Dogmatische Theologie

von

Dr. J. B. Heinrich,
Domdecan und Professor der Dogmatik am bischöfl. Seminar zu Mainz.

ALMA COLLEGE
208.9
LIBRARY
H365
Alma, California

Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Dritter Band.

Mainz,
Verlag von Franz Kirchheim.
1879.

27232

Imprimi permittitur.

MOGUNTIAE, 1. Octobr. 1879.

A. C. OHLER,
Consil eccl. et Cathedral. Eccl. Mogunt.
canon. capitularis.

Mainz, Druck von Florian Kupferberg.

Vorwort.

Beim Erscheinen dieses dritten Bandes, der die Lehre von der Existenz, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes in großer Vollständigkeit enthält, halte ich mich meinen geehrten Lesern gegenüber zu einer kurzen und offenen Bemerkung für verpflichtet. Als mein Verleger die Herausgabe meiner Dogmatik ankündigte, stellte er drei Bände in Aussicht; nun werden es mindestens doppelt so viel werden. Auch meine eigene Absicht ging bei Beginn des Werkes dahin, ihm einen solchen geringeren Umfang zu geben. Allein gar bald drängte sich mir die Ueberzeugung auf, daß es besser sei, mir keine so engen Grenzen zu setzen. An Compendien ist jetzt weniger Mangel, als da ich meine Arbeit begann. Dagegen scheint es mir, daß ein deutsches dogmatisches Werk wohl zeitgemäß sei, welches, wie es den in den alten großen Theologen, in den Vätern und in der heiligen Schrift enthaltenen unermeßlichen Schatz (pro modulo meo) unserer Zeit zugänglicher machen will, auch dem Umfange der Behandlung nach den alten Theologen wiederum sich nähert. Kürze ist gut an seinem Ort; aber Großes und Wichtiges läßt sich in Kürze oft gar nicht oder nur ungenügend erledigen. Schon vor Jahren hat der um die Theologie in Deutschland so hochverdiente P. Kleutgen in der Theologie der Vorzeit bemerkt, es sei für die Zeit des Verfalls der Theologie seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts charakteristisch, daß die Dogmatik immer mehr in Compendien sich zusammenzog, die nicht wenige theologisch wichtige Lehren und Untersuchungen

beseitigten, dafür aber in einer, oft nur allzu äußerlichen und oberflächlichen Systematisirung und Schematisirung ihren Hauptruhm suchten. Gewiß sind zum Unterrichte und zur Vorbereitung auf ein Examen kurze Lehr- und Handbücher nothwendig; allein wer ein tieferes und fruchtbareres Studium der heiligen Wissenschaft betreiben will, bedarf eines größeren Werkes, und ein solches möchte ich mit der Gnade Gottes bieten, vor allem dem Clerus. Ihm ist ein tieferes und umfassenderes Studium der dogmatischen Theologie, als die allzu kurze Studienzeit und ein wenn auch noch so treffliches Handbuch gewähren kann, nothwendig, sowohl um selbst innerlich an heiliger Erkenntniß reich zu werden, als auch um sein Lehramt in fruchtbarer Weise zu verwalten. Wohl kann man unmittelbar aus dem Studium der heiligen Schrift und ihrer großen Commentatoren, sowie aus der Lectüre der alten großen positiven und scholastischen Theologen diese Wissenschaft sich erwerben; aber immer werden nur Wenige diese Arbeit auf sich nehmen und nehmen können. Dagegen darf ich nach bisherigen Erfahrungen hoffen, daß für eine weit größere Anzahl mein Werk ein leichterer Weg sein werde, um sie zu den reinen und lebendigen Brunnen heiliger Wissenschaft, aus denen ich geschöpft habe, hinzuführen.

Ich füge noch die Bemerkung bei, daß der Druck der folgenden Bände, wenn Gott Leben und Gnade schenkt, keine Unterbrechung mehr erleiden wird.

Mainz, am 11. November 1879.

Der Verfasser.

Inhalt.

Specielle Dogmatik.

Seite

§. 128. System und Methode 3

Erster Theil der speciellen Dogmatik.

Von Gott, dem Drei-Einen.

§. 129. Vorbemerkungen über die Nothwendigkeit, Würde und Weise der Gotteserkenntniß 11

Erstes Buch.

Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften.

Erstes Kapitel.

Von der Idee und dem Dasein Gottes.

§. 130. Das Dasein Gottes ein Glaubensartikel 18

§. 131. Das Dasein Gottes auch eine natürlich erkennbare und gewisse Wahrheit 23

§. 132. Begriff, Möglichkeit und Wirklichkeit des Atheismus 24

§. 133. Von der natürlichen Erkenntniß des Wesens und des Daseins Gottes im Allgemeinen 37

§. 134. Lehre der heiligen Schrift über den Ursprung der natürlichen Gotteserkenntniß 46

§. 135. Lehre der Väter von der natürlichen Gotteserkenntniß 56

§. 136. Lehre der Väter von der natürlichen Gotteserkenntniß. Fortsetzung 73

§. 137. Lehre der Scholastiker und späteren Theologen über die natürliche Gotteserkenntniß 97

§. 138. Lehre und Entscheidungen der Kirche bezüglich der Weise unserer Gotteserkenntniß 114

§. 139. Nähere Erläuterung des Bisherigen. Widerlegung des Ontologismus 119

§. 140. Erläuterung. Fortsetzung. Widerlegung der Theorien von der angeborenen Gottesidee 130

§. 141. Zusammenfassung und Beleuchtung der überlieferten und natürlichen Erkenntnißtheorie 138

Seite

Zweites Kapitel.

Von den Beweisen für das Dasein Gottes insbesondere.

§. 142. Ob und inwiefern die Lehre von den Gottesbeweisen in die Theologie gehört 160
§. 143. Von der Nothwendigkeit und Möglichkeit des Gottesbeweises im Allgemeinen 162
§. 144. Das Dasein Gottes an sich, aber nicht für uns unmittelbar evident. Critik des ontologischen Beweises 175
§. 145. Beweis aus der Allgemeinheit der Gottesidee und der Uebereinstimmung des Menschengeschlechtes 189
§. 146. Die Beweise aus den Werken Gottes im Allgemeinen 209
§. 147. Von den Principien der aposteriorischen Gottesbeweise, insbesondere von dem Causalitätsprincip 218
§. 148. Die einzelnen Gottesbeweise aus dem natürlichen Sein und der natürlichen Ordnung der Dinge. 234
§. 149. Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes 266
§. 150. Die Unwahrheit und Verderblichkeit des Pantheismus, Materialismus und Positivismus ein *argumentum a contrario* für das Dasein Gottes 271

Drittes Kapitel.

Von der Einheit Gottes.

§. 151. Erklärung der These 283
§. 152. Beweis der Einheit Gottes aus der heiligen Schrift 285
§. 153. Die Lehre der Väter und der Kirche über die göttliche Einheit . 292
§. 154. Beweis der Einheit Gottes aus Vernunftgründen 296

Viertes Kapitel.

Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes im Allgemeinen.

§. 155. Stellung und Wichtigkeit der Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes 302
§. 156. Unsere Erkenntniß des göttlichen Wesens eine wahre aber unvollkommene 304
§. 157. Nähere Begründung und Bestimmung der analogen Weise unserer Gotteserkenntniß 320
§. 158. Von den Namen Gottes 326
§. 159. Unterscheidung des Wesens und der Eigenschaften Gottes . . . 338
§. 160. Die Aseität metaphysische Wesenheit Gottes. Beweis aus Schrift und Tradition 342
§. 161. Nachweis und Erklärung der Aseität als der metaphysischen Wesenheit Gottes aus inneren Gründen 351
§. 162. Von der absoluten Nothwendigkeit, Selbstständigkeit, Unabhängigkeit, Lebendigkeit und Vollkommenheit des göttlichen Seins insbesondere 360
§. 163. Von der unendlichen Vollkommenheit Gottes und ihrer Erkenntniß durch Eigenschaftsbegriffe 368

Seite

§. 164. Nähere Bestimmung der Weise der Uebertragung der verschiedenartigen creatürlichen Vollkommenheiten auf Gott 374
§. 165. Von den sinnbildlichen Bezeichnungen Gottes 378
§. 166. Nähere Erklärung und Begründung des Bisherigen aus der Aehnlichkeit der Creaturen mit Gott 386
§. 167. Eintheilung der göttlichen Eigenschaften 392
§. 168. Verhältniß der göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten unter einander und zum göttlichen Wesen 406

Fünftes Kapitel.

Von den negativen Eigenschaften Gottes im Einzelnen; insbesondere von der Unendlichkeit und Einfachheit, der Unveränderlichkeit und Ewigkeit, der Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes.

§. 169. Vorbemerkung 429
§. 170. Von der Unendlichkeit Gottes 430
§. 171. Von der Einfachheit Gottes im Allgemeinen 436
§. 172. Folgesätze aus der absoluten göttlichen Einfachheit; insbesondere Gottes Immaterialität und absolute Geistigkeit 445
§. 173. Von der Unzusammensetzbarkeit Gottes mit Anderem oder von seiner absoluten Ueberweltlichkeit 456
§. 174. Die Unveränderlichkeit Gottes 461
§. 175. Die Ewigkeit Gottes 473
§. 176. Genauere Bestimmung des Wesens der Ewigkeit und ihres Verhältnisses zur Zeit und zum Aevum 483
§. 177. Die Unermeßlichkeit, Allgegenwart und besondere Innewohnung Gottes 498
§. 178. Nähere Erklärung der Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes 515

Sechstes Kapitel.

Von den affirmativen Eigenschaften Gottes, insbesondere von dem göttlichen Erkennen.

§. 179. Vorbemerkung 533
§. 180. Von der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Erkennens im Allgemeinen. Lehre der heiligen Schrift 534
§. 181. Lehre der Väter und der Kirche von der göttlichen Allwissenheit 546
§. 182. Nähere theologische Erläuterung der Existenz und Weise des göttlichen Erkennens 561
§. 183. Von dem primären Gegenstande des göttlichen Erkennens . . . 574
§. 184. Von dem secundären Gegenstande des göttlichen Erkennens . . 580
§. 185. Von der göttlichen Erkenntniß des nur Möglichen, oder der *non entia* insbesondere 587
§. 186. Von der göttlichen Erkenntniß des contingenten Wirklichen, insbesondere der Gedanken und Willensacte der Creaturen . . . 594
§. 187. Von dem Vorherwissen des zukünftigen Contingenten, insbesondere der freien Willensacte, und von der Verträglichkeit der Unfehlbarkeit des Vorherwissens mit der Freiheit dieser Acte . . . 598

Seite

§. 188. Von der göttlichen Erkenntniß der bedingt zukünftigen freien Acte 606
§. 189. Von der speculativen und praktischen göttlichen Erkenntniß und inwiefern letztere Ursache der Dinge ist 609
§. 190. Zusammenfassung der in dem Bisherigen betrachteten Arten des göttlichen Erkennens 617
§. 191. Von dem Medium der göttlichen Erkenntniß des Creatürlichen . 620
§. 192. Von dem Medium des göttlichen Wissens der absolut und bedingt zukünftigen freien Acte der Geschöpfe insbesondere 634
§. 193. Von den göttlichen Ideen 677

Siebentes Kapitel.

Von dem Willen, der Allmacht und den sog. moralischen Eigenschaften Gottes.

§. 194. Existenz des göttlichen Willens. Beweis desselben aus Schrift und Tradition und aus der Natur der Sache 688
§. 195. Nähere Bestimmung der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wollens durch die negativen Attribute 693
§. 196. Von dem Gegenstande und der Art des göttlichen Wollens; insbesondere von der Liebe Gottes zu sich selbst 700
§. 197. Von dem Objecte des göttlichen Willens. Fortsetzung. Insbesondere von dem materialen und secundären Objecte, oder von der Liebe Gottes zu den Creaturen 709
§. 198. Nähere Bestimmung des secundären Gegenstandes des göttlichen Wollens und seines Verhältnisses zu letzterem 719
§. 199. Von der Nothwendigkeit und von der Freiheit des göttlichen Wollens 741
§. 200. Von dem Ziel und Beweggrund des göttlichen Wollens 768
§. 201. Von den s. g. moralischen Eigenschaften Gottes im Allgemeinen und der Heiligkeit insbesondere 774
§. 202. Von der Güte und Barmherzigkeit 787
§. 203. Von der göttlichen Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue . . 806
§. 204. Von dem Verhältnisse der Gerechtigkeit Gottes zu seiner Freiheit, Güte und Barmherzigkeit 831
§. 205. Von der göttlichen Weisheit 841
§. 206. Von der göttlichen Allmacht 846
§. 207. Von der Ursächlichkeit und Wirksamkeit des göttlichen Willens und den hierauf bezüglichen Eintheilungen desselben 867
§. 208. Gott die absolute Wahrheit, Güte und Schönheit 877
§. 209. Von der Seligkeit Gottes 884

Specielle Dogmatik.

Specielle Dogmatik.

§. 128.

System und Methode.

I. Das System der Dogmatik, wie einer jeden Wissenschaft, wird principaliter durch den objectiven Zusammenhang der Wahrheiten, welche ihren Gegenstand bilden[1]), in secundärer Weise auch durch methodische und pädagogische Rücksichten bestimmt[2]). Gegenstand der dogmatischen Theologie sind aber formaliter nur jene Wahrheiten, die durch den Glauben aus der göttlichen Offenbarung direct oder indirect erkennbar sind, wozu selbstverständlich auch die connexen Wahrheiten gehören.

---

1) Insofern ist das System der einfachen Glaubenslehre und der Theologie dasselbe, nämlich der objective innere Zusammenhang der geoffenbarten Wahrheiten. Allein dieser Zusammenhang ist als solcher und formaliter Gegenstand der theologischen Wissenschaft, während der Glaube zunächst und formaliter die in diesem Zusammenhang stehenden Wahrheiten, diesen Zusammenhang aber nur materialiter zum Objecte hat, wie treffend Franzelin bemerkt: Fides et theologia considerari possunt sensu *objectivo* tanquam totus complexus veritatum revelatarum mutuo nexu cohaerentium, ut una comprehenditur in alia, una ex alia pendet et consequitur, h. e. potest considerari systema veritatum revelatarum seu, ut ita loqui fas est, tota veritas revelata *organica*. Hoc sensu objectivo fides et theologia stricte sumta rem eandem significant, non tamen sub eadem prorsus ratione; nomen enim *fidei* (sensu objectivo) formaliter significat veritates revelatas et solum materialiter veritatum nexum ac organismum, h. e. significat veritates revelatas, *quae* sunt in mutuo nexu, non tamen sub ratione formali, *quatenus* sunt veritates invicem nexae; nomine *theologiae* vero formaliter designatur organismus revelatae veritatis. *Tract. de Deo uno.* Prolegom. Ed. I. Rom. p. 11.

2) In dieser Beziehung sind die Gegenstände, so weit es der objective Zusammenhang gestattet, so zu ordnen, wie es das fortschreitende Verständniß am Meisten fördert. In der Regel fallen beide Rücksichten zusammen.

Wahrheiten also, welche in keiner Weise Gegenstand des Glaubens und eines gläubigen Fürwahrhaltens sein können, sind auch nicht einer theologischen Behandlung zu unterwerfen und nicht in das System der Theologie aufzunehmen[1]).

Was das System der dogmatischen Theologie des Näheren betrifft, so haben wir in der Einleitung gesehen, daß Gott als Gott der principale, die Werke Gottes, d. h. die Geschöpfe in ihrer Beziehung zu Gott, ihrer absoluten urbildlichen, bewirkenden und finalen Ursache, den secundären Gegenstand der Theologie bilden[2]). Wir müssen daher dem von den meisten Theologen befolgten Systeme, wonach die Theologie in ihrem ersten Theile von Gott dem Dreieinen, in ihrem zweiten aber von den Werken Gottes handelt, den Vorzug vor jedem anderen Systeme geben, insbesondere vor demjenigen, das den gesammten Inhalt der Dogmatik unter der Idee vom Reiche Gottes zusammenfaßt. Das Reich Gottes als etwas Creatürliches kann nicht höchster Gegenstand und höchstes Princip der Theologie sein, sondern nur Gott selbst, aus dem das göttliche Reich und alle göttlichen Werke in der Theologie erkannt werden, während die Philosophie von der Erkenntniß der Creaturen zur Erkenntniß Gottes aufsteigt[3]).

Was die Anordnung des ersten Theiles betrifft, so ist principaliter der dreieinige Gott Gegenstand der übernatürlichen Gotteserkenntniß und daher der Theologie. Deshalb haben wir je-

---

1) Es ist allerdings wahr, daß alle natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten im Zusammenhange stehen und Ein großes System von Wahrheiten bilden. Insofern ist der Gedanke einer alle übernatürlichen und natürlichen Wahrheiten umfassenden Universalwissenschaft oder Encyklopädie ein großartiger und richtiger Gedanke. Allein deshalb kann doch nimmermehr die theologische und die natürliche Wissenschaft zu Einer Wissenschaft verschmolzen werden, ohne die Gefahr einer durchaus unzulässigen Vermischung nahe zu legen; und gerade in unserer Zeit finden wir eine solche „Universalwissenschaft" doppelt bedenklich. Wir haben vielmehr allen Grund, eben so sehr Alles, was nicht wahrhaft theologisch ist, aus dem theologischen Systeme fern zu halten, als umgekehrt jeden Uebergriff der Philosophie und überhaupt der Profanwissenschaft in das theologische Gebiet zurückzuweisen.

2) Vgl. Bd. 1, §. 7.

3) Vgl. *Thom.* C. gent. l. 4, c. 1. — *Bannez* in S. Th. 1, q. 2 prooem. In einer Zeit, wo eine falsche Wissenschaft und eine falsche Religiosität Gott selbst dem menschlichen Interesse unterordnete, und z. B. ein Kant Gott zum Vollstrecker des kategorischen Imperativs machte, ein Schleiermacher die religiöse Wahrheit nach dem subjectiven Bedürfnisse des s. g. religiösen Bewußtseins zuschnitt, haben wir doppelten Grund, von der alten Lehrweise nicht abzuweichen.

doch die Gotteslehre nicht sofort, wie Petrus Lombardus, mit diesem Geheimniß, sondern mit der Lehre von der Existenz, vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes, welche Wahrheiten schon der Vernunft aus der Schöpfung erkennbar sind, zu beginnen — nach dem Vorgange des heil. Thomas [1]) und der meisten Theologen und nach dem Vorbilde der göttlichen Offenbarung selbst, welche zuerst diese Erkenntniß des Einen göttlichen Wesens im alten Testamente allseitig aufschloß, bevor sie uns im neuen Testamente die Trinität klar enthüllte.

Dafür spricht auch der in der Natur der Sache liegende Grund, daß das theologische Verständniß sowohl der Trinität, als auch der Werke Gottes, eine möglichst entwickelte Erkenntniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften zur Voraussetzung hat.

Der der Ordnung und der Würde nach zweite, wenn auch stofflich umfangreichere, Theil der dogmatischen Theologie handelt von den Werken Gottes. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß alle Werke Gottes nicht nur in Gott, ihrer absoluten Ursache, sondern auch in sich eine Einheit bilden und man insofern auch von Einem Werke Gottes reden kann, in dem alle einzelnen Werke integrirende Momente sind. Denn wie nur Eine natürliche, so ist auch nur Eine übernatürliche Welt und beide sind untrennbar verbunden, indem die natürliche Ordnung die Voraussetzung und nothwendige Grundlage der übernatürlichen Ordnung, diese aber die übernatürliche Vollendung jener ist. Daher hat uns auch die göttliche Offenbarung nicht nur über ihr Hauptobject, die übernatürliche Ordnung, belehrt, sondern auch über die natürliche Ordnung, in so weit dieses zur richtigen Erfassung der übernatürlichen Ordnung nothwendig war. In gleicher Weise und Beziehung hat daher auch die Theologie nicht nur von der übernatürlichen, sondern auch von der natürlichen Ordnung, und zwar wiederum nach dem Vorbilde der heiligen Schrift selbst und der theologischen Ueberlieferung, zuerst von der letzteren zu handeln. Das fordert auch die Natur der Sache, da ohne die richtige Erkenntniß des Natürlichen eine richtige Erfassung des Uebernatürlichen nicht möglich ist.

Die Lehre von der Schöpfung und der Erhaltung der Welt im Allgemeinen, sowie von der Allwirksamkeit und der Providenz Gottes, wozu auch die Lehre von der Zulassung und dem Ursprung des Uebels und des Bösen im Allgemeinen gehört, sind daher in der Lehre von den Werken Gottes an erster Stelle zu erledigen, während das Besondere über die Natur der vernünftigen

1) Summa theol. und Summa c. gent.

Geschöpfe, der Engel und der Menschen, zweckmäßiger Weise nicht abgesondert, sondern im Zusammenhange mit ihrer übernatürlichen Bestimmung und Begabung behandelt wird. Dagegen ist diesen specielleren Lehren die Lehre von der übernatürlichen Ordnung im Allgemeinen und ihrem Verhältniß zur natürlichen Ordnung im Anschluß an die Lehre von der göttlichen Providenz vorauszuschicken.

Daran schließt sich sachgemäß die gesammte Lehre von den Engeln an, von ihrer Natur, Gnade und Glorie, ihrem Falle und ihrer Strafe, sowie von dem Verhältnisse der seligen und der gefallenen Engel zu uns und von ihrer Stellung im gesammten Weltplane.

Den Mittelpunkt der Heilsökonomie bildet die zunächst in der Menschheit, aber auch für das gesammte Universum sich vollziehende Wiederherstellung und Vollendung der übernatürlichen Ordnung in Christus, dem Gottmenschen, und seinem Reiche.

Die Ordnung, in welcher die Theologie dieses große Geheimniß des Heiles darzustellen hat, ist von selbst gegeben. Zuerst ist zu handeln von der Grundlegung der übernatürlichen Ordnung in dem ursprünglichen Gnadenstande des Stammvaters, von der Zerstörung dieser ursprünglichen Gnadenordnung durch die Urstünde und von dem Uebergang der letzteren auf das ganze Menschengeschlecht.

Daran reiht sich die Verheißung und Vorbereitung der Menschwerdung und Erlösung durch das Gesetz und die Propheten im alten Bunde, bis zur letzten Vorbereitung der Menschwerdung in Maria der Jungfrau.

Die theologische Darstellung der Lehre von dem Gottmenschen zerfällt selbstverständlich in die Lehre von der Incarnation oder von der Person Christi und in die Lehre von seinem Werke.

Das Werk Christi gliedert sich seinem dreifachen messianischen Amte entsprechend, in das prophetische, hohepriesterliche und königliche, oder in das Werk der Lehre, des stellvertretenden Opfers und der Wiederherstellung und Vollendung des göttlichen Reiches.

An die Lehre von Christus als dem Haupte und König schließt sich naturgemäß die Lehre von der Kirche als dem Leibe und Reiche Christi an, und zwar zunächst die Lehre von der hier auf Erden pilgernden und streitenden Kirche. Daß dieses große Glaubensgeheimniß, das vorzugsweise in unserer Weltperiode zum Gegenstande des Kampfes mit dem Unglauben und der Irrlehre geworden, nicht lediglich in der Demonstratio catholica und in den

Loci theologici, sondern auch und vorzugsweise an dieser Stelle zu behandeln ist, bedarf keines weiteren Nachweises. Ebenso naturgemäß schließt sich an die Lehre von der Kirche als dem sichtbaren Reiche Christi die Lehre von der Gnade, der Rechtfertigung und von dem Leben in der Gnade und seiner Frucht, dem Verdienste, an, wodurch die Herrschaft und das Reich Christi in den Seelen der Einzelnen verwirklicht und die Aufgabe der Kirche erfüllet wird.

Die Lehre von den heiligen Sacramenten — durch welche, in dem großen Sacramente der Eucharistie die reale Gegenwart Christi und die sacramentale Fortdauer seines Erlösungsopfers, in den übrigen Sacramenten aber die Spendung der mannigfaltigen Gnaden Christi in der Kirche durch sichtbare Zeichen vermittelt wird — steht einestheils zu der Lehre von Christus und von der Kirche, anderntheils zur Lehre von der Gnade und Rechtfertigung in enger Beziehung und spräche Manches dafür, die Sacramentenlehre unmittelbar an die Lehre von der Kirche anzuschließen. Da aber das Verständniß der Sacramentenlehre eine specielle Kenntniß der Gnadenlehre voraussetzt, so entscheiden überwiegende Gründe für die herkömmliche Ordnung, welche die Lehre von den Sacramenten auf die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung folgen läßt.

Den Schluß des Ganzen bildet die Lehre von den letzten Dingen, oder von der jenseitigen und ewigen Vollendung des Reiches Christi im Gerichte über die Verlorenen und in der Glorie der Auserwählten, wobei auch sachgemäß von dem Tode, von dem besonderen Gerichte und von dem Fegfeuer, sowie von dem dermaligen Verhältniß zwischen der streitenden, leidenden und triumphirenden Kirche gehandelt wird[1]).

Das im Bisherigen angedeutete System steht im Wesentlichen mit der von allen großen Theologen der älteren und neueren Zeit befolgten Ordnung in Einklang, soweit dieselbe nicht durch die Ver-

---

1) Die Prädestinationslehre wird von den Theologen an verschiedenen Stellen behandelt, theils und meistens in der Lehre von dem Willen und der Vorsehung Gottes, theils am Schlusse der Gnadenlehre: denn durch die Gnade Gottes und des Menschen Mitwirkung wird die Prädestination vollzogen. Es scheint uns deshalb entsprechend, für diese Lehre in dem Abschnitte vom göttlichen Willen und der Vorsehung im Allgemeinen die Fundamente zu legen, ihre Durchführung im Einzelnen aber für den Schluß der Gnadenlehre zu versparen, weil hier eine conkretere Behandlung möglich ist; wie denn auch in der kirchlichen Lehrentwickelung und in den kirchlichen Lehrentscheidungen die Prädestinationslehre im Zusammenhange mit der Gnadenlehre formulirt wurde.

bindung der Moral mit der Dogmatik eine Modification erlitt[1]); deßgleichen entspricht es der Ordnung der kirchlichen Glaubensbekenntnisse und dem üblichen Lehrgang des Katechismus[2]). Auch schließt dieses System, indem es die Ideen des Christenthums in einer natürlichen Ordnung entwickelt, sich der Abfolge der Thatsachen der heiligen Geschichte durchweg an und bewährt sich eben dadurch, wie als theoretisch sachgemäß, so auch als praktisch und populär.

Da übrigens in jeder Wissenschaft, ganz besonders aber in der Theologie, alle Wahrheiten, wie in einem lebendigen Organismus, in einander greifen und gegenseitig einander stützen und beleuchten, so kommt es weit weniger auf eine äußerliche Schematisirung derselben, obwohl dieselbe innerhalb gewisser Gränzen nützlich ist, als auf das Verständniß dieses inneren Zusammenhanges an. Dieses Verständniß ist aber nicht so sehr das Resultat einer künstlichen Schematisirung, als vielmehr jener tiefen und lebendigen theologischen Dialectik, welche den heiligen Vätern und den großen Scholastikern in so hohem Grade eigen war.

II. Bezüglich der Behandlungsweise der einzelnen Lehrstücke und Lehrpunkte fügen wir nur wenige Bemerkungen bei.

Die scholastische Theologie war stets bemüht, vor Allem die Frage, um welche es sich in einem jeden Lehrpunkt handelt, genau zu präcisiren und gegen jede Mißdeutung sicherzustellen; sodann den die Frage beantwortenden Satz (Proposition, These) genau zu formuliren und seinen Sinn allseitig zu erklären; hierauf diesen Satz positiv aus den Quellen des Glaubens zu be-

1) Letzteres ist im Systeme der Summa des heil. Thomas der Fall, während der heil. Bonaventura in seinem Breviloquium, wo er nur die Dogmatik behandelt, im Allgemeinen das angegebene System befolgt: Pars I De trinitate Dei; P. II De creatura mundi; P. III De corruptela peccati; P. IV De Incarnatione Verbi; P. V De gratia Spiritus sancti; P. VI De medicina sacramentali; P. VII De statu finalis judicii.

2) Der Catechismus Romanus und nach seinem Vorbilde alle anderen Catechismen, behandelt die Glaubenslehre nach der Ordnung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, jedoch mit Ausschluß der Lehre von den Sacramenten, die besonders tradirt werden. Das Apostolische resp. Nicäno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntniß behandelt die göttlichen Werke ganz nach der oben angegebenen Ordnung: Schöpfung — Incarnation und Erlösung — Kirche und Gemeinschaft der Heiligen — Gnade und Sacramente (unum baptisma) — Letzte Dinge — und subsumirt diese Werke unter die drei göttlichen Personen, denen sie appropriirt werden, dergestalt die Werke Gottes dem dreieinigen Gott als ihrem absoluten Urbilde unterordnend.

weisen und aus inneren Gründen zu beleuchten; endlich jenen Beweis und diese Beleuchtung durch Widerlegung der gegen denselben erhobenen oder möglichen Einwände zu verstärken. Es ist einleuchtend, daß diese Methode in der Natur der Sache selbst begründet und im höchsten Grade geeignet ist, um die Wahrheit allseitig zu präcisiren, gegen jedes Mißverständniß zu sichern, wissenschaftlich zu erklären und gegen alle Angriffe zu vertheidigen.

Daraus folgt aber nicht, daß es nothwendig oder auch nur zweckmäßig wäre, auf jeden einzelnen Lehrpunkt diese Methode in ihrer Vollständigkeit oder in derselben Form, wie sie den Scholastikern eigen war, anzuwenden. Vielmehr lassen sich die Vortheile dieser Methode vollkommen mit einer freieren Form der Behandlung, wie sie von den s. g. positiven Theologen der späteren Zeit angestrebt wurde, vereinigen und dadurch manche Vortheile erzielen, welche bei der alten knappen scholastischen Form nur unvollkommener zu erreichen sind.

In dieser Beziehung möchten wir nur auf Einen Punkt, der zunächst die positive Beweisführung und die darin enthaltene Erklärung der Dogmen betrifft, aufmerksam machen.

Wenn man, wie nothwendig, ein jedes Hauptdogma in eine Reihe besonderer Sätze und Lehrpunkte zerlegt und dann nur einen jeden einzelnen dieser Sätze und Punkte aus Schrift und Tradition beweist; so muß man zum Theil darauf verzichten, die ganze Fülle und Kraft des Schrift- und Traditionsbeweises und der darin enthaltenen Belehrung an's Licht treten zu lassen, wie Solches dann möglich ist, wenn man bezüglich der großen Grunddogmen des Christenthums die gesammte Lehre der Schrift und Ueberlieferung in ihrem ungetheilten Zusammenhange darstellt. Freilich darf man hiebei nicht die nothwendige specielle Begründung der einzelnen dogmatisch wichtigen Lehrpunkte vernachlässigen. Wir werden daher uns bemühen, die Vortheile beider Methoden zu verbinden, indem wir bezüglich der Hauptdogmen die Gesammtlehre der Schrift und Tradition, zumal der ersteren, in ihrem Zusammenhange vorführen, dabei aber die von der Kirche oder von der theologischen Wissenschaft aufgestellten speciellen Thesen, soweit nothwendig, insbesondere begründen.

Was den sprachlichen Ausdruck der Gedanken betrifft, so ist es die erste Pflicht der Theologen, sich ganz dem Sprachgebrauche der Kirche[1]), dem allgemeinen und feststehenden

1) Auch davon gilt das apostolische Wort: Formam habe sanorum ver-

Sprachgebrauche der theologischen Wissenschaft[1]) und dem allgemein üblichen und verständlichen Sprachgebrauche der gesunden Vernunft[2]) anzuschließen. Mehr, als in jeder anderen Wissenschaft, ist es ferner in der Theologie nothwendig, einer einfachen, bestimmten und klaren Redeweise sich zu bedienen, die dunkeln, oftmals falschen und zweideutigen Ausdrücke einer falsi nominis scientia[3]) aber, wie nicht minder die Künste der Rhetorik zu meiden[4]). Bilder und Gleichnisse dürfen und müssen unter richtiger Erklärung derselben zur Verdeutlichung der Begriffe, nimmer aber zu deren Verdunkelung oder anstatt präciser Begriffe gebraucht werden.

Das Ziel der dogmatischen Darstellung ist die richtige Darlegung der dogmatischen Wahrheit. Je richtiger, klarer und vollkommener eine dogmatische Wahrheit erkannt ist, um so reiner und kräftiger gehen auch aus ihr die sittlichen und ascetischen Folgerungen und Anwendungen, sowie die entsprechenden religiösen Affecte hervor, welche am rechten Orte und mit bescheidenem Maße anzudeuten, auch die dogmatische Theologie so gewiß nicht unterlassen wird, als ihr letztes Ziel die Liebe und Verherrlichung Gottes ist.

---

borum, quae a me audisti in fide. *2 Tim.* 1, 13. Vgl. Bd. 1, §. 106 und 107; insbes. S. 563 und S. 573 und 574.

1) Vgl. Bd. 2, §. 82. Nobis ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus, quae his significantur, impiam gignat opinionem. *August.* Civ. Dei. 10, 23. Vgl. Bd. 1, S. 810, Note 1 i. f.

2) Die Begriffe und der Sprachgebrauch der Kirche stimmen durchweg mit den Begriffen der gesunden Vernunft und dem allgemein menschlichen Sprachgebrauch überein. Indem daher die Kirche ihre Begriffe und ihren Sprachgebrauch vertheidigt, vertheidigt sie auch die Begriffe der gesunden Vernunft und den überlieferten allgemein menschlichen und christlichen Sprachgebrauch gegen die Entstellungen, Zweideutigkeiten und Willkürlichkeiten des philosophischen und theologischen Subjectivismus und absichtlicher Irrlehren. Hier leidet das Wort Pius IX.: Man muß den Worten ihre wahre Bedeutung zurückgeben, ganz besonders Anwendung.

3) Profana autem et vaniloquia devita. Multum enim proficiunt ad impietatem. *2 Tim.* 2, 16. Vgl. *1 Tim.* 1, 6. *Tit.* 1, 10.

4) Non in sublimitate sermonis 1 Cor. 2, 1 gilt auch für die Theologie. Daß dadurch nicht Kraft und Wärme der Sprache ausgeschlossen sein soll, versteht sich von selbst und haben die Väter durch Wort und Beispiel gelehrt. Nimmer aber darf die Form der Darstellung die Verständlichkeit und Richtigkeit der Gedanken beeinträchtigen, oder ein falscher sprachlicher Purismus die von der Kirche und der Theologie recipirten Ausdrücke verdrängen. Vgl. *Petav.* Proleg. c. 7.

Erster Theil der speciellen Dogmatik.

Von Gott, dem Drei-Einen.

§. 129.

Vorbemerkungen über die Nothwendigkeit, Würde und Weise der Gotteserkenntniß.

Es scheint angemessen, die gesammte Gotteslehre mit der Beantwortung der Frage zu beginnen, ob, in wie fern und in welcher Weise wir Gott zu erkennen vermögen. Nichts desto weniger pflegen die meisten älteren Theologen diese Frage nicht abgesondert und auf einmal, sondern im Zusammenhange mit der Lehre von der Existenz, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes und von der Trinität zu behandeln. Im Interesse des Verständnisses dieses so wichtigen Gegenstandes halten wir es für besser, ihrem Beispiele zu folgen. Nur einige Andeutungen mögen hier schon zur Orientirung Platz finden.

I. Vor Allem ein Wort über die Wichtigkeit und Nothwendigkeit der Erkenntniß Gottes.

Da Gott die höchste und unendliche Wahrheit und der absolute Grund und Ursprung aller anderen Wahrheiten, die Erkenntniß der Wahrheit aber das Endziel und die Erreichung dieses Endzieles die höchste Vervollkommnung der Vernunft ist[1]); so leuchtet die hohe und in gewisser Beziehung unendliche Würde[2]) der Gotteserkenntniß von selbst ein.

---

1) Ultima perfectio intellectus est divina veritas, aliae autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam. *S. Th.* 2. 2, q. 180, a. 4, ad 4.

2) Daher: Non glorietur sapiens in sapientia sua, et non glorietur fortis in fortitudine sua, et non glorietur dives in divitiis suis. Sed in hoc glorietur, qui gloriatur, scire et nosse me, quia ego sum Dominus. *Jerem.* 9, 23 & 24.

In der Fähigkeit Gott zu erkennen, besteht die potentiale, in seiner wirklichen Erkenntniß die actuale Gottebenbildlichkeit unserer Vernunft[1]).

Die Erkenntniß Gottes ist aber auch die nothwendige Voraussetzung der Liebe und der Verherrlichung Gottes. Denn nur Erkanntes kann Gegenstand der Liebe[2]), überhaupt freien Willens und freier Thätigkeit sein; Gott lieben und ihm mit Freiheit gehorchen, ist aber das nothwendige Ziel eines jeden vernünftigen Geschöpfes.

Die Erkenntniß Gottes ist mithin Grund und Ziel aller Weisheit, aller Gerechtigkeit[3]) und alles höheren Lebens[4]). Sie ist Anfang und Vollendung unserer Glückseligkeit[5]). Sie ist das Licht, das Alles erleuchtet, ohne welches Alles in Finsterniß versinkt[6]). Daher ist ohne sie jedes andere Wissen eitel und unfruchtbar[7]).

Deshalb ist umgekehrt die Zerstörung der wahren Gotteserkenntniß Quelle und Vollendung aller Uebel, Ursache des geistigen und ewigen Todes[8]).

---

1) Deo maxime assimilatur creatura intellectualis per hoc, quod intellectualis est. In genere autem hujus similitudinis magis assimilatur Deo, secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia. Et in hoc, quod intelligit actu, maxime assimilatur, secundum quod intelligit Deum. Nam ipse Deus, intelligendo se, intelligit omnia alia. *S. Thom. S. c. gent.* l. 2, c. 25.

2) Non enim aliquid amamus, nisi quod conceptione mentis apprehendimus. *S. Th.* 1, q. 36, a. 2.

3) Nosse enim te, consummata justitia est; et scire justitiam et virtutem tuam, radix est immortalitatis. *Sap.* 15, 3.

4) Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum. *Joann.* 17, 3.

5) Unde per contemplationem divinae voluntatis fit nobis quaedem beatitudinis inchoatio, quae hic incipit et continuatur in futuro. *S. Th.* 2. 2, q. 80, a. 4.

6) Vor Allem von ihr gilt das, freilich weiter greifende Wort Christi: Lucerna corporis tui est oculus tuus. Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit; si autem nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit. Vide ergo, ne lumen, quod in te est, tenebrae sint. *Luc.* 11, 34 & 35.

7) Infelix homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat. *August.* Confess. 5, 4.

8) De ignorantia Dei universae malitiae consummatio venit. *S. Bernard.* In Cant. serm. 38.

Nach der Erkenntniß Gottes zu streben, ist daher die erste und wesentlichste Pflicht[1]).

Damit versteht es sich aber auch von selbst, daß jedes vernünftige Geschöpf, insbesondere der Mensch, Gott zu erkennen vermag, und ist die Frage nur nach der Weise und der Vollkommenheit unserer Gotteserkenntniß.

II. Da ein jedes Wesen insofern erkennbar ist, als es wirklich ist, so ist Gott, das absolut wirkliche Wesen, der absolut Seiende, an sich absolut und unendlich erkennbar[2]). Vor Allem in dieser Beziehung ist Gott lauteres Licht, in dem kein Schatten der Finsterniß sich findet[3]).

Allein eben deshalb, weil Gott unendlich und unendlich erkennbar ist, kann ihn nur der unendliche Intellect selbst vollkommen erkennen. Gott ist nur für sich selbst absolut begreiflich; für jedes Geschöpf dagegen unbegreiflich[4]).

Gott ist, wie Schrift, Ueberlieferung und Kirche[5]) lehren und die Vernunft einsieht, wesentlich der Unbegreifliche, und deshalb auch der Unaussprechliche[6]). Denn das Wort kann nicht mehr aussprechen, als der Gedanke begreift und selbst dieses nur unvollkommen[7]).

Da die Unbegreiflichkeit Gottes für die Creatur im Wesen beider ihren Grund hat, so besteht dieselbe für jedes Geschöpf, ohne Ausnahme, und für jeden möglichen Stand des Geschöpfes, also nicht etwa nur für den Stand der Sünde, sondern auch für den Stand der Unschuld, nicht nur für den Stand der puren Natur, sondern auch für den Stand der Gnade, nicht nur für die

---

1) In dem ersten Gebot des Decalog ist sie implicite ausgesprochen. Primum in lucidum editi hominis officium est, proprium cognoscere auctorem cognitumque suscipere, *S. Eucher.* ep. ad Valer.

2) Cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod est in actu, Deus qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maxime cognoscibilis est. *S. Th.* I, q. 12, a. 1.

3) Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. *1 Joann.* 1, 5 cf. *Joann.* 1, 4.

4) Sed quod est maxime cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis super intellectum; sicut sol, qui est maxime visibilis, videri non potest a vespertilione propter excessum luminis. *S. Th.* l. c.

5) *Lat. IV*, can. Firmiter. *Vatic.* Decr. de fide, c. 1. S. unten S. 19, Note 1.

6) Ineffabilis. *Justin.* Apol. I, 61. Inenarrabilis. *Iren.* haer. 4, 20.

7) Verius enim cogitatur Deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur. *August.* de Trin. 7, 4.

Zeit der irdischen Pilgerschaft, sondern auch für den Stand der Glorie[1]) und selbst für den Stand der hypostatischen Vereinigung.

So wenig Gott sein absolutes Sein, eben so wenig kann er sein absolutes Erkennen mittheilen. Darüber herrschte zu allen Zeiten in der Kirche Einmüthigkeit und volle Klarheit[2]). Als daher die vereinzelte Behauptung erhoben wurde, daß die menschliche Seele Christi die Gottheit so vollkommen, wie diese sich selbst, erkenne, wurde diese Meinung sofort und allgemein als glaubens- und vernunftwidriger Irrthum zurückgewiesen[3]).

Die Behauptung, das absolute Wesen vollkommen begreifen zu können, schließt wesentlich die Behauptung ein, das absolute Wesen selbst zu sein. Das ist der pantheistische Wahn.

Gott ist aber nicht allein der Unbegreifliche, er ist auch für jeden erschaffenen Intellect von Natur der Unsichtbare[4]). Das will nicht etwa nur sagen, daß kein leibliches Auge ihn schauen könne, was selbstverständlich absolut unmöglich ist, sondern es drückt aus, daß auch kein erschaffener Geist, wie vollkommen er sei, aus natürlicher Kraft das Wesen Gottes so, wie es in sich selbst ist, unmittelbar zu erkennen oder zu schauen vermöge.

---

1) Die Seligen werden *comprehensores* genannt, nicht weil sie Gott begreifen, sondern weil sie ihn schauen und besitzen. In diesem Sinne sind auch Stellen wie *I Cor. 13, 12* zu verstehen.

2) Comprehendere Deum impossibile est cuicunque intellectui creato ... Ad cujus evidentiam sciendum est, quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile ... Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinae essentiae, quo cognoscibilis est; quod sic patet: Unumquodque enim sic cognoscibile est, secundum quod est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est (Q. 7, a. 2) infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectius vel minus perfecte cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriae perfunditur. Cum igitur lumen gloriae creatum in quocunque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est, quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Unde impossibile est, quod Deum comprehendat. *S. Th.* 1, q. 12, a. 7.

3) Der beßfallsige Irrthum des *Augustinus Romanus* wurde unter constanter Zustimmung der Kirche vom Baseler Concil verworfen. S. in der Christologie die Lehre vom menschlichen Wissen Christi.

4) *1 Tim.* 1, 17. 6, 16.

Auch dieses lehrt die göttliche Offenbarung und hat die Kirche den Wahn einer unmittelbaren Intuition des göttlichen Wesens in diesem Leben und aus eigener Kraft, wo und in welcher Form immer er auftrat, verworfen. Das lehrt auch die Erfahrung und die Vernunft. Denn die Weise der Erkenntniß entspricht der Natur des Erkennenden. Das Wesen Gottes unmittelbar zu erkennen oder zu schauen ist aber die Gott allein natürliche Weise des Erkennens, dagegen über die Natur und Erkenntnißweise nicht nur des Menschen, sondern auch des Engels erhaben[1]).

Daher kann ein erschaffener Geist nur durch übernatürliche Gabe, nämlich durch das Licht der Glorie, zur Anschauung Gottes befähigt und erhoben werden. Der Glaube aber lehrt, daß die vernünftige Creatur wirklich aus Gnaden zu dieser seligen Anschauung als zu ihrem übernatürlichen Ziele berufen und daß diese Anschauung der ewige Lohn der übernatürlichen Gerechtigkeit ist. Durch die Anschauung Gottes in der Glorie erkennen wir daher Gottes Wesen unmittelbar in sich selbst, nicht nur analogisch in einem creatürlichen Bilde. Keineswegs aber hört dadurch Gott auf, für die Seligen unbegreiflich zu sein. Daß und wie diese Unbegreiflichkeit mit der unmittelbaren Anschauung zusammen besteht, werden wir in der Lehre von der seligen Anschauung betrachten.

Es gibt daher für uns Menschen hier auf Erden nur eine durch die Creaturen vermittelte und deshalb nur eine analoge und inadäquate Erkenntniß Gottes; und zwar gilt das nicht allein von der natürlichen Gotteserkenntniß, sondern auch von der vollkommeneren und höheren Erkenntniß, welche uns der Glaube gewährt. Denn auch die übernatürliche Offenbarung belehrt uns über Gott und seine Geheimnisse in menschlichen und deshalb analogen und inadäquaten Begriffen und die Glaubensgnade erhebt uns nicht zur Anschauung des göttlichen Wesens, sondern zur gläubigen Zustimmung zum Worte Gottes, wie wir dieses in der Lehre vom Glauben bereits im Allgemeinen gesehen haben und unten bezüglich der Gotteserkenntniß in's Besondere sehen werden.

III. Eine Folge dieser unserer menschlich unvollkommenen und analogen Erkenntniß Gottes ist namentlich, daß wir Gottes unendliches und absolut einfaches Sein nicht, wie es an sich ist, sondern nur in vielen und verschiedenen theils positiven, theils negativen Be-

---

1) Vgl. Bd. 1 § 3.

griffen, nach und nach und gleichsam stückweise[1]) zu erkennen vermögen. Obwohl daher in Gott zwischen Existenz und Wesen, zwischen Wesen und Eigenschaften, Wesen und Person kein realer Unterschied ist, so können und müssen wir dennoch, der Natur unseres Erkennens entsprechend, alles dieses unterscheiden und in unserem Denken und Erkennen von einem zum anderen fortschreiten. Wenn wir demnach insbesondere im ersten Buch dieses Theiles von Gott seinem Wesen nach und im zweiten Buche von demselben Einen Gotte seiner Dreipersönlichkeit nach handeln, so dürfen wir nicht vergessen, daß zwischen der Trinität der Personen und dem numerisch Einen Wesen Gottes ein realer Unterschied nicht besteht, daß vielmehr eine jede der drei göttlichen Personen derselbe Eine Gott ist, dessen Wesen wir im ersten Buche betrachten.

Damit ist von selbst klar, daß jener Eine Gott, wovon wir im ersten Buche handeln und den die Vernunft aus natürlichen Prinzipien seiner Existenz, Einheit und Wesenheit nach zu erkennen vermag, kein anderer Gott ist, als der Dreieinige, obwohl seine Dreipersönlichkeit ein der bloßen Vernunft unerreichbares Geheimniß ist und nur auf Grund des Glaubens und in der Weise erkannt werden kann, welche überhaupt bei Glaubensgeheimnissen möglich ist. Daraus ergibt sich auch, in welchem Verhältniß die Lehre von dem Einen Gott oder die s. g. *Theologia unita*, zu der Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit oder der s. g. *Theologia distincta* steht[2]). Beide sind einander nicht entgegengesetzt, noch von einander getrennt, sondern innigst verbunden, indem erstere Gott seinem absoluten Sein nach, abgesehen von dem

---

1) *1 Cor.* 13, 9 sq.

2) „De unita et distincta Theologia (περὶ ἡνωμένης καὶ διακεκριμένης θεολογίας), et quaenam divina est unio et distinctio, lautet die Ueberschrift von Cap. 2 de divin. nomin. des Dionysius Areopag. Aehnl. Johannes Damasc. De fide orthod. 1, 10: De divina unitione et distinctione. Unitio drückt hier aus, daß das Wesen und die essentialen Eigenschaften in absoluter Einfachheit den drei Personen und einer jeden derselben eigen sind, weil überhaupt bezüglich des Wesens oder secundum esse absolutum kein realer Unterschied in Gott ist; die distinctio aber besagt, daß ein realer Unterschied ist bezüglich der göttlichen Personen und ihrer relativen Unterschiede oder secundum esse relativum. Dasselbe was unitio bezeichnet Basilius als *communio* (ep. 43), auch *continuatio*. Aehnlich drücken sich Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa aus. *Petav.* De Deo l. 1, c. 13. *Franzelin* de Deo Proleg. (Ed 1, p. 24 sq.). Näheres in der Trinitätslehre. Ueber den entsprechenden Ausdruck *monarchia* und *oeconomia* vgl. Bd. 1, S. 17, Note 3.

relativen Personenunterschied, letztere aber denselben Gott seinem relativen Personenunterschied nach, unter Voraussetzung seines Einen und absolut einfachen Wesens und seiner absoluten Eigenschaften betrachtet [1]).

1) Etwas Anderes ist es vom Personenunterschied in Gott absehen, oder auch denselben nicht kennen; etwas anderes denselben läugnen. Die Theologia unita sieht vorerst von dem Personenunterschied ab, wie die Offenbarung selbst im A. B. denselben in den Hintergrund treten ließ; aber jene thut es aus methodischen Gründen, wie es die Offenbarung aus pädagogischen that. Die christliche Philosophie beschäftigt sich nicht mit der Trinität, weil dieselbe nicht in das Bereich der reinen Vernunftwissenschaft fällt; aber eben deßhalb läugnet sie die Trinität nicht, noch maßt sie sich ein Urtheil über dieselbe an. Juden und Heiden konnten aus unverschuldetem Irrthum von der Trinität nichts wissen und dennoch an den wahren Gott glauben. Die Antitrinitarier und Unitarier dagegen und die verschuldet Ungläubigen läugnen die Trinität und in so fern den wahren Gott, als es einen einpersönlichen Gott nicht gibt.

Erstes Buch.

Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften[1]).

Erstes Kapitel.

Von der Idee und dem Dasein Gottes.

§. 130.

Das Dasein Gottes ein Glaubensartikel.

Daß Gott existirt und nothwendig durch sich selbst existirt, ist Glaubensartikel, und zwar der erste und fundamentalste Glaubensartikel, und wird daher von jedem Gläubigen mit übernatürlichem Glauben und göttlicher Glaubensgewißheit geglaubt.

I. Alle Glaubensbekenntnisse beginnen mit dem *Credo in Deum*. Wenn man, obwohl mit Unrecht, einwenden wollte, daß sich dieses Wort der Glaubensbekenntnisse nicht auf die Existenz Gottes, sondern auf Gott den Vater, also auf das Geheimniß der Trinität beziehe, so hat das erste Decret des Vaticanischen Concils jedem Zweifel in dieser Beziehung ein Ende gemacht, indem es erklärt: Die heilige katholische und apostolische römische Kirche glaubt und bekennt, daß Ein wahrer und lebendiger Gott ist, der Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermeßlich, unbegreiflich, an Erkenntniß und Willen und jeglicher Vollkommenheit unendlich; der, weil er Eine, einzeln für sich bestehende, durchaus einfache und unveränderliche geistige Substanz ist, als von der Welt wirklich und wesenhaft verschieden, als in und aus

1) Wir wählen diesen Titel, weil er populär ist und jedes Mißverständniß ausschließt. Sehr üblich ist der Titel: *De Deo uno;* oder *De Deo uno secundum essentiam* oder *naturam.*

sich selbst unendlich selig, und über Alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben bekannt werden muß[1]). Demgemäß belegt sodann das Concil die Leugnung dieses Gottes, insbesondere den Materialismus und Pantheismus in allen seinen verschiedenen Formen, mit dem Anathem[2]).

Die angeführte Vaticanische Declaration hat vor Allem den Zweck, den verschiedenen Formen des modernen Atheismus, insbesondere dem Materialismus und Pantheismus gegenüber, gerade das Dasein und Wesen Gottes feierlich auszusprechen Wenn das Concil dabei eine ausführliche Beschreibung vom Wesen und den Eigenschaften Gottes gibt, so geschieht es zunächst zu dem Zwecke, um allen Täuschungen einer falschen Philosophie und Theologie gegenüber zu erklären, was der Gott ist, dessen Dasein die Kirche glaubt und bekennt, namentlich um dadurch die darauffolgende Verwerfung des Pantheismus in seinen verschiedenen Formen zu begründen und klar zu stellen, daß das sogenannte absolute Wesen des Pantheismus mit dem wahren und lebendigen Gotte, von dem das Concil als von einer Glaubens- und einer Vernunft-Wahrheit redet, Nichts gemein hat. Obwohl daher unsere Stelle auch für die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes von hoher Bedeutung ist und einige der angeführten göttlichen Eigenschaften mit besonderer Rücksicht auf das Schöpfungsdogma und gewisse moderne Irrthümer bezüglich desselben hervorgehoben sind, so bleibt doch der erste und Hauptzweck unserer Stelle, das Dasein Gottes zu declariren und gegen alle Täuschungen und Zweideutigkeiten zu schützen, welche mit dem Worte Gott und Gottheit namentlich von den Pantheisten getrieben werden[3]).

Das Dasein dieses wahren Gottes ist, wie das Vaticanum gleichfalls definirt und wir im Folgenden betrachten, auch eine Vernunftwahrheit und als solche die erste und nothwendigste Voraussetzung des Glaubens, das wesentlichste *praeambulum fidei*. Das

---

1) Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum coeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu et voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una, singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. *Vatic. Decr. de fide.* cap. 1.

2) *Can.* 1—4.

3) S. unten §. 132.

hindert aber, wie wir in der Lehre vom Glauben gezeigt haben[1]), keineswegs, daß diese selbige Wahrheit zugleich Gegenstand des übernatürlichen Glaubens sei — und gerade dieses ist es zunächst, was hier an der Spitze der speciellen Glaubenslehre mit allem Nachdruck hervorgehoben werden muß. Die Wahrheit unserer These ergibt sich denn auch mit voller Klarheit aus Schrift und Ueberlieferung, wie aus der Natur der Sache.

Die heilige Schrift beginnt mit den Worten: *Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde*, wodurch Gott als der ewig aus und durch sich selbst Seiende und als die absolute Ursache aller Dinge bezeichnet ist. Alle in der heiligen Schrift ausgesprochenen religiösen Wahrheiten sind aber *Glaubenswahrheiten*. Dieses muß vor Allem von dieser im ersten Vers der Genesis enthaltenen Fundamentalwahrheit festgehalten werden, auf der alle Wahrheiten des Glaubens beruhen. Dasselbe spricht auch, wenngleich mit besonderer Beziehung auf den Logos, der *Prolog des Johannesevangeliums*[2]) aus. Das Gesagte empfängt seine Bestätigung und volle Beleuchtung durch die erste Offenbarung Gottes an *Moses*, worin er sich als den *absolut Seienden* bezeichnet[3]). Hierdurch ist nicht nur die Existenz Gottes ausgesprochen, sondern auch *das Sein als das Wesen Gottes* und somit als *absolut nothwendig* bezeichnet[4]). Daß aber Gott als der *absolut Seiende* oder *Jehovah* prinzipaler Gegenstand des göttlichen Glaubens der Kirche des alten und deßhalb auch des neuen Bundes ist, bedarf keines Beweises. Nicht minder einleuchtend ist es, daß alle von den Eigenschaften[5]) und Werken Gottes handelnden Offenbarungen, mögen nun die betreffenden Wahrheiten übernatürliche Geheimnisse sein oder nicht, die Wahrheit der *Existenz* Gottes bezeugen, weil voraussetzen und einschließen, so gewiß nicht subjektive idealistische Träume, sondern objektive reale Wahrheiten den Gegenstand und Inhalt der Offenbarung bilden.

Wenn daher auch die Worte Christi: *Ihr glaubet an Gott, glaubet auch an mich*[6]) vorzüglich das Glaubensgeheimniß des Vaters und Sohnes betreffen, so ist darin dennoch auch, dem natür-

---

1) Bd. 1. §. 57, S. 608 ff.

2) In principio erat... Omnia per ipsum facta sunt; et sine ipso factum est nihil, quod factum est. *Joan.* 1, 1 & 3.

3) Ego sum qui sum . . . Qui est, misit me ad vos. *Exod.* 3, 14.

4) Darüber ausführlicher unten in der Lehre vom Wesen Gottes.

5) Insbesondere von der *Ewigkeit* und *Unveränderlichkeit*.

7) Creditis in Deum, et in me credite *Joan.* 14, 1. Die griechische Lesart: πιστεύετε εἰς τὸν θεὸν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε, ändert am Sinne nichts.

lichen Wortsinne gemäß, das Dasein Gottes als Gegenstand des Glaubens angezeigt. Mit besonderer Klarheit ist dieses aber in den Worten des Hebräerbriefes ausgesprochen: Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen: Denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist, und daß er die, welche ihn suchen, belohne[1]). Es ist in dieser Stelle vom übernatürlichen Glauben die Rede, der eine Gewißheit von dem ist, was man nicht sieht[2]), und der uns Gott wohlgefällig macht, d. h. der die Wurzel unserer Rechtfertigung und dessen Mittelpunkt unser Erlöser ist[3]). Gerade das will ja der Apostel durch das ganze Kapitel zeigen, daß alle Gerechten des alten Bundes durch diesen Glauben das Heil erlangten; wie er dieses auch an der angegebenen Stelle speciell an Henoch nachweist. Henoch ist nach dem Zeugniß Gottes selig geworden[4]), lautet die Demonstration des Apostels; nun kann aber Niemand selig werden, als durch den Glauben: also hat Henoch den seligmachenden Glauben gehabt. Eben dieser Glaube aber wird bezeichnet als der Glaube, daß Gott ist; daran schließt sich als Zweites der Glaube, daß Gott ein Vergelter Derer sei, die ihn suchen, worin die übernatürliche Heilsordnung oder Gott als der Urheber unseres Heiles eingeschlossen ist. Auch die zuverlässigsten Ausleger sind darin einig, daß in unserer Stelle Gott nicht nur als der Urheber des übernatürlichen Heiles, sondern daß auch sein Dasein als Gegenstand des übernatürlichen Glaubens bezeichnet ist[5]). Auch die heil. Väter[6]) und die Theologen[7]) der Kirche

---

1) Sine fide autem impossibile est placere Deo; credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et inquirentibus se remunerator sit. *Hebr.* 11, 6.

2) *Hebr.* 11, 1.

3) Das erklärt auch das Tridentinum Sess. 6, cap. 6 durch seine ausdrückliche Interpretation: De hac dispositione (ad justificationem) scriptum est: Accedentem ad Deum etc.

4) *Hebr.* 11, 5 cf. *Gen.* 4, 25.

5) Dočet (Apostolus), primum credendum de Deo, *quia est*, id est, Deum esse. Quod et in symbolo fidei primum ponitur. Cum enim fides circa Deum resque divinas versetur, hoc utique est, quod omnium primo credendum occurrit, esse Deum. *Estius* i. h. l. Eben so *Corn. a Lapide* i. h. l.

6) Primum omnium crede, quod unus est Deus, qui omnia creavit et consummavit. *Hermae* Pastor, lib. 1, mand. 1. Est enim Deus vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror fide tenemus, sed etiam certa, quamvis adhoc tenuissima, forma cognitionis attingimus. *August.* de lib. urb. 6, 15, nr. 22.

7) Statt aller kann Suarez genügen, der in seinem Commentar zur

haben stets das Dasein Gottes nicht lediglich als eine Vernunftwahrheit, sondern auch als Gegenstand des Glaubens betrachtet. Allerdings waren die meisten Thomisten und vielleicht Thomas selbst der Meinung, daß in Denjenigen, welche die volle Vernunfteinsicht in die Beweise für's Dasein Gottes haben, der Glauben bezüglich des also Gewußten aufgehoben werde und nur bezüglich des Nichtgewußten fortbestehe. Allein wir haben die Unbegründetheit dieser Meinung in der Lehre vom Glauben nachgewiesen[1]) und dürfte heut zu Tage die Verträglichkeit von Glauben und natürlichem Wissen bezüglich desselben Objektes und in demselben Subjekte allgemein anerkannt sein[2]). Dafür spricht auch das unbefangene christliche Bewußtsein und die Natur der Sache. Denn welcher Gläubige ist nicht davon durchdrungen, daß er vor Allem mit der Gnade Gottes an Gottes Dasein glaubt; und welcher christliche Philosoph möchte, wie klar und vollkommen auch sein philosophisches Wissen von Gott sein mag, für dieses sein gebrechliches Wissen die göttliche, von allen Zufälligkeiten menschlichen Denkens und Erkennens unabhängige, Alles überwindende Kraft des übernatürlichen Glaubens an Gottes Dasein hingeben? Es ist auch, wie wir gesehen haben, ganz unmöglich, eine Theilung bezüglich des Gegenstandes des Glaubens vorzunehmen und etwa die Trinität Gottes zu glauben, sein Dasein und Wesen aber nur mit natürlichem Wissen für wahr zu halten. Ja es ist überhaupt kein übernatürlicher Glaube möglich, ohne daß im Glaubensakte selbst, Gottes Dasein und Wahrhaftigkeit mit übernatürlicher Glaubensgewißheit für wahr gehalten wird. Wir haben dieses in der Lehre vom Glaubensgrunde nachgewiesen[3]).

II. Wenn wir somit festhalten müssen, daß der Gläubige von der Existenz Gottes nicht nur eine natürliche Vernunftgewißheit, oder auch einen natürlichen Glauben, sondern die übernatürliche Glaubensgewißheit besitzt, so dürfen wir auf der anderen Seite die we-

---

Summa des heil. Thomas lib. 1, c. 1 an die Spitze der gesammten Gotteslehre die drei dogmatischen Thesen stellt: 1) Dico primo, fide catholica tenendum est Deum esse . . . 2) Secundo dico Deum esse absoluta necessitate, seu esse ens simpliciter necessarium, ita ut existere illi necessario conveniat, de fide est . . . 3) De fide est, Deum habere ex se existentiam non receptam ab alio.

1) Bd. 1, S. 608 ff. Von jener Meinung urtheilt Estius, daß sie mit unserer Stelle im Hebräerbriefe durchaus unverträglich sei. At vero hujusmodi exceptionem praesens Apostoli doctrina nullo modo recipit.

2) Vergl. *Franzelin*, De Deo uno. Thes. IX.

3) Bd. 1, §. 58, S. 624 ff. Auch wenn man der Theorie Lugo's folgt, bleibt die Wahrheit bestehen, daß vom Gläubigen die Existenz Gottes fide divina geglaubt wird. Cf. *Lugo*, De fide. Disput. 2, sect. 2.

sentlichen Unterschiede zwischen diesem übernatürlichen Glauben an das Dasein Gottes und jedem nur natürlichen Fürwahrhalten dieses Daseins nicht übersehen. Der Gläubige glaubt an Gott nicht lediglich als an den Urheber der natürlichen Ordnung; er glaubt an ihn auf Grund der übernatürlichen Offenbarung auch als an den Urheber des übernatürlichen Heiles. Daher ist in diesem seinem Glauben an Gott auch der Glaube an die ganze übernatürliche Ordnung und an Alles, was Gott geoffenbart hat, nothwendig miteingeschlossen. Es ist daher nicht möglich, daß der Gläubige etwa nur das Dasein und die auch der Vernunft erkennbaren Eigenschaften Gottes fide divina für wahr halte, dagegen die übernatürlichen Wahrheiten verwerfe: denn dadurch würde der Glaube selbst zerstört. Insofern umfaßt der Glaube an Gott auch alle übernatürlichen Geheimnisse, wenigstens der Intention des Gläubigen nach und implicite; obwohl es möglich ist, daß ein Gläubiger [1]) von der übernatürlichen Ordnung unverschuldeter Weise keine explicite Kenntniß hat. Insofern ist das Objekt des Glaubens, weil die geoffenbarte Wahrheit als solche, ein specifisch anderes und höheres, als der Gegenstand des nur natürlichen Wissens, indem Gott nicht, wie in diesem, lediglich als Ursache und Endziel der natürlichen, sondern immer und wesentlich zugleich als Urheber der übernatürlichen Ordnung und als unser übernatürliches Endziel Gegenstand des Glaubens ist. Allein eben so gewiß ist in diesem übernatürlichen Glauben wesentlich und vor Allem auch die Existenz Gottes und überhaupt die natürliche Ordnung, so weit sie die Voraussetzung und Grundlage der übernatürlichen Ordnung bildet, eingeschlossen.

§. 131.

Das Dasein Gottes auch eine natürlich erkennbare und gewisse Wahrheit.

Denselben wahren und lebendigen Gott, den Urheber und das Endziel aller Dinge, den wir glauben, können wir auch durch die natürliche Vernunft aus den Geschöpfen mit vernünftiger Gewißheit erkennen [2]).

---

1) Namentlich gilt dieses von den Gläubigen des alten Bundes.

2) Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse. *Vatic. De fide cath. Cap. 2.*

Auch diese Wahrheit ist katholisches Dogma und die Leugnung derselben daher nicht nur ein vernunftwidriger, sondern auch ein häretischer Irrthum[1]).

So falsch es demnach wäre das Dasein Gottes nicht als Gegenstand des übernatürlichen Glaubens, sondern lediglich als eine Voraussetzung desselben zu betrachten; eben so falsch und in einer gewissen Beziehung viel verderblicher ist es, das Dasein Gottes lediglich als Gegenstand des Glaubens anzusehen, dagegen zu leugnen, daß wir von Gott und seinem Dasein eine natürliche vernünftige Erkenntniß und Gewißheit haben können. Denn wer die natürliche Erkenntniß und Gewißheit Gottes leugnet, zerstört auch die wesentliche natürliche Voraussetzung des Glaubens und damit den Glauben selbst[2]).

Diese Wahrheit im Allgemeinen haben wir in der Lehre von den Praeambula fidei erörtert und bewiesen[3]). Hier beschäftigen wir uns nur mehr mit der Art und Weise, wie wir zur natürlichen Erkenntniß und Gewißheit von Gott und seinem Dasein gelangen. Erst durch die Beantwortung dieser Frage werden die zahlreichen Irrthümer, die besonders unsere Zeit bezüglich der natürlichen Gotteserkenntniß ausgeboren hat, vollständig überwunden und wird die ihnen gegenüberstehende katholische und vernünftige Wahrheit allseitig beleuchtet.

Bevor wir jedoch dazu übergehen, ist es zweckmäßig, schon an dieser Stelle die das Dasein des wahren Gottes leugnenden Irrthümer oder den Atheismus in's Auge zu fassen.

§. 132.

Begriff, Möglichkeit und Wirklichkeit des Atheismus.

I. Eine jede Lehre, welche die Existenz des von der Welt wesenhaft verschiedenen Gottes leugnet, ist atheistisch.

---

1) Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse; anathema sit. *L. c. II, can. 1.*

2) Damit leugnen wir nicht, daß der Glaube in Jemand fortbestehen kann, der aus unverschuldetem Irrthum eine falsche Meinung bezüglich der vernünftigen Erkennbarkeit und Erweisbarkeit Gottes hat. Freilich ist seit dem Vaticanum bei einem einigermaßen Unterrichteten ein unverschuldeter Irrthum bezüglich dieses Punktes kaum begreiflich.

3) Bd. 1, §. 19—28.

Atheistisch sind also alle Lehren, welche behaupten, daß außer der Welt Nichts existire. Dabei ist einerlei, wie man das Wesen der Welt construirt; ob in Weise des Materialismus als ein Product materieller Stoffe und Kräfte, ob in Weise des Pantheismus als eine Entfaltung Eines in der Welt sich verwirklichenden Urwesens, mag man ferner den Pantheismus realistisch oder idealistisch fassen. Die Anerkennung, daß von Ewigkeit ein durch sich selbst seiendes Wesen und ein Urgrund aller Dinge sei, schließt also den Atheismus keineswegs aus. Daß irgend Etwas ewig und durch sich selbst ist, hat noch kein Atheist geleugnet; worauf es ankommt ist die Erkenntniß und Anerkenntniß, daß dieses ewige und durch sich selbst seiende Wesen von der Welt substantiell verschieden ist. Es wird auch der atheistische Charakter eines Systems dadurch nicht aufgehoben, daß es den Namen Gottes beibehält, wenn es dessen Wesen und Wirklichkeit leugnet. Das gilt namentlich von jenem atheistischen Idealismus, der Gott nicht als ein wirkliches Wesen, sondern lediglich als eine Idee des menschlichen Geistes, in specie als das Ideal der Vollkommenheit betrachtet wissen will, das uns als das nie vollkommen realisirte Ziel des Strebens vorschwebt[1]).

Der Pantheismus und der Materialismus sind daher wesentlich Atheismus und jeder Atheismus ist der Natur der Sache nach entweder pantheistisch oder materialistisch. Auch ist zwischen Pantheis-

---

1) Diese Auffassung liegt ganz im Systeme Kant's, dem Gott lediglich eine Vernunftidee ist, von der die theoretische Vernunft nicht wissen kann, ob ihr eine Realität außer ihr entspricht. Daran ändert auch der im Postulate der praktischen Vernunft gegebene Nothbehelf nichts. Als rein subjektives Ideal faßt auch Fichte seinen Gott; er ist ihm nichts Anderes, als die Idee der sittlichen Weltordnung. Dieses Gottideal läßt sich auch auf's Beste mit dem Pantheismus vereinigen; selbst ein Materialist kann diesen Gott sich gefallen lassen und ihn als die höchste Blüthe der lebendigen Materie betrachten. So reden auch französische Positivisten, wie Renan, gar erbaulich und rührend von Gott. So erklärt ein alter französischer Adepte der deutschen, in specie Hegel'schen Philosophie und nunmehriger Positivist, Vacherot (La Religion expliquée par la Psychologie und La Métaphysique et la science), nachdem er gar entrüstet gegen den Materialismus gethan, Gott für das lediglich im menschlichen Geiste bestehende Ideal des Wahren, Guten und Schönen. Vergl. hierüber die treffenden Artikel: La métaphysique athée au XIX siècle und La religion d'un sophiste in der Löwener Revue catholique v. 1870 und 1877. Es ließe sich leicht zeigen, daß nicht wenigen vermeintlich frommen Aussprüchen deutscher Classiker ähnliche Anschauungen zu Grunde liegen.

mus und Materialismus in sofern kein wesentlicher Unterschied, als beide die Welt als das allein wirklich Seiende betrachten und nur in der Art und Weise, wie sie das Wesen der Welt und die Weise ihrer Entwickelung darstellen, ist ein Unterschied[1]). In unserer Zeit hat man vielfach zur Bezeichnung, beziehungsweise zur Verhüllung, sowohl des pantheistischen, als des materialistischen Atheismus den Namen Monismus gewählt. Dieser Name will nach der Absicht der Meisten, welche ihn gebrauchen, ausdrücken, daß Gott und Welt Ein Wesen seien und daß es einen von der Welt wesenhaft verschiedenen Gott, wie auch fernerhin einen substantialen Unterschied zwischen Geist und Materie, nicht gebe.

Im Gegensatz zum Monismus pflegt man dann eine jede Lehre als Dualismus zu bezeichen, welche den substantialen Unterschied von Gott und Welt und fernerhin von Geist und Materie festhält.

In diesem modernen Sprachgebrauch verbergen sich mannigfache Begriffsverwirrungen und Täuschungen. Von jeher hat nämlich die katholische Wissenschaft durch den Ausdruck Dualismus, diesen Namen auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt angewendet, eine falsche Lehre bezeichnet, nämlich die Lehre von zwei ewigen Prinzipien alles Seins[2]), so wie auch die Lehre, daß Gott und die Welt einander irgendwie gegenseitig bedingende Correlate seien[3]). Diesem falschen Dualismus gegenüber — der immer wieder consequenter Weise zu Pantheismus hinführt, indem die beiden Faktoren alles Seienden auf Ein Urprincip reducirt und als nothwendige und wesentliche Mo-

---

1) Das gibt auch das Vaticanum zu erkennen, indem es *Decr. de fide* cap. 1 das Bekenntniß Gottes einfach der Leugnung Gottes gegenüber stellt, in den canones aber zuerst die Gottesleugnung im Allgemeinen und hierauf den Materialismus und Pantheismus als die beiden Species des Atheismus verwirft. Es wäre allerdings neben dem Materialismus und Pantheismus noch ein drittes System möglich, nämlich ein atheistischer Spiritualismus, der neben der Materie substantiell von ihr verschiedene Geister, oder auch nur Geister annähme, wie jenes in dem modernen Spiritismus zum Theil der Fall zu sein scheint. Jedoch verdient ein solches polydämonistisches System vor der Hand keine weitere Berücksichtigung.

2) Gott und Materie, oder auch ein gutes und böses Prinzip, ein guter und böser Gott.

3) Dahin gehört auch, trotz aller Beschränkung, der Günther'sche Dualismus, dem die Welt die zwar geschaffene, aber nothwendige Contraposition Gottes ist. Vergl. die Schöpfungslehre. Der falsche psychologische Dualismus kommt hier nicht in Betracht.

mente desselben gefaßt werden — lehrt die Wahrheit nur Ein Prinzip alles Seins, nämlich Gott, von dem alles contingente Sein absolut abhängig ist. Insofern könnte man die wahre Lehre in einem zulässigen und richtigen Sinne, wie es von Einigen geschehen ist[1]), als Monismus bezeichnen, um dadurch die Einheit Gottes des höchsten Principes alles Seins und die Einheit der Welt durch Gott, ihre schöpferische Ursache, auszudrücken. Allein da das Wort Monismus mit Vorliebe zur Verschleierung atheistischer Lehren gebraucht wird, so wird er von Christen besser gemieden.

An sich schließt eine vollkommen richtige Erkenntniß Gottes wesentlich auch eine vollkommen richtige Erkenntniß der Schöpfung in sich, und enthält umgekehrt jede unrichtige Meinung bezüglich der Schöpfung irgendwie eine Fälschung der Gottesidee. Deßhalb darf man aber nicht eine jede Lehre, der die richtige Erkenntniß der Schöpfung fehlt, wenn sie nur den überweltlichen Gott festhält, als atheistisch bezeichnen. Nie hat man daher Plato oder Aristoteles, trotz ihrer Irrthümer bezüglich der Schöpfung, als Atheisten angesehen. Aehnliches ist auch einigermaßen von solchen emanatistischen und semipantheistischen Lehren zu sagen, welche zwar in ihren Consequenzen zur Zerstörung der wahren Gottesidee führen, aber dennoch in irgend einer Weise die Ueberweltlichkeit Gottes festhalten wollen. Obwohl ferner der Polytheismus die Idee Gottes fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt und insofern von den Vätern nicht selten dem Atheismus gleichgestellt wird[2]), und mit ebenso viel Recht als pantheistisch bezeichnet werden kann, so wird dennoch auch er nicht dem eigentlichen Atheismus beigezählt, weil auch in den äußersten Verirrungen des Polytheismus immer noch das natürliche Gottesbewußtsein sich geltend macht und die Abhängigkeit des Menschen von Gott durch irgend welche religiöse Gesinnung sich bethätigt.

Freilich suchten auch pantheistische Systeme einen religiösen Schein um sich zu verbreiten, religiöse Gefühle irre zu führen und in täuschender Weise zu befriedigen[3]). Das kann uns aber nicht

1) Vergl. z. B. das verdienstvolle Werk: Der Darvinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's von Dr. Otto Wigand, Prof. der Botanik in Marburg. Bd. 2, S. 345 ff. (Braunschweig bei Vieweg 1876.)

2) Vergl. unten von der Einheit Gottes.

3) Im höchsten Maße ist dieses bei dem „frommen" Spinoza der Fall, auf dessen Grundanschauungen Schleiermacher sein System der christlichen Theologie als der Theorie des frommen Selbstbewußtseins gründete.

bestimmen, sie ähnlich, wie die armen Heiden, von der Beschuldigung des Atheismus frei zu sprechen; im Gegentheil haben wir allen Grund, diese Täuschungen zu zerstören und den specifisch atheistischen Charakter des Pantheismus an's Licht zu stellen. Selbst Materialisten und Positivisten, unfähig sich der menschlichen Natur gänzlich zu entäußern, spielen zuweilen noch mit religiösen Worten und Gefühlen[1]); allein das ändert an dem atheistischen Charakter ihres Systems Nichts, wenn auch jene in einem ganz eminenten Sinne Atheisten genannt werden, welche offen und klar Alles, was Gott genannt wird[2]), negiren.

Eine jede falsche Erkenntnißtheorie führt zu falschen metaphysischen Resultaten, wie umgekehrt falsche Erkenntnißtheorien auf falsche metaphysische Anschauungen sich gründen. In sofern kann man sagen, daß gewisse Erkenntnißtheorien materialistisch, pantheistisch, atheistisch seien. Der Sensualismus, der keine andere als eine sinnliche Erkenntniß zuläßt, hat consequenter Weise den Materialismus zur Voraussetzung und Folge. Aehnliches gilt von dem Positivismus, der Alles, was Wesen und Ursache heißt, für unerkennbar, ja für chimärisch erklärt[3]). Der Skepticismus, der jede Gewißheit läugnet, negirt auch jede vernünftige Gewißheit von Gottes Dasein und zerstört damit auch die Voraussetzung des Glaubens[4]). Der Kantische Criticismus, der wie überhaupt den Erkenntnissen der theoretischen Vernunft, so auch den drei Vernunftideen, Seele, Welt, Gott, jede Objektivität abspricht und nur eine Annahme Gottes als Postulat der praktischen Vernunft zuläßt, zerstört die vernünftige und objektive Gotteserkenntniß und führt in sofern consequenter Weise zu Atheismus. Ebenso führt der aus dem Criticismus hervorgegangene Idealismus in all seinen Formen zum Pantheismus und insofern zum Atheismus. Und wiederum enthält der Ontologismus specifisch pantheistische Elemente[5]). Weil aber diese und andere falsche Systeme solche Consequenzen haben, so kann man deßhalb nicht ohne Weiteres sagen, daß alle Urheber und Anhänger solcher falschen Erkenntnißtheorien dieser Consequenzen schuldig seien, wenn sie dieselben auch nicht förmlich ziehen, ja obgleich sie im Gegen-

1) Vgl. oben S. 25, Note 1.
2) *2 Thess.* 2, 4.
3) Vgl. Bd. 1, S. 210, Note 1.
4) Vgl. Bd. 1, S. 209.
5) Vgl. Bd. 1, S. 213.

theil, wenn auch wissenschaftlich inconsequent, auf falschem Grunde an dem Bekenntniß des wahren Gottes festhalten[1]).

II. Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir zur Beantwortung der Frage über, ob es Atheisten geben könne und wirklich gebe, die namentlich im vorigen Jahrhundert von verschiedenen Standpunkten aus sehr verschieden beantwortet wurde[2]).

Es ist die Frage, ob es atheistische Systeme, von der Frage, ob es atheistische Menschen gebe, wohl zu unterscheiden; daß es atheistische, weil pantheistische und materialistische philosophische Systeme gibt, unterliegt nicht dem mindesten Zweifel und ist unbestritten.

---

1) So war zwar allerdings der Ontologist Gioberti, wenigstens in seiner letzten Periode, dem Pantheismus verfallen; aber wie kann man vernünftiger Weise eine ähnliche Beschuldigung gegen Malebranche oder Thomassin erheben, wie dieses Hardouin in seinem Buche *Athei detecti* gethan hat, wo er auch Carteſius, Paſcal, Arnauld, Nicole u. ſ. w. den Atheisten beizählt. Mit Recht tadelt Perrone (Praelect. Theol., De Deo pars 1, cap. 1. Ed. Lovan. Vol. 2. p. 4, N. 2) solche Consequenzmacherei und Uebertreibung, wenngleich es gerechtfertigt ist, auf solche Consequenzen hinzuweisen; nur muß man auch die glückliche Inconsequenz der betreffenden Autoren anerkennen.

2) Vergl. Perrone a. a. O. und den von ihm angeführten *Brenna*, De generis humani consensu in agnoscenda Divinitate, 2. Vol. Florent. 1773 & *Feller*, Catéchisme philosophique art. Athée. Ueber die deßfallsigen Controversen zwischen Bayle und Tournemin u. A. ſ. Werner, Geſch. der apolog. und polem. Literat. Bd. 5, S. 64 ff. Um den moralischen Gottesbeweis aus dem Consens des Menschengeschlechtes um so wirksamer zu machen, haben Manche das Dasein von Atheisten schlechthin geleugnet oder deren Zahl über Gebühr verringert. Auf der anderen Seite haben die Skeptiker und Feinde der Religion die Zahl der Atheisten als überaus groß darzustellen gesucht und haben eine Menge Schriftsteller mit Unrecht den Atheisten beigezählt. In denselben Fehler sind aber auch in ihrem Eifer, Irrthümer zur Absurdität des Atheismus hinzuführen und die Wahrheit gegen gefährliche Systeme zu schützen, manche Vertheidiger der Religion gefallen, z. B. Hardouin, (ſ. d. vorhergehende Note). Auch Paſcal stellt die Zahl der Atheisten als außerordentlich groß dar. Il faut, que vous sachiez, que la grande heresie du monde n'est plus le Lutheranisme ou le Calvinisme, que c'est l'Atheisme, et qu'il y a toutes sortes d'athées, de bonne fois, de mauvaise foi, de déterminés, de vacillans, de tentés. (Lettre 25.) Hierin ist Wahrheit mit Uebertreibung und Irrthum vermischt. Es ist wahr, daß insofern der Atheismus als die letzte Häresie bezeichnet werden kann, als der Abfall von der christlichen und katholischen Wahrheit, wie auch die Erfahrung unseres Zeitalters lehrt, in seinen Consequenzen bis zum Atheismus herabsinkt. Aber eben so gewiß ist, daß Vernunft und Gewissen allezeit dem Atheismus sich entgegensetzen, daher immer nur Wenige und auch diese nicht ohne inneren Widerspruch zu demselben fortschreiten.

Etwas Anderes aber ist die Frage, ob es wirklich atheistische Menschen geben könne und wirklich gebe.

Da die Erkenntniß Gottes einem jeden Menschen von Natur nicht nur möglich, sondern auch leicht und naheliegend und in sofern, wie wir unten sehen werden, angeboren ist, so kann es keinen Menschen geben, der ohne jegliches Gottesbewußtsein wäre und der vernünftiger Weise und ohne sittliche Verschuldung Gott leugnen oder auch nur bezweifeln könnte. In sofern gibt es von Natur keine Atheisten.

Auf der anderen Seite aber kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß es Menschen geben kann und wirklich gibt, welche aus eigener und aus fremder Schuld mit mehr oder weniger Verblendung Gott nicht nur äußerlich und mit Worten, sondern auch innerlich und in ihrem Herzen bezweifeln oder völlig leugnen. In sofern gibt es nicht etwa nur praktische Atheisten, d. h. Solche, welche leben, als ob kein Gott wäre, was allgemein zugestanden ist, sondern auch theoretische Atheisten.

Wenn die heilige Schrift sagt: Der Thor spricht in seinem Herzen: es ist kein Gott[1]); so bezeichnet sie dadurch einestheils den Gottesleugner als einen unvernünftigen und gottlosen[2]) Menschen; aber sie spricht auch aus, daß seine Gottesleugnung nicht nur eine praktische sei und in seinem gottlosen Leben bestehe[3]), sondern daß er auch in seinem Innern, also theoretisch Gott leugnet, theils zur Rechtfertigung, theils in Folge seines sündhaften Lebens[4]). Aber auch das liegt zu Tage, daß der Thor, indem er Gott leugnet, zu erkennen gibt, daß auch ihm die Idee Gottes nicht fehlt, und daß er wohl weiß, was Andere sich unter dem Namen Gottes denken.

Allerdings machen jene Stellen der heiligen Schrift, namentlich des Buches der Weisheit und des Römerbriefes, welche sagen, daß die Heiden und insbesondere die heidnischen Weisen unent-

---

1) Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus. *Ps. 13*, 1 & Ps. 52, 1.

2) Denn beides liegt nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift in dem Worte: Thor.

3) Davon reden die folgenden Verse: Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt in studiis suis, etc.

4) Davon, daß das sittliche Verderben Grund und Folge der Gottesleugnung ist, sagt Augustin Enarr. in Ps. 52, nr. 3. Primo vide illos corruptos, ut possint dicere in corde suo: Non est Deus . . . Audi illos corruptos. Dixerunt enim apud se non recte cogitantes; coepit corruptio a mala fide, inde itur in turpes mores, inde in acerrimas indignitates; gradus isti sunt.

schuldbar seien, wenn sie den wahren Gott nicht erkannten[1]), den Heiden zunächst nicht eigentlich Atheismus, sondern den Polytheismus zum Vorwurf. Allein jedenfalls ist der Atheismus in diesen Stellen nicht ausgeschlossen, vielmehr in sofern eingeschlossen, als sehr deutlich auch auf die materialistischen und pantheistischen Lehren heidnischer Philosophen hingedeutet ist. Wenn insbesondere der Apostel sagt, daß Gott die Heiden zur gerechten Strafe ihres Abfalles von ihm, ihrer selbst verschuldeten Verderbniß überlassen habe, so gilt das nicht lediglich von der sittlichen Corruption, von der zunächst die Rede ist, sondern auch von der intellectuellen Verderbniß, in welcher ihre Gedanken nichtig, ihr Innerstes verfinstert und sie selbst im Dünkel ihrer Weisheit zu Thoren wurden[2]). Der Thor aber spricht in seinem Herzen: Es ist kein Gott. Unter jenen frivolen und materialistischen Leugnern der Seele und der Unsterblichkeit, von welchen das Buch der Weisheit spricht[3]) und in deren Reden die Lehren eines Epikur und Demokrit wiederklingen, haben wir ohne Zweifel jüdische Ungläubige zu verstehen. Förmliche Gotteslängnung wird ihnen zwar nicht unmittelbar zum Vorwurfe gemacht, liegt aber offenbar ganz im Geist und in der Consequenz ihrer Lehren.

Daß in der Zeit des Antichrist ein weitverbreiteter Atheismus herrschen wird, allerdings in Verbindung mit Menschenvergötterung und dämonischem Cultus, kann nach den Andeutungen der heiligen Schrift[4]) und der Auslegung der Väter und Theologen kaum bezweifelt werden.

Daß je zu Zeiten atheistische Lehren nicht nur von einzelnen Pseudo-Philosophen ausgingen, sondern auch sich weiter verbreiteten und Manche irre führten, ist Thatsache, die bezüglich unserer Zeit insbesondere durch die Kirche selbst auf dem Vaticanischen Concile[5]) constatirt wurde.

III. Der Möglichkeitsgrund der Nichterkenntniß und der Leugnung Gottes liegt einestheils darin, daß Gott nicht mit unmittelbarer Evidenz der menschlichen Vernunft einleuchtet und sie inso-

1) *Sap.* 13. *Rom.* 1 & 2. Vgl. Bd. 1, §. 20, wo wir diese Stellen besprochen haben.

2) Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt. *Rom.* 1, 21. 22.

3) *Sap.* 2.

4) 2 Thess. 2, 3—5.

5) Decr. de fide. Prooem. s. unten S. 33, Note 4.

fern nicht zur Anerkennung desselben genöthigt ist[1]), anderntheils in der Freiheit und Defectibilität des Menschen. Würden wir, wie die Seligen Gott schauen, oder wären wir in anderer Weise, wie die Verlorenen, die glauben und zittern[2]), genöthigt, Gott für wahr zu halten, obwohl wir ihn nicht schauen; so könnte von einer Nichterkenntniß und von einer innerlichen Leugnung Gottes nicht die Rede sein. So aber, da wir weder Gott schauen, noch gezwungen sind zu glauben und richtig zu denken, kann der Mensch hier auf Erden, ungeachtet seiner Fähigkeit Gott zu erkennen und obwohl seine gottähnliche Natur ihn zur Erkenntniß Gottes hinzieht, auch ungeachtet der Einflüsse der übernatürlichen Gnade, bezüglich Gottes dem Zweifel sich hingeben, zu einer stupiden Unwissenheit herabsinken, zu einer verstockten Leugnung sich verirren.

Gehen wir auf die Gründe dieser äußersten Abirrung des menschlichen Geistes von seiner Bestimmung etwas näher ein, so müssen wir ohne allen Zweifel den ersten Grund davon in dem Abfall vom übernatürlichen Glauben[3]) und in der Sünde erkennen.

Im Stande der ursprünglichen Gnade besaß der Mensch nicht nur den übernatürlichen Glauben und eine übernatürliche Gotteserkenntniß, sondern es war auch seine unverdorbene natürliche Fähigkeit derart wohlgeordnet und von den Täuschungen des Irrthums und den Einflüssen der bösen Begierlichkeit frei, daß er mit höchster Leichtigkeit und Sicherheit nicht nur aus den Werken der Gnade, sondern auch aus dem ungetrübten Spiegel der Natur Gott erkannte[4]).

Und auch dem gefallenen Menschengeschlechte blieb die Ueberlieferung sowohl des Glaubens, als der gesunden Vernunft[5]). Ueberdieß nahm sich die Offenbarung und Gnade sofort der Menschheit wieder an[6]). Allein je mehr das Verderben mit Gottes Zu-

---

1) Daher beweist der heil. Thomas gerade aus der Ps. 13, 1 bezeugten Thatsache der Gottesleugnung, daß Gottes Dasein für uns nicht unmittelbar evident, per se notum quoad nos ist. *S. Th.* 1, q. 2, a. 1. Sed contra.

2) *Jacob.* 2, 19.

3) Zu Ps. 87, 13 *Numquid cognoscentur in tenebris mirabilia*, sagt Augustin: *Infideles* enim significantur nomine tenebrarum . . . Potest namque anima infidelis usque ad tantas tenebras pervenire, ut dicat stultus in corde suo: *Non est Deus.* Enarr. in Ps. 87, nr. 12.

4) Siehe unten die Lehre vom Urstande.

5) Vgl. Bd. 1, S. 217, wo wir das Wahre am Traditionalismus von den Irrthümern dieses Systems unterschieden haben.

6) Vgl. Bd. 1, S. 255 ff.

lassung und als nächste Strafe des Abfalls und der fortgesetzten Frevel sich entwickelte, um so mehr trat nicht nur Unglaube und Irrglaube bezüglich der geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch Verirrung und Verfinsterung der natürlichen Vernunft unter den Menschen ein. So viel wir aus der heiligen Schrift und der Geschichte wissen, war praktische Gottlosigkeit[1]) der erste, Verfälschung der wahren Gotteserkenntniß bis zur Vielgötterei und zum Götzendienst der zweite Schritt[2]); der letzte Schritt zum Atheismus scheint zuerst unter den Heiden aus Sittenverderbniß und falscher Wissenschaft entsprungen zu sein und von da aus auch theilweise einzelne Israeliten angesteckt zu haben[3]).

Aehnlich verhält es sich mit der Genesis des Atheismus in christlichen Völkern. Bei Christen geht der Verdunkelung des Lichtes der Vernunft bis zum Atheismus stets das selbstverschuldete Erlöschen des Glaubenslichtes voraus. Immer wohl gab es in der Kirche einzelne Ungläubige, die auf verschiedenen Wegen bis zur Thorheit der Gottesleugnung herabsanken. Eine größere Verbreitung und stärkere Herrschaft solcher Gesinnung trat aber erst ein, wo ein allgemeinerer und länger dauernder Abfall von Glauben und Kirche, in Verbindung mit der Entartung einer falschen Cultur, in christlichen Völkern eingetreten war[4]), sei es in förmlicher und andauernder Lostrennung von der Kirche[5]), sei es in weithin herrschen-

1) So vor der Sündfluth.

2) So seit dem Thurmbau zu Babel.

3) S. oben S. 31, Note 3.

4) Davon spricht das Vaticanum an der bereits angeführten Stelle folgendermaßen: Tum nata est et late nimis per orbem vagata illa rationalismi seu naturalismi doctrina, quae religioni christianae utpote supernaturali instituto per omnia adversans, summo studio molitur, ut Christo, qui solus Dominus et Salvator noster est, a mentibus hominum, a vita et moribus populorum excluso, merae quod vocant rationis vel naturae regnum stabiliatur. Relicta autem projectaque christiana religione, negato vero Deo et Christo ejus, prolapsa tandem est multorum mens in pantheismi, materialismi, atheismi barathrum, ut jam ipsam rationalem naturam, omnemque justi rectique normam negantes, ima humanae societatis fundamenta diruere connitantur. *Decr. de fide, prooem.*

5) Wie wir dieses in dem Protestantismus vor Augen haben, in dessen Schooß der rationalistische Unglaube seit mehr als einem Jahrhundert die Oberhand erlangt und nunmehr in der von ihm hervorgebrachten und beeinflußten Wissenschaft, zum Theile aber auch in den Gesinnungen der gebildeten und ungebildeten Klassen vielfach zu einer Negation aller höheren Wahrheit fortgeschritten ist, wozu sich in der Weltgeschichte schwerlich ein Seitenstück finden dürfte. Das letzte Buch des David Strauß „Der alte und der neue

dem Unglauben ohne äußere Trennung[1]). Die besonderen Ursachen des Atheismus sind dieselben, welche überhaupt der Unwissenheit, dem Unglauben, dem Wahn und Irrthum zu Grunde liegen.

Eine Ursache ist Sinnlichkeit und Rohheit. In Sinnlichkeit und Rohheit versunkene Menschen können dahin kommen, daß sie sich zur Erkenntniß des wahren Gottes, der ein Geist ist und geistig erkannt werden muß, nicht erheben. Bei heidnischen Völkern pflegen Solche noch den Götzen zu dienen, unter christlichen Völkern mannigfaltigem Aberglauben zu huldigen. Wenn sie aber in Zeiten weit verbreiteten Unglaubens und einer falschen Aufklärung leben, so liegt ihnen näher, alles Uebersinnliche zu leugnen und materialistischem Atheismus zu huldigen, selbst ohne darin unterrichtet zu sein. Wenn aber noch eine äußerliche Scheinbildung, die Autorität höher gebildeter Führer und die Macht heftiger Parteileidenschaften hinzukommt, so kann ein förmlich ausgebildeter Atheismus in größere Massen eindringen.

Glaube" ist ein Beleg dafür. Einen anderen Beleg möge uns ein gottgläubiger protestantischer Naturforscher der Gegenwart liefern. In seinem bereits angeführten vortrefflichen Buche gegen den Darwinismus erklärt Wigand, daß „der Atheismus wissenschaftlich überwunden sei". Nachdem er dies in kurzen Zügen gezeigt, fährt er aber fort: „Ganz äußerlich angesehen nimmt sich freilich das Auftreten des Atheismus mit seinen kühnen Proclamationen nichts weniger, denn als ein Rückzug aus. Im Gegentheil scheint diese Weltansicht in der Menschheit extensiv den Sieg davon zu tragen. Von Tag zu Tag fallen ihr nicht nur die Massen, sondern auch die Herrschaft in Staat und Gesellschaft zu. Wohl die physische Macht hat der Atheismus auf seiner Seite, auch die Majorität." Weiter sagt er, „daß auch die Mehrzahl der Männer, welche auf anderen Gebieten durch hohe Geistesbildung, umfassendes Wissen, scharfes Urtheil und ideale Interessen hervorragen, laut oder im Stillen dem offenen oder verhüllten Atheismus zu huldigen scheinen". Welchen Umfang der Atheismus, oder wie man dort sagt, Nihilismus unter den russischen Schismatikern erlangt hat, ist uns nur zum Theile bekannt.

6) So in dem voltairianischen und revolutionären Frankreich, worüber Dupanloup in seiner Schrift L'atheisme et le peril social und in seiner neuesten Brochüre: Où allons nous? ein helles Licht verbreitet hat. Auch das revolutionäre Italien und das liberale Belgien weist ähnliche Erscheinungen auf. Hier darf aber der evidente Unterschied zwischen katholischen und protestantischen Ländern nicht übersehen werden. Dort steht den Ungläubigen und Gottesläugnern der gesunde, volle lebendige Glaube des Volkes gegenüber, was hier nicht der Fall ist. Dort ist die Negation eine akute, hier eine chronische Krankheit. Dort ist zwischen dem Unglauben und der Kirche eine absolute Kluft, hier reicht Unglaube und falsche Wissenschaft bis in das Innerste des protestantischen Kirchenwesens hinein und konnte der Pantheist Schleiermacher fast die Stellung eines Kirchenvaters einnehmen.

Eine andere Ursache, welche auch geistig begabte und entwickelte Menschen zum Atheismus führen kann und zuweilen wirklich führt, ist die Macht und Consequenz falscher wissenschaftlicher Principien[1]), einer einseitigen und ungesunden Geistesentwickelung[2]) und Erziehung[3]), und das Gewicht falscher Autoritäten[4]).

Allein, welche Einflüsse auch bezüglich der Gotteserkenntniß nachtheilig auf einen Menschen einwirken, immer kann der tiefste und entscheidende Grund der Gottesleugnung nur in einer selbstverschuldeten Abwendung von Gott und einer auf Grund derselben durch Gottes gerechte Zulassung[5]) eingetretenen Verblendung gefunden werden. Denn die Erkenntniß Gottes liegt von Na-

---

1) So führte die ganze aus dem Kantischen Criticismus hervorgehende philosophische Entwickelung mit innerer Nothwendigkeit nach der einen Seite zum Idealismus und Pantheismus, nach der anderen Seite hin zum Empirismus, Materialismus, Positivismus.

2) Wie einstens eine einseitige Pflege einer rein formellen klassisch-philologischen Bildung ächte philosophische und theologische Bildung zerstörte und einem modernen Heidenthum den Weg bereitete, so führt in unseren Tagen eine einseitige, sich verabsolutirende, ächte philosophische Bildung verschmähende Pflege der Naturwissenschaften zum Materialismus.

3) Je unreifer das Denken, je mächtiger die Leidenschaft und die Phantasie in dem Jüngling ist, um so leichter kann er, wenn ihm die Kraft des lebendigen Glaubens und die Zartheit des Gewissens fehlt, je nach Zeit und Umgebung zu einem idealistischen Pantheismus oder einem stolzen kalten Materialismus verführt werden. Ist dann die Richtung einmal in der schönsten Lebenszeit eingeschlagen, dann befestigt und verhärtet sie sich mehr und mehr im späteren Leben und macht sich Alles dienstbar.

4) Wie im sechzehnten Jahrhundert, nachdem durch die Trennung von der Kirche mit Einem Schlage für die Getrennten die katholische Autorität und die Ueberlieferung aller christlichen Jahrhunderte vernichtet und zum Nichtmehrerkennen in die schwärzeste Nacht des Vorurtheils gehüllt war, die Geister auf eine Zeit lang der unumschränkten Autorität der Reformatoren anheimfielen; so sind die Menschen, nachdem sie durch die moderne Aufklärung scheinbar von jeder Autorität entbunden worden, wie niemals den zufälligen Autoritäten der jeweilig allerneuesten großen Männer und ihrer Systeme verfallen. So wird Gott geleugnet und Menschen werden vergöttert und wird eine dunkle oder eine seichte Phrase eines vergötterten Menschen zum Evangelium.

5) „Wer möchte behaupten, Gott könne nicht zulassen, daß Einige in ihrer Verblendung bis auf diesen Punkt kommen, indem er die Unsinnigen, die ihn zu leugnen wünschen, ihrem verworfenen Sinne überläßt . . . Kann es eine schrecklichere Strafe geben, als daß Gott von dem Verstande des Menschen sich zurückzieht, und ihn in den furchtbaren Wahn, daß Gott nicht existire, sich stürzen läßt." Balmes, Theodic. Kap. 3. Hettinger, Apolog. 3 Vortr. (2. Aufl. S. 118.)

tur einem jeden Menschen nahe und ist ihm leicht; alles Gute, was in der Natur des Menschen ist, dränget ihn, Gott zu suchen und an ihn zu glauben; auch fehlt Niemanden hiezu die Hilfe der göttlichen Vorsehung und die zureichende Gnade. Wer Gott, das Licht des Geistes, leugnet, der thut es, weil er dieses Licht flieht und scheut, die Finsterniß aber liebt[1]). Selbst wo falsche Autoritäten, Erziehung, Sophismen falscher Wissenschaft der Erkenntniß Schwierigkeiten bereiten, wird die gesunde Vernunft, wie viel mehr der übernatürliche Glaube, sie überwinden, wenn der gute Wille nicht fehlt[2]). Was aber diesen guten Willen raubt, ist stets die Sünde. Es kann die Sinnlichkeit sein; meistens ist es Hochmuth, bald jene frevelmüthige Eitelkeit, die durch Skepsis und Leugnung den Ruhm der Geistesfreiheit und Wissenschaft anstrebt, bald ein feinerer und verborgenerer Stolz, der weder mit der Demuth des Glaubens, noch mit der schlichten und unvollkommenen Erkenntniß der gesunden Vernunft zufrieden, die Schranken der Wahrheit durchbricht und entweder in pantheistischem Wahne ein absolutes Erkennen anstrebt, oder in materialistischem Trotz oder sceptischer Selbstsucht jede höhere Wahrheit und Gewißheit negirt[3]). Was der Apostel[4]) zunächst vom Abfall zum Götzendienst sagt, daß derselbe nämlich darin seinen Grund habe, daß die Menschen, obwohl sie Gott erkannten, denselben nicht als Gott ehrten, gilt auch von dem Abfall zum Atheismus in seinen verschiedenen Formen. Mit der Erkenntniß Gottes des höchsten Gutes ist nothwenig auch die Erkenntniß der Verpflichtung, Gott über Alles zu lieben und ihm allein zu dienen, verbunden. Diese Pflicht ist aber dem der Sünde und der Welt verfallenen Menschen eine

---

1) Vgl. *Joann.* 3, 19.

2) Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem et injustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in injustitia detinent, sagt der Apostel *Rom.* 1, 18 in unmittelbarer Beziehung zur unentschuldaren Nichtanerkennung des wahren Gottes. Dieses Wort leidet unzweifelhaft auch auf Gottesleugnung, diese Vollendung aller Impietät, Anwendung.

3) Wir stellen dadurch nicht in Abrede, daß, wie bei jeder Sünde, so auch bei dem Unglauben an die geoffenbarte und bei der Leugnung der natürlichen Wahrheit, insbesondere bei der Leugnung Gottes und der Unsterblichkeit nicht nur Stolz und Frevelmuth, sondern auch klägliche Schwäche mitwirkt, die wie ein an sich selbst verzagender Schwimmer die Arme sinken läßt. Dem entsprechend ist mit der Gottesleugnung und jedem Unglauben, als Hülle der inneren Unglückseligkeit und Trostlosigkeit, bald stoischer Gleichmuth, bald epikuräische Frivolität, bald bitterer Sarkasmus, bald melancholische Sentimentalität verbunden.

4) *Rom. 1*, 21.

Last, die er, wenn möglich, abschütteln möchte. Was den Frommen beseligt, peinigt den Unfrommen. Was jener sucht, flieht dieser, nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus freier Wahl. Noch nie hat ein Mensch Gott geleugnet oder bezweifelt, der nicht zuvor aufgehört hatte ihn zu lieben; wo aber diese Liebe fehlt oder gar in Abneigung und Widerwillen sich verkehrt hat, da kann die praktische Gottentfremdung zur theoretischen Gottesleugnung[1]), niemals aber zur völligen Erstickung des Gottesbewußtseins und zum wahren und dauerhaften Frieden der Seele führen.

§. 133.

Von der natürlichen Erkenntniß des Wesens und des Daseins Gottes im Allgemeinen.

I. Obwohl, wie bereits gesagt, Wesen und Sein in Gott identisch sind, so müssen wir dennoch nach der Weise unserer menschlichen Erkenntniß, beides und somit die Frage: ob Gott ist, von der Frage: was er ist, unterscheiden[2]).

Der Natur der Sache nach geht in jeder vernünftigen Betrachtung eines Objektes die Frage nach seiner Existenz der genaueren Untersuchung seines Wesens voran. Auf der anderen Seite ist aber

---

1) Man kann auf die Atheisten anwenden, was der Apostel *Eph.* 4, 18 zunächst von den Heiden sagt: Tenebris obscuratum habentes intellectum, alienati a vita Dei per ignorantiam, quae est in illis, propter caecitatem cordis ipsorum . . . Auch das, was *Eph.* 4, 19 von den heidnischen Lastern gesagt ist: Desperantes semet ipsos tradiderunt — kann man von jenem Verzweifeln an jeder höheren Wahrheit verstehen, die so oft die Ursache der Gottesleugnung ist.

2) Da wir Wesen und Sein in Gott nur unserer Erkenntniß nach unterscheiden, unsere Erkenntniß von beiden aber eine inadäquate ist, so erledigt sich von vornherein der Einwand: daß, wenn Gottes Wesen sein Sein ist, man letzteres nicht zu erkennen vermöge, ohne auch ersteres zu erkennen und umgekehrt. Das wäre so, wenn wir Gottes Wesen und Sein nicht unvollkommen aus den göttlichen Werken, sondern adäquat, wie es in sich selbst ist, erkennen würden. Wenn wir aber mit vernünftiger Gewißheit urtheilen, daß Gott ist, so erkennen wir damit das göttliche Sein an sich, den actus essendi, wie die Scholastiker sagen, nicht, sondern wir erkennen nur, daß dem göttlichen Wesen die Existenz zukommt und somit der Satz: Gott ist oder existirt, wahr ist. *Esse* dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo *esse*, non possumus scire esse Deum, sed solum secundo modo. Scimus enim, quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus: *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus. *S. Th.* 1, q. 3, a. 4, ad 2.

auch klar, daß man die Existenz eines Dinges nicht untersuchen und beweisen kann, ohne zuvor von dessen Wesen irgend welche Erkenntniß zu haben.

So kann auch die Frage, ob Gott sei, nicht beantwortet und kann das Dasein Gottes nicht bewiesen werden, ohne daß man zuvor irgend welche, wenn auch unvollkommene, Erkenntniß vom Wesen Gottes hat.

Wenn wir also in dem gegenwärtigen Kapitel von der Existenz Gottes und von den Beweisen für dieselbe handeln, so müssen wir von einer vorläufigen aus den Werken Gottes geschöpften Erkenntniß des göttlichen Wesens ausgehen, um sodann, nachdem wir dessen Existenz nachgewiesen haben, dasselbe in den folgenden Kapiteln genauer zu betrachten[1]). Aber auch das ist von vornherein klar, daß durch die Untersuchungen über die Existenz Gottes, beziehungsweise durch die Beweise derselben, auch bereits das Wesen Gottes mehr und mehr und von verschiedenen Seiten in's Licht gestellt wird. Da wir nämlich Gott aus seinen Werken als deren supereminente Ursache erkennen, so erfassen wir das Wesen Gottes um so mehr, je vollkommener und allseitiger wir — was eben in den Beweisen für das Dasein Gottes geschieht — das nothwendige Verhältniß der an sich uns unbekannten absoluten Ursache zu ihren uns bekannten Wirkungen begreifen. So bahnt uns die Lehre von der Existenz Gottes den Weg zur Lehre vom Wesen Gottes und wird in letzterer weiter ausgeführt, was in ersterer grundgelegt wurde, wie wir dieses unten im Einzelnen sehen werden.

II. Wenn es nun Dogma ist, daß wir denselben wahren Gott, an den wir auf Grund der übernatürlichen Offenbarung glauben, auch durch das natürliche Licht der Vernunft aus den erschaffenen Dingen mit Gewißheit zu erkennen vermögen, so ist darin ein Doppeltes ausgesprochen: einestheils, daß die Vernunft aus den Geschöpfen Gottes Wesen irgend wie erkennen und somit eine richtige Idee von demselben sich bilden kann; anderntheils, daß sie die vernünftige Gewißheit zu gewinnen im Stande ist, daß der Gott, den sie durch diese Idee denkt, auch wirklich existirt.

---

1) Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quaestio *quid est*, sequitur quaestionem *an est*. Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (q. 13, a. 1.), unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen. *S. Th.* 1, q. 2, a. 2, ad 2.

Die Frage, die uns also fortan näher beschäftigt, ist die, wie die Vernunft zu jener natürlichen Gottesidee, und wie sie zur vernünftigen Gewißheit der Existenz des durch diese Idee erkannten Gottes gelangt.

Ehe wir aber zur Beantwortung dieser beiden Fragen übergehen, müssen wir uns vor Allem erinnern, in welchem Verhältnisse die natürliche Idee Gottes und die natürliche Gewißheit seiner Existenz zu der Gottesidee und Gewißheit steht, welche Offenbarung und Glaube uns von dem Dasein Gottes gewähren.

Die Antwort hierauf ergibt sich einfach und leicht aus dem Verhältniß des Glaubens zur Vernunfterkenntniß überhaupt. Die natürliche Erkenntniß des Wesens und der Existenz Gottes bildet hiernach die natürliche Voraussetzung des übernatürlichen Glaubens an dieselben und somit auch der auf diesen Glauben sich gründenden theologischen Einsicht.

Es hat uns nämlich die göttliche Offenbarung von Gottes Existenz und Wesen weder eine unmittelbare Anschauung, noch solche Begriffe gegeben, welche wir nicht auch auf natürliche Weise zu gewinnen vermöchten, vielmehr bedient sich die Offenbarung in ihren Belehrungen über Gottes Wesen und Eigenschaften durchaus jener natürlichen Begriffe, die wir von denselben vermöge unserer Vernunft zu fassen vermögen. Wohl vervollkommnet die Offenbarung unsere natürliche Erkenntniß vom göttlichen Wesen nicht nur dadurch, daß sie uns, wie ein Lehrer seinen Schüler, vor Irrthümern bewahrt, sondern auch dadurch, daß sie die Quellen unserer Erkenntniß vom göttlichen Wesen und den göttlichen Eigenschaften erweitert, indem sie uns auch die übernatürlichen Werke Gottes kennen lehrt, aus denen wir noch vollkommener, als aus seinen natürlichen Werken, sein Wesen und Dasein zu erkennen vermögen. Auch das übernatürliche Geheimniß der Trinität wirft ein neues und höheres Licht auf das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Allein um uns zu dieser vollkommeneren Erkenntniß zu erheben, knüpft die Offenbarung überall an unsere natürliche Gotteserkenntniß an und bleibt daher allwegs letztere die Voraussetzung der übernatürlichen Gotteserkenntniß. Desgleichen hat auch die übernatürliche Glaubensgewißheit von Gottes Dasein und Wesen deren natürliche Gewißheit zur Voraussetzung, da ja der Glaube wesentlich vernünftig ist und auf genügenden Glaubwürdigkeitsgründen beruht, die insgesammt durch die natürliche Gotteserkenntniß und deren vernünftige Gewißheit bedingt sind[1]). Es ist kaum nöthig zu bemerken,

1) Vgl. Bd. 1, §. 34.

daß hiermit nicht eine vollkommene oder gar eine wissenschaftliche, philosophische Erkenntniß von Gottes Dasein und Wesen als Bedingung des Glaubens verlangt wird. Aber indem das christliche Kind, von seiner Mutter über Gott belehrt, seinen ihm eingegossenen übernatürlichen Glauben bethätigt, entwickelt sich in ihm zugleich seine vernünftige Erkenntniß von Gott. Ohne diese Bethätigung seiner Vernunft wäre zwar der habituale, nicht aber actueller Glaube und actuelle Glaubenserkenntniß möglich.

III. Wenn man nun des Näheren fragt, wie der Mensch zur natürlichen Erkenntniß des Wesens Gottes und zur Gewißheit seiner Existenz gelange, so ist es die auf Schrift und Ueberlieferung gegründete allgemeine und constante Lehre der Theologen, wie nicht minder der katholischen Philosophen, daß beide *aus den Geschöpfen durch vernünftiges Denken* gewonnen werden, daß die *Befähigung* und der *Antrieb* hiezu aber in dem *Wesen unserer Vernunft*, als eines *Ebenbildes Gottes*, *begründet* sei. Denn vermöge dieser unserer Vernünftigkeit sind wir im Stande, aus den durch den äußeren und inneren Sinn wahrgenommenen Erscheinungen der erschaffenen Dinge deren Wesen als endliches und contingentes zu erkennen, von ihrem Dasein und Wesen aber auf das Dasein und das Wesen Gottes als ihrer absoluten Ursache zu schließen. Unsere vernünftige Natur *befähigt* uns aber nicht nur zu dieser schlußweisen Erkenntniß Gottes, sondern sie *treibt uns auch dazu an*, indem ihr ein *unbegränztes Verlangen nach dem Wahren und Guten* eingepflanzt ist, das seine endliche Befriedigung nur in der höchsten Wahrheit und Güte, welche Gott selbst ist, findet. Diese Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen ist aber unserer Vernunft so *naheliegend* und *einleuchtend*, daß jeder Mensch, wenn er nur, unbehindert durch Leidenschaften und Vorurtheile, dem natürlichen Lichte und Triebe seiner Vernunft folgt, leicht und sicher zur Erkenntniß Gottes sich erhebt. Insofern diese Fähigkeit und dieser Trieb zur Gotteserkenntniß unserer vernünftigen Natur wesentlich eigen ist, kann man sagen, die Erkenntniß oder das Bewußtsein Gottes sei uns *angeboren*, *anerschaffen*, und insofern es zu dessen Entwickelung weder eines besonderen Unterrichtes, noch einer künstlichen und wissenschaftlichen Vermittelung bedarf, kann man es auch ein *unmittelbares* nennen; keineswegs als ob unsere Gotteserkenntniß nicht durch die Creaturen und durch einen Vernunftschluß vermittelt wäre, sondern weil dieser Vernunftschluß so einfach, leicht und gleichsam spontan sich vollzieht, daß er im Vergleiche zu der gelehrten und wissenschaftlichen Vermittelung als ein unmittelbares Erkennen

und Innewerden bezeichnet werden kann. Diese einfache und fast unwillkürliche Gotteserkenntniß der gesunden Vernunft kann sodann durch methodisches Denken zu immer größerer wissenschaftlicher Vollendung erhoben, oder, wie man auch sagt, durch Denken vermittelt und dadurch eine wissenschaftliche Erkenntniß und Gewißheit vom Wesen und von der Existenz Gottes gewonnen, somit das Dasein Gottes und dessen unendliche Vollkommenheit wissenschaftlich bewiesen werden.

Dieser von allen katholischen Schulen allezeit festgehaltenen und von der Kirche theils ausdrücklich declarirten, theils unzweideutig gebilligten Lehre gegenüber sind, namentlich im Laufe der letzten Jahrhunderte und besonders in unserer Zeit, auch von katholischen Gelehrten ganz andere, theils mehr, theils minder irrige oder bedenkliche Theorien aufgestellt worden, deren kurze Charakterisirung zur Klarstellung der unten folgenden Erörterungen der katholischen Wahrheit beitragen wird.

Hier sind aber, von den förmlich pantheistischen Theorien abgesehen, verschiedene Meinungen möglich und in mannigfaltigen Modificationen wirklich aufgestellt worden. Entweder führt man den Ursprung der Gotteserkenntniß lediglich auf äußeren Unterricht, oder auf eine unmittelbare innere Erkenntniß zurück; beidem kann man wiederum entweder einen übernatürlichen oder einen rein natürlichen Charakter zuschreiben.

1. Jener falsche Supernaturalismus, der alle wahre Gotteserkenntniß auf den, sei es durch das Lesen der Bibel, sei es durch die Anhörung der Predigt vermittelten Glauben zurückführt, läßt alle Gotteserkenntniß des Menschen aus dem übernatürlichen Glauben an die Offenbarung entstehen und leugnet mithin, im offenen Widerspruch mit den Lehren der heiligen Schrift und der Kirche, sowie mit den Thatsachen der Geschichte, jede Möglichkeit einer wahren natürlichen Gotteserkenntniß, wie sie auch Dem eigen sein kann, der den übernatürlichen Glauben nicht besitzt.

2. Der Traditionalismus führt alle Gotteserkenntniß auf Unterricht und Ueberlieferung zurück, ohne aber dazu die übernatürliche Gnade für unbedingt nothwendig zu erklären. Nur den ersten Ursprung der Gotteserkenntniß in der Uroffenbarung hält er für nothwendig übernatürlich, während deren Fortpflanzung und Aneignung eine natürliche sein könne.

Weder von dem falschen Supernaturalismus, noch von dem Traditionalismus haben wir hier weiter zu handeln. Wir haben beide in der Erkenntnißlehre beleuchtet und widerlegt [1]).

1) Bd. 1, §. 27 und §. 28.

Nur daran wollen wir erinnern, daß die Traditionalisten meistens mit ihrer Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Tradition die Theorie von den angeborenen Ideen, insbesondere der angeborenen Gottesidee[1]), oder auch von einer ontologistischen Intuition Gottes verbinden[2]), indem sie dem Unterricht nur die Wirkung zuschreiben, die im Menschen unbewußt schlummernde Gottesidee zu wecken.

3. Seit Cartesius und Kant hat die Lehre von einer angeborenen Gottesidee auch unter katholischen Theologen in verschiedenen Formen eine nur allzu große Verbreitung gefunden. Diese Theorien verstehen aber das Angeborensein der Gottesidee nicht in dem oben erwähnten zulässigen und richtigen Sinne, sondern im Sinne einer idealistischen Philosophie. Das Wesen alles falschen Idealismus[3]) aber besteht darin, daß ihm die Ideen nicht das Mittel, wodurch wir die Dinge erkennen, sondern der directe Gegenstand der vernünftigen, insbesondere der philosophischen Erkenntniß sind. Dem entsprechend schöpft nach jeder idealistischen Lehre die Vernunft die Ideen nicht aus den Dingen, sondern sie trägt dieselben entweder habitualiter oder actualiter in sich und erkennt dieselben durch unmittelbare Intuition, oder aber erzeugt sie durch aprioristisches Denken aus und in sich selbst; wobei dann Erfahrung oder Unterricht höchstens nur als veranlassende Ursachen erscheinen, um die Ideen in uns irgend

---

1) So Bonald selbst.

2) So verband der Synkretismus Ubagh's Elemente der modern-deutschen Lehre von der angeborenen Gottesidee mit den damals in den romanischen Ländern im Schwange gehenden ontologistischen und traditionalistischen Elementen. So fielen treffliche und fromme Männer in einer Zeit, wo die alte und constante katholische Wissenschaft allzu sehr in Vergessenheit gerathen war, indem sie den Glauben und die katholischen Wahrheiten vertheidigen wollten, in glaubensschädliche Irrthümer.

3) Der sensualistische Empirismus bedarf hier keiner weiteren Beachtung. Er hat den Materialismus und somit den Atheismus zu Princip und Folge. Wenn Locke das Dasein Gottes durch den kosmologischen Beweis für gewiß erklärt und, wenngleich in völlig ungenügender Weise, eine Erkenntniß des göttlichen Wesens lehrt, auch die Geistigkeit der Seele, jedoch nicht als eine beweisbare Wahrheit, festhält, so beruht dieses lediglich auf einer glücklichen Inconsequenz. Wenn man in neuerer Zeit die scholastische Lehre vom Ursprunge der Ideen, insbesondere die Lehre des heil. Thomas einen sensualistischen Empirismus genannt und der Lehre Locke's gleichgestellt hat, so beweist das ein absolutes Nichtverständniß der scholastischen Lehre. Wir müssen selbstverständlich beim Leser die nothwendigen gesunden philosophischen Kenntnisse voraussetzen. Wir werden jedoch auch im Verlaufe unserer Darstellung so weit nothwendig die hier in Betracht kommenden Wahrheiten darlegen.

wie zu wecken. Die nothwendige Consequenz alles Idealismus liegt auf der Hand. Erkennen wir durch die Ideen nicht die Dinge selbst, sei es unmittelbar, sei es mittelbar durch objectiv richtige Schlußfolgerung, dann können wir aus diesen rein subjectiven Ideen niemals die Gewißheit gewinnen, daß denselben die objective Realität entspricht — es sei denn, daß man die Idee für identisch mit dem Sein erklärt d. h. dem Wahne des Pantheismus sich ergibt[1]).

Um nun einestheils dem Pantheismus zu entgehen und anderntheils dem in der angeborenen Gottesidee gedachten Gott nicht eine nur subjective und ideale Existenz in unserem Geiste, sondern eine objective und reale Existenz außer uns zu vindiciren, haben die Anhänger der Lehre von der angeborenen Gottesidee verschiedene Wege eingeschlagen.

Am unschädlichsten ist die Theorie Jener, welche zwar eine angeborene Gottesidee in irgend einer Weise annehmen, daneben aber die Vollgiltigkeit der alten Gottesbeweise anerkennen und damit zu-

---

1) Daß aus dem Idealismus entweder Skepticismus und unter Aufhebung der Skepsis purer Sensualismus und Materialismus, oder aber Pantheismus hervorgeht, beweist die Geschichte aller Zeiten, besonders evident aber die der letzten Jahrhunderte. In den romanischen Ländern geht die idealistische Strömung vorzüglich von Cartesius, in den germanischen von Kant aus. Die von Cartesius ausgehende Richtung hat einerseits sofort in Spinoza zum vollen Pantheismus und durch den Ontologismus hindurch wiederum zu Pantheismus, auf der anderen Seite aber zum Positivismus hingeführt; während die deutsche Philosophie von Kant unmittelbar zum Pantheismus Fichte's, Schelling's und Hegel's (Schopenhauer und Hartmann haben nur den pantheistischen Grundgedanken mit phantastischer Zuhilfenahme des Willens in anderer Form ausgesprochen) und dann in natürlicher Reaction dagegen zum Materialismus führte. Hierbei haben sich die verschiedenen Strömungen vielfach gegenseitig gekreuzt und beeinflußt. Wie Kant von Engländern und Franzosen beeinflußt war, haben dann die Franzosen, wie Cousin, Vacherot u. A. die deutsche Philosophie nach Frankreich verpflanzt. Und wie noch später Deutsche vom französischen Positivismus Einflüsse empfingen, so knüpft die unchristliche Philosophie in Italien und zum Theil auch in Spanien, wie an den französischen Positivismus, so an die deutsche Philosophie, theils an Hegel, noch mehr aber an Kant, theilweise auch, wie in Spanien, an Herbart an. Eine stets fortschreitende Zerstörung der vernünftigen Wahrheit und der wahren Wissenschaft, sowie eine stets größere Entfremdung und Verfeindung gegenüber dem Christenthum ist das naturnothwendige Product dieser unseligen, hier durch den Protestantismus, dort durch den Revolutionismus geförderten Geistesentwickelung, deren Herrschaft die Staatsschulen fast mit gleicher Naturnothwendigkeit mehr und mehr verfallen. Das ist die Art und Weise, wie Gott in der Geschichte die Irrthümer ad absurdum führt, indem er in seiner Gerechtigkeit ihnen freien Lauf läßt.

gestehen, daß Gott nicht lediglich aus der angeborenen Idee erkannt, sondern auch aus den Creaturen mit vernünftiger Gewißheit durch Schlußfolgerung bewiesen werden kann [1]).

Andere aber betrachten die irgend wie angeborene Gottesidee als den einzigen stichhaltigen Grund unserer vernünftigen Erkenntniß und Gewißheit von Gottes Dasein und Wesen. Dies begründet man dann wiederum in verschiedener Weise. Entweder behauptet man, daß aus der Klarheit dieser Idee die Gewißheit ihrer objectiven Wahrheit entspringe. Oder man lehrt, daß die Existenz der Gottesidee in uns die Existenz Gottes außer uns vermöge des Causalitätsgesetzes beweise: denn da nur Gott selbst der Urheber unserer Gottesidee sein könne, so beweise die Existenz der letzteren das Dasein der ersteren [2]).

Oder man stützt die gewisse Ueberzeugung von der objectiven Existenz des Gottes, dessen Idee wir in einer nicht weiter zu begründenden Weise, weil unmittelbar in uns tragen, weder auf den eben angeführten Vernunftschluß, noch auf die bloße Klarheit und innere Evidenz der Idee, sondern auf etwas Anderes außerhalb des Denkens und der blos erkennenden Vernunft Liegendes, nämlich auf den freien Willen, indem man lehrt, nur durch das freiwillige Fürwahrhalten unserer angeborenen Vernunftidee oder durch einen natürlichen Glauben sei man der Existenz Gottes gewiß; zu diesem freiwilligen Fürwahrhalten werde aber die Vernunft durch das innerste Gefühl oder Gemüth, durch Herzensbedürfniß, durch das religiöse und sittliche Bewußtsein, durch innere Erfahrung bestimmt [3]). Alle, welche auf diesem Standpunkte stehen, erkennen die aus sich beweisende Kraft der alten Gottesbeweise nicht an, von denen sie in skeptischer Weise behaupten, daß dieselben nur die Existenz eines absoluten Wesens bewiesen, nicht aber auch, daß dieser absolute Grund der Welt von letzterer substantiell verschieden und jener persönliche Gott sei, den das Christenthum glaubt. Daher seien diese Beweise für sich allein nicht im Stande, den Pantheismus zu widerlegen; das sei nur möglich durch den Glauben an die Wahr-

1) So Tournely, Thomassin, Klee, Fenelon in seinem in vielfacher Beziehung ausgezeichneten Jugendwerke Traité de l'existence de Dieu. Uebrigens unterscheiden sich auch die genannten Theologen, namentlich Tournely und Thomassin, in ihrer Auffassung der angeborenen Gottesidee wesentlich von dem philosophischen Idealismus und Ontologismus, namentlich lassen wohl viele, selbst stoßende Ausdrücke Thomassin's eine mildere und günstige Deutung zu.

2) Beide Auffassungen finden sich bei Cartesius, der übrigens auch bezüglich seiner Lehre von den angeborenen Ideen sich nicht gleich bleibt.

3) So Jakobi und die von ihm ausgehenden Anschauungen.

heit der uns angeborenen Gottesidee und nur unter Voraussetzung dieser Idee und ihrer in jenem Glauben festgehaltenen objectiven Wahrheit könnten jene Beweise zu einer wissenschaftlichen Vermittelung und Beleuchtung des unmittelbaren Gottesbewußtseins und Gottesglaubens dienen[1]).

4. Sowohl die alte und allgemeine Lehre von der vernünftigen Erkenntniß Gottes aus den Creaturen, die sie als ungenügend und als rationalistisch bezeichnen, als auch den bisher geschilderten Idealismus, den sie allein zu überwinden meinen, verwerfen die Ontologisten, welche in ihrem Grundgedanken mit den Pseudo-Mystikern und Theosophen übereinstimmen. Nach dieser Lehre nämlich beruht all' unsere Erkenntniß des göttlichen Wesens und all' unsere Gewißheit vom Dasein Gottes auf einer unmittelbaren Anschauung dieses göttlichen Wesens und Daseins selbst. Unser Geist schauet von Natur ursprünglich und allezeit das absolute göttliche Sein. Dadurch besitzen wir die Idee des absoluten Seins und ist dieses in unmittelbarer Intuition erkannte absolute Sein, wie in der ontologischen Ordnung oder der Ordnung des Seins, so auch in der logischen oder der Ordnung des Erkennens das Erste, das Ersterkannte, ohne welches nichts Anderes erkannt werden könne: denn auch die Ideen der Creaturen schauen und erkennen wir in Gott ihrem Urbilde und aus ihm, nicht aus den Dingen, schöpfen wir sie. Die sinnliche Wahrnehmung der Dinge ist nur eine Veranlassung, um in uns deren Ideen, die wir in Gott unbewußt schauen, zum Bewußtsein zu bringen, wie wir auch durch unser Denken nur die directe und unreflectirte Anschauung Gottes und des Wesens der Dinge durch Reflexion uns vermitteln.

In dieser Theorie meint man den wahren Grund der angeborenen unmittelbaren Gottesidee gefunden und zugleich deren objective Wahrheit nachgewiesen zu haben.

Es kommt aber diese theosophische und ontologistische Lehre von der unmittelbaren Anschauung Gottes in einer doppelten Form vor: in einer theistischen[2]), welche die Wesensverschiedenheit Gottes von der Welt und unserem Geiste festhält und letzterem nur eine unmittelbare und objective Anschauung Gottes und in Gott der göttlichen Ideen von den Dingen zuschreibt; und in einer panthei-

1) Die Widerlegung dieser Anschauungen s. unten in der Lehre von den Beweisen für das Dasein Gottes.

2) So bei Malebranche und Gerdil.

stischen, welche die Idee Gottes und der Dinge identisch mit Gott und unserem Geiste setzt [1]).

Allen diesen so mannigfaltigen und gefährlichen Theorien gegenüber ist es vor Allem nothwendig, die überlieferte gesunde Lehre festzustellen und positiv zu begründen; letzteres um so mehr, da man in den letzten Jahrhunderten und in unserer Zeit sowohl die Lehre von der angeborenen Gottesidee, als auch die ontologistische Lehre von der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens auch aus Schrift und Tradition zu begründen suchte.

So verderblich es ist, der Vernunft bezüglich der höchsten ihr erreichbaren Wahrheiten jene Erkenntniß und jene Gewißheit irgend wie abzusprechen, die Gott ihr verleihen wollte; eben so verderblich ist es auch, ihr ein vollkommeneres Erkennen zuzuschreiben, als ihr hier auf Erden beschieden ist. Letzterer Wahn stützt nicht den Glauben, sondern verfälscht ihn und führt nicht selten zum völligen Unglauben.

§. 134.

Lehre der heiligen Schrift über den Ursprung der natürlichen Gotteserkenntniß [2]).

Das Dasein und Wesen Gottes ist für die natürliche Vernunft aus den Geschöpfen schlußweise und analogisch erkennbar. Dieses ist, wie wir bereits gesehen haben, declarirtes Dogma [3]).

Die natürliche Gotteserkenntniß kann insofern eine angeborene genannt werden, als sie jedem Menschen nicht nur möglich, leicht und naheliegend ist [4]), sondern als auch das natürliche Verlangen der menschlichen Seele nach Wahrheit und Glückseligkeit zu Gott

---

1) Daß Gioberti, und zwar schon ziemlich früh, dieser pantheistischen Auffassung des Ontologismus verfallen war, läßt sich nicht bezweifeln.

2) Vgl. bes. *Petavius*, Theol. dogm. tom. 1, De Deo lib. 1, c. 1—4. *Thomassin*, Dogm. theol. tom. 1, lib. 1. *Franzelin*, De Deo uno, Sect. I & II. *Suarez*, Tract. 1 De div. substant. etc. lib. 2, cap. 7—9. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 1, Abh. 5. Bd. 2, Abh. 9. Scheeben, Dogm., Bd. 1, §. 61—63. Stahl, die natürl. Gotteserkenntn. aus d. Lehre d. Väter dargestellt. Kathol. 1861, I, S. 9 ff. und S. 129 ff.

3) S. oben S. 24, Note 1.

4) Das ist von allen katholischen Theologen anerkannt.

hinzieht und eine gewisse dunkele und confuse Erkenntniß desselben in sich schließt[1]).

Das lehren Schrift und Väter klar und unzweideutig.

Eine unmittelbare natürliche oder auch übernatürliche Anschauung des Seins und Wesens Gottes hier auf Erden dagegen verwerfen sie ausdrücklich.

Auch wissen sie nichts von einer angeborenen Gottesidee oder einem angeborenen Gottesbewußtsein in einem anderen, als dem eben angegebenen Sinne.

Dieses sind die Wahrheiten, worüber wir nun zunächst die heilige Schrift, sodann die Väter und die Theologen der Kirche vernehmen wollen.

I. In allen jenen Stellen, in welchen die heilige Schrift ex professo von der natürlichen Gotteserkenntniß redet[2]), spricht sie mit höchster Klarheit aus, daß die Vernunft diese Erkenntniß aus der Schöpfung durch den Schluß vom Werke auf den Urheber schöpfe. Von einer angeborenen Gottesidee im Sinne der Modernen, oder gar von einer unmittelbaren Anschauung Gottes ist in diesen Stellen keine Andeutung vorhanden — und doch erforderte es der Zweck dieser Stellen, die angeborene Gottesidee, falls es eine solche gäbe, mit größtem Nachdruck hervorzuheben. Nicht deshalb erklären diese Stellen die Nichterkenntniß des wahren Gottes für unentschuldbar, weil unser Geist sein Wesen unmittelbar schaue oder weil uns die Idee des wahren Gottes angeboren sei, sondern weil die ganze Schöpfung Gott offenbart und unsere Vernunft, die Gottes Ebenbild[3]) ist, ihn aus der Größe, Schönheit und Weisheit seiner Werke erschließen kann und muß. Wohl aber sprechen diese Stellen aus, daß

---

1) Auch dieses wird von Niemanden bestritten. Hier möge einstweilen ein Wort des heil. Thomas genügen: Deum esse in aliquo communi sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. *S. Th. 1, q. 2, a. 1, ad 1 — & ad 3.* Veritatem esse in communi est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

2) *Sap.* 13, 1 sq. *Rom.* 1, 18 sq. *Act.* 14, 14 sq. *Act.* 17, 22 ff. Vgl. Bd. 1, §. 20.

3) Nur in diesem Sinne, nicht in dem einer Wesenseinheit, wendet der Apostel das Wort des heidnischen Dichters an: Ipsius et genus sumus. *Act.* 17, 28.

die Erkenntniß Gottes aus den Geschöpfen leicht und naheliegend sei. Eben deshalb sind thöricht alle Menschen, die den Werkmeister nicht aus seinen herrlichen Werken erkennen[1]). Auch die Heiden sind unentschuldbar, wenn sie den wahren Gott nicht erkennen, da seine ewige Macht und Gottheit so klar aus seinen Werken hervorleuchtet, daß seine unsichtbare Macht und Gottheit durch seine sichtbaren Werke der Vernunft gleichsam sichtbar geworden sind[2]). Weit entfernt, daß sie in diesen Worten des Römerbriefes — Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur — eine Anschauung des göttlichen Wesens oder ein Schauen Gottes in einer angeborenen Gottesidee lehren, sprechen sie vielmehr so scharf und klar, als nur möglich, das Gegentheil davon aus. An sich ist Gott für uns unsichtbar[3]) und nicht an sich, sondern nur aus seiner Offenbarung in der Schöpfung[4]) wird er uns erkennbar. Auch wird er nicht etwa in einer angeborenen Idee, sondern aus seinen Werken durch vernünftiges Denken erschaut[5]). Die Menschen sollen Gott suchen und er ist leicht zu finden, ja gleichsam mit Händen zu greifen[6]): denn er ist uns nahe[7]); in ihm leben und weben und sind wir[8]) und wir sind ihm verwandt, nämlich ihm ähnlich[9]).

In allem Diesem ist klar ausgesprochen, daß im Menschen ein Zug ist zu Gott hin. Denn wie könnten die Heiden Gott suchen, und wie könnte ihnen die Pflicht, ihn zu suchen, irgend wie bekannt sein, so daß deren Nicht-Erfüllung ihnen zur Schuld gereicht, wenn sie ihnen nicht von Natur irgend wie bekannt wäre? Dieser Zug ist aber nichts Anderes als der Zug nach Wahrheit und Glückseligkeit und die Vernünftigkeit unseres Geistes, die bei dem Anblick der Schöpfung uns zur Anerkennung und Bewunderung des

---

1) *Sap.* 13, 1.

2) *Rom.* 1, 20.

3) Invisibilia ejus.

4) Deus enim illis manifestavit . . . V. 19 a creatura mundi, per ea, quae facta sunt . . . V. 20.

5) Per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. *Rom.* 12, 20 — a magnitudine enim speciei et creaturae cognoscibiliter (ἀναλογως) poterit creator horum videri. *Sap.* 13, 5.

6) Quaerere Deum . . . si forte attrectent eum, aut inveniant. *Act.* 17, 27,

7) Non longe ab unoquoque nostrum. *L. c.*

8) In ipso enim vivimus et movemur et sumus. *L. c.* 28.

9) Ipsius enim et genus sumus. *L. c.*

Schöpfers hinreißt[1]) und unser Herz und Gewissen zur Dankbarkeit und Verehrung desselben bestimmt[2]), wie uns auch die Erkenntniß unserer Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit uns zum Gebete antreibt. In allem Dem ist aber keineswegs eine unmittelbare Anschauung Gottes oder eine angeborene Gottesidee ausgesprochen, vielmehr sind beide ausgeschlossen. Denn wenn der Mensch von Natur Gott schaute, so brauchte er ihn nicht erst zu suchen. Wohl kann er ihn leicht finden und gleichsam berühren, aber nicht an sich, sondern vermittelst seiner Werke und der Wohlthaten, die er uns spendet. Auch befinden wir uns immer und überall in seiner Gegenwart und empfangen Sein und Leben und Bewegung von ihm, könnten und sollten ihn deshalb erkennen und ihm dankbar sein; allein deßwegen ist nicht sein Wesen unmittelbares Object unseres Schauens, sondern wir können es nur als die Ursache alles Dessen erkennen, was wir sind und haben.

II. Man hat sich sowohl für die angeborene Gottesidee, als auch für den Ontologismus auf die Psalmenstelle: Das Licht deines Angesichtes ist gezeichnet über uns[3]), auf das Wort des heil. Johannes, daß der Logos das Licht sei, das jeden Menschen erleuchtet[4]), und auf den Ausspruch des heil. Paulus berufen, daß das natürliche Sittengesetz uns in's Herz geschrieben sei[5]). Es soll nämlich das über uns leuchtende Licht des göttlichen Angesichtes und der jeden Menschen erleuchtende Logos nichts Anderes, als nach den Einen die angeborene Gottesidee, nach den Anderen die Anschauung des göttlichen Wesens selbst sein. Das in's Herz geschriebene Sittengesetz aber soll ohne Weiteres die der Seele von Natur eingeprägte Gottesidee oder gar die unmittelbare Anschauung Gottes beweisen. Allein nichts kann besser beweisen, daß die Lehre von der angeborenen Gottesidee und der Ontologismus in der heiligen Schrift keine Stütze hat, als die Berufung auf solche Stellen.

Wohl haben katholische Ausleger das über uns gezeichnete Licht des göttlichen Angesichtes auch von der von Gott uns ver-

---

1) Si virtutem et opera eorum (sc. omnium, quae creata sunt) mirati sunt, intelligant ab illis, quoniam, qui haec fecit, fortior est illis. *Sap.* 13, 4.

2) Non sine testimonio semetipsum reliquit, *bene faciens* de coelo etc. *Act.* 14, 16. Inexcusabiles . . ., quia cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt. *Rom.* 1. 20, 21.

3) Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. *Ps.* 4, 7.

4) *Joann.* 1, 9.

5) *Rom.* 2, 14.

liehenen natürlichen Vernunft, nicht aber von einer angeborenen Gottesidee oder gar von der Anschauung Gottes gedeutet[1]). Allein aus dem Zusammenhange der Stelle und aus dem ganzen Sprachgebrauche der heiligen Schrift erhellt, daß hier nicht von etwas dergleichen, sondern von dem über David waltenden Schutze und Segen Gottes die Rede ist[2]).

Auch Joh. 1, 9 ist zunächst und vorzugsweise mit der Mehrzahl der Väter und der späteren Ausleger[3]) von der Erleuchtung durch die übernatürliche Gnade zu verstehen. Allein wenn man diese Stelle auch auf das natürliche Licht der Vernunft bezieht, wie nicht wenige Väter und Theologen gethan haben, so sagt doch dieselbe nichts Näheres über die Art und Weise dieser natürlichen Erleuchtung durch den Logos; namentlich sagt sie nicht, daß dieselbe durch die unmittelbare Anschauung Gottes selbst oder durch eine angeborene Gottesidee geschehe; vielmehr muß man, wenn man die Stelle von einer natürlichen Erleuchtung versteht, dieses mit den heiligen Vätern einestheils auf die natürliche Offenbarung in der Schöpfung, anderntheils aber auf die Erschaffung und die natürliche Bewegung und Regierung der Vernunft beziehen[4]).

Was aber Röm. 2, 14 betrifft, so ist hier zunächst nur von dem in's menschliche Herz geschriebenen Sittengesetze, nicht von

---

1) So sagt z. B. Bellarmin in seinem vorzüglich zu erbaulichem Zwecke geschriebenen Commentar zu dem fraglichen Verse: Respondet propheta viam justitiae nobis a Deo demonstratam esse, et nos habere magistrum intra nos, qui nos doceat verum bonum, lumen videlicet rationis naturalis.

2) David erinnert in diesem Psalm in seiner Bedrängniß an die großen und sichtlichen Gnaden, die Gott ihm stets bewiesen, als an ein Unterpfand neuer Hilfe. Von jener Gnade und jenem Schutze Gottes gelten die Worte: Der Glanz deines Angesichtes leuchtet über uns, o Herr, und du gabst mir Freude in mein Herz. In demselben Sinne sagt er Ps. 30, 17: Laß über deinen Knecht dein Antlitz leuchten; rette mich nach deiner Barmherzigkeit. Der fragliche Ausdruck ist in der heiligen Schrift recht eigentlich die Bezeichnung für den übernatürlichen Schutz und die Gnade Gottes. Es zeige dir der Herr sein Angesicht und sei dir gnädig, heißt es im Segen über Aaron und seine Söhne. *4 Mos.* 6, 25. Von diesem übernatürlichen Gnadenschutze, nicht aber von der angeborenen Gottesidee oder der natürlichen Gottesanschauung der Ontologisten, ist auch *Ps.* 35, 10 Quoniam apud te est fons vitae, et in lumine tuo videbimus lumen, die Rede. Vgl. Schech zu dieser Stelle, welche von den Vätern und Theologen auch, wie der vorhergehende Vers 9: Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, auf die himmlische Glorie bezogen wird. S. *Bellarm.* in h. l.

3) Vgl. *Estius* und *Corn. a Lap.* i. h. l.

4) Vgl. Bd. 1, S. 159, Note 4.

einer angeborenen Gottesidee oder einer Anschauung Gottes die Rede [1]). Aber auch bezüglich des Sittengesetzes beweist diese Stelle keineswegs, daß dasselbe in der Form eingeprägter sittlicher Ideen angeboren sei; es ist vielmehr dem Menschen dadurch angeboren, daß er in seiner vernünftigen Natur die Fähigkeit und den Antrieb zur Erkenntniß des natürlichen Sittengesetzes, und in seinem Gewissen ein Zeugniß für dasselbe in sich trägt [2]).

Die Worte Eliu's im Buche Job nach der Uebersetzung der Vulgata: Alle Menschen sehen ihn, ein jeglicher schaut aus der Ferne [3]), sind weit entfernt eine unmittelbare Anschauung Gottes zu lehren, vielmehr erklären sie im Gegentheil, wenn hier überhaupt von der natürlichen Erkenntniß Gottes die Rede [4]), daß diese uns durch die Creaturen vermittelte Gotteserkenntniß eine sehr unvollkommene und dunkele sei [5]).

III. Was die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens insbesondere betrifft, so ist es klare Lehre der heiligen

---

1) Man sage nicht, daß das Gesetz ohne den Gesetzgeber nicht erkannt werden könne. Das kann von einer perfecten und auf den letzten Grund zurückgehenden Erkenntniß insofern gesagt werden, als die Vernunft einsieht, daß ein Gesetz einen Gesetzgeber voraussetzt. Allein daraus folgt keineswegs, daß nicht irgend welche Erkenntniß des natürlichen Sittengesetzes ohne und vor Erkenntniß des göttlichen Gesetzgebers möglich und je wirklich sei. Wie könnte man sonst aus dem Dasein des natürlichen Sittengesetzes Gott erschließen und beweisen? Vgl. unten den betreffenden Gottesbeweis.

2) Der heil. Alphons von Liguori spricht nur die Lehre der katholischen Schulen aller Zeiten aus, wenn er *Theol. moral.* 1, 73 sagt: Lex naturalis non promulgatur homini, nisi cum ipse ad rationis usum pervenit. Unde concludendum, quod proprie et stricte loquendo in infusione animae jam non inseritur lex, sed inseritur lumen, quo lex cognoscenda erit ab homine, cum pervenerit ad usum rationis; sive inseritur potentia, capacitas, sive habilitas ad legem cognoscendam tempore usus rationis. Vgl. Simar, Lehrb. d. Moraltheol. (2. Aufl.) §. 31. Vgl. §. 37 und die dort angeführten Stellen, namentl. von Thomas und Bonaventura. — Wir werden später auf diesen Punkt zurückkommen.

3) Omnes homines vident eum, unusquisque intuetur procul. *Job* 36, 25. Die *Sept.* übersetzen: πας ἄνθρωπος εἶδεν ἐν ἑαυτῷ ὅσοι τιτρωσκόμενοί εἰσι βροτοί.

4) Denn nach dem ganzen Zusammenhang ist von den, auch den Gläubigen unergründlichen, Fügungen Gottes die Rede. V. 23 heißt es: Quis poterit scrutari vias ejus . . . Memento quod ignores opus ejus . . & V. 26: Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.

5) So wird diese Stelle auch von den Vätern und katholischen Auslegern erklärt. Procul quippe intueri est non illum per speciem cernere, sed adhuc ex sola operum admiratione ratiocinando conspicere. *Greg.* M. Mor. 27, 2.

Schrift, daß kein Mensch, so lange er im Prüfungszustande dieses Erdenslebens sich befindet, Gott schauen kann, weder durch das Licht der Gnade, noch viel weniger durch das natürliche Licht der Vernunft. Gott so, wie er in sich selbst ist, zu schauen, ist von Natur ausschließlich dem eingeborenen Sohne eigen, der im Schooße des Vaters ist[1]), und dem heiligen Geiste, der die Tiefen der Gottheit durchforscht[2]). Für jeden erschaffenen Geist dagegen ist Gott von Natur der Unsichtbare, der in unzugänglichem Lichte wohnt, den kein Mensch geschaut hat, noch schauen kann[3]).

Wohl kann Gott das vernünftige Geschöpf zur Anschauung seines Wesens erheben[4]); und wirklich ist diese Anschauung das übernatürliche Ziel, wozu Gott die Engel und die Menschen aus Gnaden bestimmt hat[5]). Allein diese selige Anschauung ist als Lohn für die Ewigkeit aufbehalten. Nur die Seligen

---

1) Deum nemo vidit unquam; Unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. *Joann.* 1, 18 cf. 3, 13.

2) *Cor.* 2, 10. Wir haben diese Stellen Bd. 2, §. 125 zum Beweise der Geheimnisse angeführt; mit vollem Rechte führen wir sie auch hier an. Denn daß wir Gott nicht schauen, sondern ihn nur aus seinen Werken als deren Ursache erschließen können, ist eben der Grund, weßhalb die göttlichen Geheimnisse ohne übernatürliche Offenbarung uns verborgen sind.

3) Rex regum, et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem, et lucem inhabitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest. *1 Tim.* 6, 15 & 16 cf. 1, 17. Hier wird offenbar die Unsichtbarkeit den übrigen essentiellen Eigenschaften Gottes gleichgestellt. Diese Unsichtbarkeit bezieht sich auch nicht, wie Einige meinten, nur auf das leibliche, sondern auf das intellectuelle Sehen. Das unzugängliche Licht ist die göttliche Wesenheit selbst, nicht etwa ein vom Wesen Gottes verschiedenes Licht, wie wir in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften und Wirksamkeiten der Irrlehre der Palamiten gegenüber näher sehen werden. Haec lux est ipse Deus, sagt einfach *Corn. a Lap.* Auf dieses unzugängliche Licht wenden die Ausleger nicht selten an Ps. 17, 10 & 12: Posuit tenebras latibulum suum. Cf. *Exod.* 20, 21 und Ps. 96, 2: Nubes et caligo in circuitu ejus; nach *Dionys. Areop.* Caligo divina est inaccessibilis, in qua inhabitare dicitur Deus; haec est invisibilis propter eximiam claritatem et inaccessibilis propter immensam luminis copiam. Thomas in s. Commentar zu den paulin. Briefen bemerkt zu *1 Tim.* 6, 15: Aliquid invisibile est dupliciter. Uno modo propter se sicut opacum. Alio modo propter excedentiam ejus, sicut sol ab oculo noctuae. Sicut quaedam nobis non sunt conspicua propter defectum sui esse, et quaedam propter excedentiam ejus, et sic Deus nobis quodammodo inaccessibilis est, quem nullus hominum vidit.

4) Hierüber in der Lehre von der visio beata.

5) Vgl. die Lehre vom Endziele der vernünftigen Geschöpfe.

schauen Gott[1]). Allein für diese Prüfungszeit ist uns die Anschauung Gottes nicht gewährt. Weder das Licht der Vernunft, noch das Licht des Glaubens befähigt uns dazu. Insofern pilgern wir fern von Gott, so lange wir im Fleische leben[2]): denn im Glauben wandeln wir, und nicht im Schauen[3]). Deshalb verlangen wir, und verlangten besonders glühend die Heiligen, zu Gott zu kommen[4]), d. h. zu seiner Anschauung. Dieses ist aber erst möglich in jener Verklärung, durch welche die durch die Gnade begonnene Verähnlichung mit Gott[5]) vollendet wird.

Dieses ist aber eben der Unterschied zwischen der Gotteserkenntniß, wie sie uns hier auf Erden durch Vernunft und Glaube gegeben ist, und der seligen Anschauung, daß wir in letzterer Gott so erkennen, wie er in sich selbst ist[6]), und wie er sich selbst erkennt; während wir ihn hier auf Erden nur wie im Spiegel, nämlich in den Creaturen, diesen endlichen und erschaffenen Bildern Gottes, und deshalb dunkel und räthselhaft erkennen[7]).

---

1) Von den seligen Engeln heißt es: Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est. *Matth.* 18, 10. Von den seligen Menschen redet namentlich *1 Cor* 13, 12 und *Joann.* 3, 2. S. die folgenden Noten 5 und 7. Ferner *Apoc.* 22, 3: Servi ejus servient illi et videbunt faciem ejus. Auch *Joann.* 17, 24 (Pater, quos dedisti mihi, volo, ut ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam didisti mihi. Vgl. *Joann.* 12, 26. 14, 3) bezieht sich offenbar auf die Anschauung des Sohnes, nicht nur seiner verklärten Menschheit, sondern auch seiner Gottheit nach; die Herrlichkeit, die sie schauen sollen, ist die claritas, quam habui priusquam mundus esset. *Joann.* 17, 5. Daß sich *Matth.* 5, 8: Beati mundo corde, quoniam ipse Deum videbunt, wie überhaupt die Verheißungen der Bergpredigt auf die Glorie beziehen, unterliegt keinem Zweifel und ergibt sich besonders aus V. 12: Quoniam merces vestra copiosa est in coelis. Nur in einem unvollkommenen und uneigentlichen Sinne kann von einem Gottschauen der Reinen hier auf Erden geredet werden. Vgl. auch *Hebr.* 12, 14 und *Apoc.* 22, 4.

2) Dum sumus in corpore, peregrinamur a Domino. *2 Cor.* 5, 6.

3) Per fidem enim ambulamus, et non per speciem. *2 Cor.* 5, 7.

4) Desiderium habens dissolvi et esse cum Christo. *Phil.* 1, 23. Cf. *2 Cor.* 5, 8.

5) Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus; quoniam videbimus eum, sicuti est. *1 Joann.* 3, 2.

6) Vgl. die vorhergehende Note.

7) Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum. *1 Cor.* 13, 12. In welchem Sinne die Geschöpfe Spiegel Gottes sind und in welchem Sinne die aus ihnen geschöpfte Erkenntniß Gottes räthselhaft ist, werden wir später an der Hand der Väter und Scholastiker näher betrachten. Vgl. auch *Thom.* i. h. l.

Die Anschauung Gottes ist jener übergroße Lohn, der uns verheißen und von dem geschrieben ist, daß kein Auge gesehen, kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott Denen bereitet hat, die ihn lieben[1]).

Die Theophanien, von denen die heilige Schrift uns meldet, gewährten nicht eine Anschauung des göttlichen Wesens. Dieses versteht sich bei den sinnlich wahrgenommenen Erscheinungen von selbst. Was die Sinne wahrnehmen konnten, waren nur Sinnbilder Gottes[2]). Aber auch da, wo im Gegensatze zu solchen sinnbildlichen Erscheinungen Gottes von einem unmittelbaren Sprechen Gottes mit den Menschen, oder von einem Verkehre mit Gott von Angesicht zu Angesicht geredet wird, ist man keineswegs befugt, eine Anschauung des göttlichen Wesens anzunehmen; es sind vielmehr diese Stellen von göttlichen Offenbarungen[3]), namentlich von besonders vollkommenen[4]) und intellectuellen[5]) Revelationen zu verstehen.

Wenn man aber auch mit einem Theile der Theologen annehmen wollte, daß Moses und Paulus in vorübergehender Entzückung zur Anschauung des göttlichen Wesens erhoben worden

---

1) *1 Cor.* 2, 9.

2) So in der Vision des Erzvaters Jakob *Gen.* 28, 13, des Propheten Isaias 6, 1 ꝛc. Wenn Job (42, 5) sagt: Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te, so geht aus dem Contexte selbst hervor, daß Gott dem Job in sichtbarem Sinnbild erschienen war — respondens autem Dominus Job de turbine. 38, 1. Der Sinn der Stelle ist, daß Job nunmehr in Folge der vorausgegangenen göttlichen Belehrungen Gott und seine Führungen vollkommener als früher erkenne. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß *Job* 19, 26: In carne mea videbo Deum meum, sich auf die dereinstige Auferstehung bezieht und daß, wenn videbo vom leiblichen Sehen verstanden wird, der Erlöser seiner Menschheit nach gemeint ist; wenn dagegen die Anschauung des göttlichen Wesens gemeint ist, das *in* carne nicht *per* carnem bedeutet, sondern, wie Thomas sagt: quod in carne existens post resurrectionem sit Deum visurus. *S. Th.* 1, q. 12, a. 3, ad 1 cf. in 4, dist. 49, q. 2, a. 3, ad 2. — Ebenso *Augustin.* Civ. Dei 22, 29.

3) So namentlich *Exod.* 33, 11. Loquebatur autem Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut solet loqui homo ad amicum suum.

4) So namentlich, wenn, im Gegensatze zu den, anderen Propheten zu Theil gewordenen sinnbildlichen Offenbarungen, von Moses gesagt ist: Ore enim ad os loquor ei, et palam, et non per aenigmata et figuras Dominum videt. *Num.* 12, 8.

5) Vgl. Bd. 1, §. 44, V, 3. S. 397 und die S. 398, Note 1 u. 2 angeführten Stellen des heil. Thomas.

seien[1]), so würde ein solch' singulares Wunder nur die Regel der gesammten Natur- und Gnadenordnung bestätigen.

Auch im paradiesischen Zustande genoß der erste Mensch keineswegs der Anschauung des göttlichen Wesens, nicht von Natur, aber auch nicht durch die ursprüngliche Gnade. Wohl ist anzunehmen, daß er durch die ihm geschenkte Gnadengabe der Weisheit und Wissenschaft Gott auf eine vollkommenere Weise, sowohl in dem ungetrübten Spiegel der Natur, als aus der übernatürlichen Offenbarung und im Glauben erkannte, als ihn der Mensch nach dem Falle zu erkennen vermag. Das Sprechen und Wandeln Gottes mit den ersten Menschen im Paradiese muß als eine übernatürliche Offenbarung, nicht aber als ein Schauen des göttlichen Wesens selbst aufgefaßt werden[2]).

---

1) Dieser Ansicht neigen sich Augustin (Gen. ad lit. 12. Ep. 147 (112), 13) und Thomas zu. Man bezieht sich für Moses auf die oben angeführten Stellen *Exod.* 33, 11 und *Numeri* 12, 6—8. Ferner führt man an *Exod.* 33, 18 sq. Vgl. 34, 5 sq. Allein gerade diese Stellen scheinen klar zu beweisen, daß Moses nicht das Wesen, sondern nur eine sinnbildliche Offenbarung Gottes (nach der tiefsinnigen Meinung Vieler eine Vision der Menschheit Christi und des Geheimnisses der Erlösung) schaute. Lautet ja auf die Bitte Mosis: Ostende mihi gloriam tuam, die Antwort: Ego ostendam omne bonum tibi . . . Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo et vivet . . . videbis posteriora mea: faciem autem meam videre non poteris. Aber selbst die Glorie und das Antlitz bedeuten keineswegs nothwendig das Wesen Gottes, sondern können auch eine besonders herrliche Erscheinung bedeuten. Gehen wir auf den nächsten Sinn der Stelle und ihre Erfüllung c. 34 zurück, so ist die Moses zu Theil gewordene Offenbarung die Besiegelung der Wiederaufnahme des Volkes Israel zu Gnaden, weiter hin dann aber die Offenbarung Gottes als des Barmherzigen, aber auch des Gerechten, wie die Worte cap. 34, 6—7 anzeigen, die nach dem hebr. Texte Worte Gottes sind, aber auch im Munde Mosis dasselbe bedeuten. — Bezüglich des heil. Paulus beruft man sich auf *2 Cor.* 12, 2—4, besonders auf die Worte: Quoniam raptus est in paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui. Bezüglich dieser arcana verba meint Thomas: Videntur ea, quae pertinent ad visionem Beatorum, quae excedit statum viae, secund. illud Josiae 64: Oculus non vidit etc. *Comment.* in l. c. & *S. Th.* 2. 2, q. 175, a. 3. Aehnlich Augustin. Es sei, meint er, congruent, daß Moses als der größte Prophet Israels und Paulus als der Doctor gentium solcher Gnade gewürdigt worden seien. Cf. auch *S. Th.* 1, q. 12, a. 11, ad 2. Man könnte aber auch sagen, daß es congruent sei, daß die Prärogative der Anschauung Gottes allein Christo, dem göttlichen Meister, zukomme.

2) Vgl. die Lehre von dem Urstande. Einstweilen sei hingewiesen auf *S. Th.* 1, q. 94, a. 1. Höchstens eine vorübergehende Erhebung zur Anschauung Gottes in der Entzückung hält Thomas für annehmbar.

§. 135.

Die Lehre der Väter von der natürlichen Gotteserkenntniß.

Die Lehre der heiligen Väter über die natürliche Gotteserkenntniß gründet sich durchaus auf die geoffenbarte und überlieferte Wahrheit. Sie stimmt daher vollkommen mit der im Bisherigen betrachteten Lehre der heiligen Schrift überein. Allerdings suchten die Väter die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten vollkommener zu entfalten und wissenschaftlich zu begründen. Zu diesem Zwecke bedienten sie sich der Philosophie und benutzten auch, was ihnen die heidnischen Philosophen Brauchbares darboten. Allein nicht irgend ein philosophisches System, sondern die Glaubenswahrheit war ihnen hiebei Norm und Leitstern.

Daß nun sämmtliche Väter der Kirche der Vernunft des Menschen auch nach dem Sündenfalle die Fähigkeit zuschreiben, den einen und wahren Gott, ohne Hilfe des übernatürlichen Glaubens und der Offenbarung, lediglich durch das Licht der Vernunft zu erkennen, haben wir hier nicht mehr nachzuweisen: denn diesen Beweis haben wir in der Lehre von den Praeambula fidei geführt[1]). Hier beschäftigt uns die Frage nach der Natur und dem Ursprung dieser natürlichen Gotteserkenntniß.

Die Väter der drei ersten Jahrhunderte waren sowohl dem Heidenthum, als dem Gnosticismus gegenüber veranlaßt, sich mit dieser Frage zu beschäftigen. Den Heiden gegenüber kam es den Apologeten darauf an zu zeigen, daß der Eine, wahre und lebendige Gott, den die Christen anbeten, auch von der Vernunft bezeugt werde. Die Gnostiker aber lehrten auf Grund ihres falschen Dualismus, daß der Schöpfer dieser sichtbaren Welt, den das alte Testament verkünde, nicht der wahre und höchste Gott sei; dieser sei vielmehr erst durch die von Christus auf die Erde gebrachte Gnosis kund geworden. Diesen gegenüber zeigten die Väter nicht nur aus der Offenbarung und der Lehre der Kirche, sondern auch aus der Vernunft, daß nur Ein Gott ist, den das alte und neue Testament lehren, und den die Vernunft aus der Welt, insbesondere der sichtbaren, als deren Schöpfer und Regierer erkennt.

Sowohl den Heiden, als den Gnostikern gegenüber heben die Väter hervor, daß die Erkenntniß des Einen wahren Gottes eine jedem Menschen natürliche und deshalb allen Menschen gemeinsame Ueberzeugung ist. Damit lehren sie aber keineswegs eine angeborene Gottesidee oder gar eine unmittelbare Anschauung

1) Bd. 1, §. 21 & 22. Vgl. §. 28.

Gottes im Sinne der Modernen. Sie nennen vielmehr die Gotteserkenntniß nur insofern eine von Natur eingepflanzte, angeborene, als jeder Mensch, auch ohne übernatürliche Offenbarung, sowie ohne besondere Unterweisung und ohne mühevolles, philosophisches Denken und Forschen, lediglich durch den einfachsten Gebrauch seiner gesunden Vernunft aus den Geschöpfen Gott, ihren Schöpfer, mit Leichtigkeit und gleichsam unwillkürlich erkennt. Dieses wollen wir nun näher nachweisen.

I. Die apostolischen Väter, fast nur mit der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre des Christenthums sich beschäftigend, haben unseres Wissens den in Frage stehenden Lehrpunkt ex professo nicht berührt. Wenn jedoch Clemens von Rom zum Beweise, wie Gott Eintracht und Ordnung liebt, auf die Ordnung der sichtbaren Welt hinweist[1]), so sieht man daraus wohl, daß er diese von ihm so eingehend geschilderte Weltordnung auch als einen vernünftigen Beweis für Gottes Dasein und Eigenschaften selbst betrachtet.

Während Justin[2]) und Athenagoras[3]) unseren Lehrpunkt nur beiläufig und gelegentlich berühren, finden wir bei Theophilus

1) Ep. 1 *ad Cor.* 20.

2) *I Apol.* 9, wo er die Unaussprechlichkeit Gottes hervorhebt, um den Frevel der Heiden zu zeigen, welche den Götzen göttliche Namen zuschrieben. Sodann *II Apol.* 6, wo er auseinandersetzt, daß Gott keinen Eigennamen habe, da er seines Gleichen nicht hat, sondern nur nomina appellativa, die von seinen Werken hergenommen sind. Aus dieser Stelle hat man ein Wort als Beweis für die angeborene Gottesidee benutzen wollen, allein mit großem Unrecht. Nachdem Justin gesagt, alle Namen Gottes seien nur aus seinen Wohlthaten und Werken hergenommene Benennungen, haec autem Pater, Deus, Conditor, Dominus (κύριος), Herus (δεσπότης), non sunt nomina, sed ex beneficiis et operibus appellationes, sagt er, das gelte auch von Christus, dem Logos, und fügt dann bei: Quemadmodum Dei appellatio non nomen (scil. nomen proprium, wie die Namen der heidnischen Götter), sed rei non enarrabilis insita naturae hominum opinio (δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα). Allein aus dieser beiläufigen Bemerkung, daß hier Gott ein unaussprechliches Wesen genannt wird, von dem die Ueberzeugung der Natur der Menschen eingepflanzt ist, kann um so weniger gefolgert werden, daß Justin eine angeborene Gottesidee im Sinne der Neueren lehre, da aus der ganzen Stelle hervorgeht, daß Justin nur einen aus den Werken Gottes geschöpften Begriff von Gott kennt. Es ist daher dieses sein Wort eben so zu erklären, wie ähnliche Ausdrücke der Väter, wovon später. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz., Bd. 1, S. 721.

3) Wo er *Legat. pro Christ.* 5 & 6 die Christen gegen den Vorwurf des Atheismus durch die Berufung auf die heidnischen Philosophen, insbesondere Plato und Aristoteles vertheidigt, welche die Einheit Gottes aus der Vernunft erkannt, deshalb aber nicht des Atheismus beschuldigt worden seien.

von Antiochien im ersten Buche an Antolykus eine überaus klare und vollständige Auseinandersetzung über die Gotteserkenntniß.

Er geht seinem apologetischen Zwecke gemäß von der Erinnerung aus, daß nur Jene, deren Geist ungetrübt von der Sünde ist, den wahren Gott erkennen, gleichwie nur ein reiner Spiegel den Gegenstand klar reflectire und ein ungetrübtes Auge zum Sehen geeignet sei[1]). Damit ist aber keineswegs ausgesprochen, daß die gereinigte Seele schon hier auf Erden Gott im eigentlichen Sinne schaue, oder daß der Sünder nicht die Fähigkeit habe, auch ohne Gnade Gott zu erkennen. Es ist im Gegentheil ja gesagt, daß bei jedem Menschen die Nicht-Erkenntniß Gottes eine durch Sünde verschuldete sei, in demselben Sinne wie der Apostel sagt, daß die Heiden die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten[2]). Denn nur die Verblendung, die eine Folge der Sünde ist, macht es erklärlich, daß der Mensch Gott nicht erkennt, dessen Geist doch Alles und den Menschen selbst erhält und belebt[3]). Wohl verspricht Theophilus dem Antolykus, wenn er durch den Erlöser die Verdunkelung seines Geistes und die Verhärtung seines Herzens heilen lasse und den christlichen Glauben annehme, die Anschauung Gottes im vollen und eigentlichen Sinne[4]),

1) Sed si dicas: Ostende mihi Deum tuum; dicam tibi: ostende mihi hominem tuum, et ego ostendam tibi Deum meum. Proinde ostende, an oculi mentis tui videant, et aures cordis tui audiant . . . Videtur enim Deus ab his, qui eum videre possunt, si quidem oculos mentis apertos habent. Omnes enim oculos mentis habent, sed quidam caligine suffusos, ac lucem solis non videntes. Neque ex eo quod caeci non vident, idcirco lux solis non lucet, sed sibi ipsis adsignent caeci et suis oculis. Ut speculum renidens, ita animam hominis puram esse decet. Cum igitur ferrugo in speculo exstiterit, non potest hominis vultus in speculo conspici, ita cum peccatum in homine fuerit, non potest quisquam hujusmodi Deum videre. Ostende igitur teipsum, an non moechus sis, an non scortator . . . an non arrogans, an non superbus, an non percussor, an non avarus . . . haec enim qui agunt, iis Deus non apparet, nisi prius se ab omni labe purgaverint. Haec igitur omnia tenebras tibi injiciunt, velut si obstet humor in oculos trajectus, quominus in lucem solis defigi possint: ita et tibi impietates tenebras effundunt, quominus Deum videre possis. *L. c.* 2.

2) *Rom.* 1, 18.

3) Hic Deus meus est, universorum Dominus . . cujus spiritus vivificat omnia, quem si apud se retineat, hoc universum deficiet. Hujus spiritu, o homo, loqueris, hujus spiritum ducis, atque hunc ignoras. Hoc autem tibi accidit ob mentis obcaecationem et cordis duritiem. Sed si vis, potes sanari: da te medico, et purget oculos mentis et cordis tui. Quis est iste medicus? Deus qui per Verbum et sapientiam sanat et vivificat universa.

4) Haec si intelligis, o homo, et pure et sancte et juste vivas, potes Deum videre: sed ante omnia praeeant in corde tuo fides et timor Dei, tuncque haec intelliges. *L. c.* 7.

aber erst für das andere Leben[1]). Hier auf Erden aber ist uns Gott, sowohl im Glauben, als auch durch die Vernunft, nur aus seinen Werken erkennbar. Sowie unsere Seele aus der Bewegung des Leibes erkannt wird, so können wir auch Gott an sich nicht sehen, sondern ihn nur aus seiner Vorsehung und seinen Werken erkennen[2]). Denn Alles hat Gott erschaffen, damit seine Majestät aus seinen Werken erkannt werde[3]). Besonders leuchtet aus der wunderbaren Ordnung der sichtbaren Welt sein Dasein und Wesen dem vernünftigen Menschen ein[4]). Damit steht auch im Zusammenhang die Unbegreiflichkeit Gottes, die nicht nur in der Unendlichkeit Gottes, deren Lichtfülle der Geist so wenig zu tragen vermag, wie das leibliche Auge den Glanz der Sonne[5]), ihren Grund hat, sondern auch darin, daß wir hier auf Erden Gott nicht, wie er in sich selbst ist, sondern nur aus seinen Werken, also nur analogisch zu erkennen vermögen[6]).

II. Der gnostischen Behauptung gegenüber, daß der höchste und wahre Gott selbst dem Dreieinigen und den Engeln unbekannt sei, führt Irenäus, und zwar aus Vernunftgründen, den Beweis, daß dieses offenbar falsch sei, da sie dessen Geschöpfe und in seinem Eigenthum und von ihm erschaffen und erhalten seien. Unsichtbar könnte er ihnen gewesen sein, wegen seiner Erhabenheit, nimmermehr aber unbekannt, wegen seiner Vorsehung. Wie groß auch der Abstand zwischen den Engeln und Gott sein möge, so seien sie dennoch

---

1) Cum mortalitatem deposueris et immortalitatem indueris, tunc Deum pro merito videbis. *L. c.* 7.

2) Nam quemadmodum anima in homine non videtur, sed, cum fugiat humanos visus, ex motu corporis intelligitur, ita et Deus humanis oculis videri non potest, sed ex providentia et operibus intelligitur. *L. c.* 5. — Wie man aus der Bewegung des Schiffes den Steuermann erkennt, sagt er weiter, so Gott aus der Regierung der Welt.

3) Omnia Deus fecit, cum antea non essent, ut ex operibus cognoscatur et intelligatur ejus majestas. *L. c.* 5.

4) *L. c.* 6.

5) Nam si in solem, exiguum illud elementum, non potest homo oculos defigere ob calorem et vim exuperantem, quanto magis Dei gloriam, quae non est enarrabilis, mortalis homo intueri non potest. *L. c.* 5.

6) Forma Dei nec dici, nec narrari potest, nec oculis corporeis videri. Nam nec ejus gloria animo capi, nec magnitudo comprehendi potest, nec alititudo cogitari, nec ejus robur in comparationem vocari etc. Nam si lucem eum dicam, opus ejus dico . . . . Dominus est, quia omnibus dominatur; pater, quia ante omnia; conditor et creator, quia omnia condidit et creavit; altissimus, quia super omnia; omnipotens, quia omnia tenet et complectitur. *L. c.* 3 & 4.

seiner Herrschaft unterworfen gewesen und mußten ihn also als ihren Herrn erkennen und wissen, daß er, der sie erschaffen hat, auch der Herrscher von Allem sei[1]). Denn da sein unsichtbares Wesen die allmächtige Ursache aller Dinge ist, so gewährt es Allen eine große Anschauung und Empfindung von seiner allgewaltigen und allmächtigen Erhabenheit über Alle. Wenn daher auch Niemand den Vater kennt, als nur der Sohn, noch den Sohn, als nur der Vater und wem der Sohn es geoffenbaret hat[2]), so erkennen ihn doch Alle schon dadurch, daß das ihrer Vernunft innewohnende Denkvermögen sie bewegt und ihnen offenbart, daß Ein Gott ist, der Herr aller Dinge[3]).

Wir sehen aus dieser Stelle namentlich, daß es dem heil. Irenäus eine ausgemachte Wahrheit war, daß, abgesehen von der Anschauung Gottes in der Glorie, eine jede creatürliche Gotteserkenntniß, auch die der Engel, durch die Geschöpfe vermittelt sei; daß aber auch jedes vernünftige Wesen aus den Geschöpfen und ihrer Ordnung den allmächtigen Schöpfer und Regierer derselben erkennen

---

1) Quomodo autem ignorabant Angeli, aut mundi fabricator primum Deum, quando in ejus propriis essent, et creaturae existerent ejus, et continerentur ab ipso. Invisibilis quidem poterat eis esse, propter eminentiam; ignotus autem nequaquam, propter providentiam. Etenim licet valde per descensionem multum separati essent ab eo, quomodo dicunt; sed tamen dominio in omnes extenso, oportuit cognoscere dominantem ipsorum, et hoc ipsum scire, quoniam, qui creavit eos, est dominus omnium. *C. haer.* lib. 2, cap. 6, nr. 1.

2) Luc. 10, 22. Matth. 11, 27.

3) Invisibile ejus cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omnipotentis eminentiae. Unde etiamsi *nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit;* tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea, et revelet eis, quoniam est unus Deus, omnium Dominus. *L. c.* Der griech. Text dieser Stelle ist nicht mehr vorhanden, und ist Lesart und Sinn dieser Sätze im Einzelnen nicht ohne Schwierigkeit. Im Ganzen aber kann der Sinn, wie wir ihn oben im Texte wiedergeben, nicht zweifelhaft sein. Daß unter intuitio nicht eine Anschauung des göttlichen Wesens zu verstehen, ist durch den Context selbst klar, wonach Gott eben nicht durch Anschauung seines Wesens, sondern aus seinen Werken erkannt wird. Das Invisibile ejus erinnert deutlich an Rom. 1, 20. In welcher Weise wir aus den Werken der Schöpfung eine Anschauung und dadurch Empfindung (so glaubten wir intuitionem und sensibilitatem entsprechend wiederzugeben) von der über Alles erhabenen Macht und Herrlichkeit (es ist dieses offenbar die sempiterna vis et divinitas *Rom.* 1, 20) erlangen, ergibt sich klar aus dem Folgenden: ratio mentibus infixa, was offenbar das vernünftige Denken ausdrückt.

könne und müsse. Daß Irenäus ausdrücklich lehrt, daß deshalb auch die Heiden den Einen wahren Gott aus der Schöpfung zu erkennen vermochten, haben wir schon früher gesehen[1]).

III. Von besonderem Interesse ist uns die Lehre der Alexandriner, nicht nur weil sie die ältesten Pfleger einer schulmäßigen wissenschaftlichen Theologie sind, sondern auch, weil man in ihnen in der neueren Zeit ganz besonders die moderne Lehre von der angeborenen Gottesidee hat finden wollen.

Allein Clemens und sein Schüler Origenes tragen bezüglich der Gotteserkenntniß und ihres Ursprungs, wenn auch selbstverständlich nicht in der technischen Sprache einer späteren Zeit, dieselbe Lehre vor, wie alle späteren Väter und Theologen.

Wie alle Apologeten hebt auch Clemens von Alexandrien mit besonderem Nachdruck hervor, daß nur die Christen auf Grund der Offenbarung und des übernatürlichen Glaubens die reine und vollkommene Erkenntniß und Wissenschaft von Gott besitzen; daß aber die Erkenntniß dieses Einen und wahren Gottes, wenn auch vielfach getrübt und entstellt, der ganzen Menschheit von Natur gemeinsam, besonders aber von den Besseren und Weiseren den Heiden durch vernünftiges Nachdenken ausgebildet und begründet worden sei[2]).

---

1) Bd. 1, S. 160, Note 3.

2) Alles dieses ist *Strom.* 5, 14, vers. fin. kurz zusammengefaßt. Nachdem Clemens bemerkt, daß allen Wesen der Herr und Schöpfer aller Dinge aus seinen Werken erkennbar sei — s. unten S. 62, Note 2 — fährt er fort, daß besonders die griechischen Philosophen, die allerdings hiezu von der Philosophie der Barbaren, d. h. aus den heiligen Büchern der Hebräer, den Anstoß empfangen, die Vorsehung des unsichtbaren, allmächtigen und weisesten Künstlers und Urhebers der so schönen Geschöpfe (hier schwebte offenbar dem heiligen Kirchenvater Sap. 13 vor) gelehrt. Sed tamen curiosi (πολυπράγμονες) illi e Graecis philosophi, barbarorum permoti philosophia, multo magis illi, qui nec oculis cernitur, et solus idem ac praepotens, et sapientissimus Artifex est, summusque rerum pulcherrimarum Auctor, providentiam (πρόνοιαν) tribuerunt. Klar unterscheidet hier Irenäus jene ungelehrte, natürliche, gleichsam spontane und unvollkommene Erkenntniß, wie sie allen vernünftigen Geschöpfen eigen ist, von der durch Studium und Denken zu größerer Vollkommenheit erhobenen Erkenntniß der Philosophen. Allein auch diese, fährt er fort, erkannten nicht die ganze Wahrheit von Gott. Selbst ihre natürliche Gotteserkenntniß war mangelhaft und mit Irrthümern vermischt, wie sie denn namentlich die Schöpfung, diesen letzten Grund seiner absoluten Herrschaft, nicht erkannten. Noch weniger wußten sie etwas von der übernatürlichen Heilsordnung — denn diese ist offenbar gemeint in den Worten: οὐδὲ τὴν ἄλλην ἴσασιν οἰκονομίαν τῆς ἀληθείας. — Diese vollkommenere Gotteserkenntniß verdanken wir nur der Offenbarung. Nec tamen quae sint ex istis consequentia, nisi a

Im fünften Buche der Stromata, besonders im 14. Kap., beweist Clemens aus vielen Stellen heidnischer Schriftsteller, daß der Eine wahre Gott und seine Vorsehung auch den Heiden, namentlich den Besseren unter ihnen, nicht unbekannt gewesen sei. Er führt dieses, wie auch Irenäus und andere Apologeten, zum Theil darauf zurück, daß die heidnischen Philosophen und Dichter aus den heiligen Büchern der Juden geschöpft hätten[1]). Allein er erklärt diese Thatsache auch aus der vernünftigen Natur des Menschen. So wenn er in einer viel angeführten Stelle *Strom. 5, 14* sagt, daß alle Wesen von Natur und ohne Unterricht den Vater und Schöpfer aller Dinge von vornherein annehmen[2]). Daher habe es unter Griechen und Barbaren nie ein Volk oder eine Menschenklasse gegeben, welche ohne Glauben an ein höheres Wesen meinten leben und bestehen zu können[3]). So nehmen alle Völker aller Himmelsgegenden den Weltbeherrscher von vornherein an, da ja alle Orte von der Wirksamkeit seiner Allmacht umfaßt sind[4]).

---

nobis doceantur, pervidere, ac ne modum quidem illum nosse possunt, quem ad Deum cognoscendum natura ipsa praescribit; sed tantum uti jam saepe diximus, periphrasi quadam alioqui vera eum circumscribunt. Merito ergo Apostolus: *An Judaeorum*, inquit, *solorum est Deus, non etiam Graecorum.* (*Rom.* 3, 29) non solum dicens prophetice, eos qui ex Graecis credunt Graecos, Deum esse cognituros, sed illud quoque significans, quod potestate Dominus sit, potestate Deus omnium, et revera omnipotens: cognitione autem non omnium: neque enim id quod est, neque quomodo Dominus et pater et creator, neque reliquam veritatis norunt oeconomiam, nisi ab ipsa didicerint. Wir werden unten noch auf diese Stelle zurückkommen, die allein genügt, um jedem Zweifel bezüglich der Lehre des heil. Clemens ein Ende zu machen.

1) Vgl. Bd. 1, S. 175 und die dort angeführte Dissert. I in libros S. Irenaei von Massuet.

2) Parentis igitur ac rerum omnium Effectoris sensum ex omnibus aliquem omnia, nativa quadam vi, ac citra ullius disciplinae adjumentum hauriunt (τοῦ Πατρὸς ἄρα καὶ Ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ αὐδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων). *Strom.* 5, 14 (*Migne* p. 196.)

3) Jam hominum genus universum in Graecos barbarosque dividitur: quorum e numero nulla prorsus unquam aut agricolarum aut pastorum, ac ne eorum quidem, qui in civitate degunt, ratio est, quae vitam, absque eo quod ejus mentem naturae superioris fidem occuparit, ducere tuerique possit. *L. c.*

4) Itaque populi omnes, sive Orientem colant, sive littora Occidentis ultima teneant, sive ad Septentrionem, sive ad meridiem habitent, unam et eandem ejus, a quo institutum hoc imperium est, anticipationem habent

Man hat aus dieser und aus ähnlichen Stellen nicht nur beweisen wollen, daß Clemens eine angeborene Gottesidee im modernen Sinne lehre, sondern auch, daß er alle Gewißheit Gottes auf einen unmittelbaren Glauben an Gott zurückführe. Allein dadurch überträgt man auf Clemens und überhaupt auf die Väter Theorien und Anschauungen, welche ihnen durchaus fremd sind.

Vor Allem ist zu bemerken, daß der Ausdruck angeboren, eingepflanzt, wie bei uns, so auch bei den Alten, und in der heiligen Schrift selbst, oftmals in einem weiteren und unbestimmten Sinne gebraucht wird, um damit auszudrücken, daß irgend ein Habitus, sei er gut oder bös, sei er natürlich oder übernatürlich, sei er anerschaffen oder erworben, der Seele tief eingeprägt, fest in ihr eingewurzelt sei. So nennt der Apostel Jakobus den Glauben das den Seelen der Gläubigen eingepflanzte Wort[1]). So sagt Origenes, daß das allgemeine Verderben den Heiden den Glauben eingepflanzt[2]) habe, daß die Götzenbilder Götter seien, und nennt Arnobius den Götzendienst eine angebotene Blindheit[3]). Aus solchen Ausdrücken kann also für eine angeborene Gottesidee im eigentlichen Sinne nicht das Mindeste gefolgert werden.

(μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγεμονίαν): cum loca pariter et aequaliter omnia, generales quaeque vis illius effectricis actiones complexae sint. *L. c.*

1) Suscipite insitum verbum (τὸν ἔμφυτον λόγον). *Jac.* 1, 21. Cf. *1 Cor.* 3, 6. *Marc.* 4, 26.

2) Ἐμφυτεῦσαι. *Paedag.* 3, 1.

3) Caecitas ingenita. *C. Gent.* 1, 7. S. Kleutgen, Phil. d. Vorz., Bd. 1, S. 724. Hieraus ergibt sich auch genügend, daß die rhetorische Phrase desselben Arnobius: Quis est hominum, qui non cum principis notione diem nativitatis introierit; cui non sit ingenitum, non affixum, imo ipsis paene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse Regem ac Dominum cunctorum, quaecunque sunt, moderatorem. *C. gent.* 1, 33 — kein Beweis ist für die moderne Lehre von der angeborenen Gottesidee, um so weniger, da das vor seiner Taufe geschriebene Buch gegen die Heiden, von dem Hieronymus (ep. 58 ad Paulin.) schreibt: Arnobius inaequalis est et nimius absque operis sui partitione confusus, eine sehr geringe dogmatische Autorität besitzt. Uebrigens ergibt sich auch aus Arnobius selbst, daß derselbe bezüglich der Gotteserkenntniß ganz mit der allgemeinen katholischen Lehre übereinstimmt, und nur von einer durch die Creaturen vermittelten analogen Gotteserkenntniß etwas weiß. Vgl. lib. 1, 31. 2, 56. Alzog, Patrol. 3. Aufl. S. 207. Mit noch größerem Unrecht als den Arnobius, führt Staudenmaier (Dogm., Bd. 2, S. 68) den Minutius Felix als Zeugen für die angeborene Gottesidee an. Vgl. hierüber Kleutgen a. a. O. S. 732. Ganz richtig sagt

Allein davon ganz abgesehen, redet Clemens in unserer Stelle gar nicht von einer angeborenen Gottesidee, sondern er sagt, daß alle Menschen eine Erkenntniß oder wenigstens eine Ahnung von Gott haben ἐμφύτως, was die lateinische Uebersetzung ganz entsprechend mit nativa quadam vi wiedergibt, und ἀδιδάκτως d. h. ohne es von anderen Menschen gelernt zu haben. Das sagt aber nichts Anderes, als daß alle Menschen durch ihre eigene Vernunft Gott mit Leichtigkeit aus den Geschöpfen erkennen. Daß Clemens dieses meint, nicht aber eine angeborene Gottesidee oder gar eine unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens, ergibt sich aus unserer Stelle selbst: denn dieselbe sagt ja klar und wiederholt, daß Gott als der Werkmeister und Regierer aller Dinge aus der creatürlichen Ordnung erkannt wird. Deshalb haben auch die Philosophen eine vollkommenere Erkenntniß Gottes, als Andere; daher fehlt auch Manchen die Gotteserkenntniß, weil sie von ihrer Vernunft nicht den gehörigen Gebrauch machen. Dasselbe spricht Clemens an allen Stellen aus, wo er überhaupt unseren Gegenstand berührt. Seinem Wesen nach ist Gott uns fern, aber nahe ist er uns durch seine Macht, nämlich durch seine Werke, sowohl der natürlichen, als der übernatürlichen Ordnung[1]). Deshalb sind auch die Heiden strafbar wegen ihres Götzendienstes: denn aus den Geschöpfen hätten sie deren Schöpfer erkennen sollen[2]). So

---

Minutius Felix, daß man ohne Erkenntniß Gottes auch nicht wissen könne, was der Mensch und die Welt sei — ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis. *Octav.* 17.; — allein wie schon die Worte diligenter discusseris zeigen, ist hier von einer gründlicheren Erkenntniß die Rede; bei dieser versteht es sich von selbst, daß eine solche Erkenntniß des Menschen und der Welt, namentlich ihres Ursprungs und Endziels, eine richtige und genauere Gotteserkenntniß voraussetzt. Damit aber ist die Gotteserkenntniß nicht im Entferntesten als eine angeborene und unmittelbare und als die erste Erkenntniß bezeichnet.

1) Procul quidem essentia: quomodo quidem quod est ingenitum, appropinquet genito? proxime autem est potestate, quae sinu suo omnia complectitur . . . Atqui et vidente, et benefaciente, et docente potestate semper nobis adest, et plane tangit nos Dei potestas. *Strom.* 2, 2 (*Migne* p. 935.)

2) Non ergo solum fidelis, sed et gentilis justissime judicatur. *Strom.* 6, 14 (*Migne* p. 334.) Auf diese Worte folgte eine in mehrfacher Beziehung schwierige Stelle. Da Gott, sagt Clemens, den Unglauben des Ungläubigen vorhergesehen, so habe er ihm nichtsdestoweniger, damit er zu seiner Vollkommenheit gelange, die Philosophie jedoch vor dem Glauben gegeben. Vgl. Bd. 1, S. 170, Note 1. Dann fährt er fort: Ἔδωκε δὲ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ ἄστρα εἰς θρησκείαν, ἃ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοῖς ἔθνεσι, φησὶν ὁ νόμος.

sagt er z. B. *Strom.* 5, 13 i. f. im Gegensatz zur übernatürlichen Offenbarung, daß eine durchaus natürliche Offenbarung des Einen und allmächtigen Gottes bei Allen sich finde, die richtig denken und guten Willens sind[1]). An einen Ausspruch Plato's anknüpfend, nach welchem es schwer sei, den Vater und Urheber aller Dinge zu finden und unmöglich ihn, nachdem man ihn gefunden, in Worten auszusprechen, erklärt Clemens, Plato habe hier die Wahrheit berührt; aber eben dadurch sei weitere Nachforschung geboten. Alle können Gott finden: denn dem ganzen Menschengeschlechte, besonders aber den wissenschaftlich Gebildeten, seien gewisse göttliche Keime eingepflanzt, worunter er offenbar die ersten Principien der Vernunft und des Gewissens versteht, kraft welcher sie, selbst wider Willen und widerstrebend gestehen müssen, daß Ein Gott ist, der Anfangslose und Unvergängliche[2]).

Demnach scheint es, als ob Clemens das ἀπένειμε in *Deuteron.* 14, 19, wo den Israeliten der Cult der Sterne verboten wird, „die der Herr zum Dienste aller Völker erschaffen," so verstanden habe, als ob Gott den Heiden den Sternendienst concedirt habe, damit sie nicht ganz religions- und gottlos seien. In diesem Falle hätte Clemens die fragliche Stelle des *Deut.* falsch verstanden und auch die Sache selbst wäre so, wie sie vorstehend ausgesprochen ist, ein großer Irrthum, den man bei einem so erleuchteten Kirchenvater kaum annehmen kann. Man darf daher die Stelle wohl milder auslegen. Etwas weiter unten sagt Clemens: Haec autem via data fuit gentibus, ut per astrorum cultum Deum susciperent; qui autem ne in iis quidem, quae eis data sunt, astris voluerunt permanere, sed ab eis ad ligna et lapides procidere. Also der Sternencult sollte sie zum Herrn der Sterne führen; statt dessen sanken sie noch tiefer zum Bilderdienst herab. Aber auch Jene sind strafbar, qui a cultu astrorum non recurrerunt ad eorum creatorem. Immerhin aber bleibt die von Clemens gegebene Auslegung von *Deut.* 4, 19 falsch und die ganze Stelle unklar und bedenklich.

1) Nam Dei omnipotentis manifestatio (ἔμφασις) apud omnes, qui recta sapiunt, omnino erat naturalis (φυσική), et aeternum ex divina providentia beneficium percipiebant plurimi, qui non plane omnem exuerunt pudorem adversus veritatem. (*Migne* p. 127.)

2) Clemens hatte im Gegensatz zu Denen, welche Dämonen oder körperliche Dinge zu Göttern machen, ausgerufen: Ego vero Dominum spirituum desidero, Dominum ignis, opificem mundi, quique soli lucem suam dedit: Deum requiro, non autem opera Dei! und fährt dann fort: Quem vestrum habebo hujus disquisitionis autorem? Platonem vero, si tibi videatur, haud penitus repudiamus. Quibus igitur argumentis, o Plato, Deum exquiremus? *Universi enim hujus patrem et effectorem invenire, difficile est, et cum inveneris, ut eum verbis enuntes, prorsus impossibile.* Cur vero? quaeso te per ipsum: *enuntiari enim non potest.* Euge, o Plato,

Man hat in neuerer Zeit mehrfach die Behauptung aufgestellt, Clemens gründe alle Gotteserkenntniß und Gottesgewißheit auf eine freiwillige Zustimmung des Willens (πρόληψις ἑκούσιος) zu der unmittelbar im Geiste angeschauten angeborenen Gottesidee auf Grund eines inneren vernünftigen Begehrens, was ganz mit der Lehre Jacobi's in Einklang stehe[1]). Allein Nichts kann unbegründeter sein, als diese Behauptung: denn die zum Beweise hiefür angezogene Stelle *Strom. 2, 2*[2]), wie dieses ganze und die folgenden Kapitel, handeln in der klarsten Weise von dem übernatürlichen Glauben. Dieser ist eine πρόληψις ἑκούσιος, eine freiwillige Zustimmung, aber nicht zu einer angeborenen Gottesidee (dieser, wie man sagt, innerlichen Gottesoffenbarung des Logos an alle Menschen), sondern zur äußeren Offenbarung in der heiligen Schrift und in der Lehre der Kirche. Dieser Glaubensassens beruht aber, wie Clemens ausdrücklich zeigt, nicht auf einem dunkelen Drange, sondern ist eben, weil er ein freier Act ist, auch ein Act vernünftiger Entscheidung, der mithin auf vernünftige Glaubwürdigkeitsgründe sich stützt und deshalb eine natürliche, wenn auch noch unvollkommene Gotteserkenntniß zur Voraussetzung hat.

Man hat ferner behauptet, Clemens lehre, daß das Dasein Gottes eines Beweises weder bedürftig, noch fähig ist. Allein die Stelle, auf die man sich hauptsächlich für das Erstere beruft, spricht gerade die leichte und Allen zugängliche Beweisbarkeit des Daseins Gottes auf's Klarste aus: denn deshalb sei es unstatthaft, erst noch Beweise für die göttliche Vorsehung zu fordern, weil die Beweise für dieselbe in der gesammten Welt-

attigisti veritatem; tamen ne pigeat te laboris, sed una mecum suscipe boni inquisitionem. Universo enim generi humano, praecipue vero illis, qui in studiis litterarum versati sunt, divina quaedam semina sunt instillata (ἐνέσταχται τις ἀπόῤῥοια θεϊκή), a quibus fateri vel inviti et reluctantes coguntur, quod unus sit Deus, interitus ortusque expers. *Cohort. ad gent.*, c. 6 (*Migne* 171 sq.)

1) So z. B. Staudenmaier, Dogm. Bd. 2, S. 55—57.

2) Fides autem, quam Graeci calumniantur, existimantes inanem et barbaram, est voluntaria anticipatio (πρόληψις ἑκούσιος), pietatis assensio, *rerum quae sperantur substantia*, *argumentum eorum*, *quae non videntur*, ut est sententia divini Apostoli. *Per eam enim* maxime *testimonium perceperunt* antiquiores. *Sine fide est impossibile Deo placere* (*Migne* p. 939.) Es ist geradezu unbegreiflich, wie man diese Stelle von etwas Anderem, als vom übernatürlichen Glauben, hat verstehen können, abgesehen von all' Dem, was vorhergeht und nachfolgt. Im Uebr. s. die gründlichen Nachweise bei Kleutgen, Phil. d. Vorz. S. 779 ff.

ordnung vor aller Augen dalägen[1]). Also nicht die Beweisbarkeit leugnet er, sondern die Erlaubtheit eines Zweifels an dem für jede gesunde Vernunft, unabhängig von wissenschaftlichen und künstlichen Argumenten, klar Bewiesenen. Was aber das Andere betrifft, daß Gott nicht bewiesen werden könne, so lehrt Clemens, daß Gott, da er selbst die erste Ursache und der letzte Grund aller Dinge ist, nicht aus einer höheren Ursache oder einem höheren Grunde, d. h. nicht *a priori* bewiesen werden könne[2]). Auch unmittelbar aus dem Wesen Gottes, da dasselbe, wie es an sich ist, uns verborgen und nur aus den Geschöpfen für uns erkennbar, kann er nicht bewiesen werden und sind wir deshalb auch bezüglich einer vollkommeneren Erkenntniß Gottes an den übernatürlichen Glauben gewiesen[3]); nicht als ob dieser uns eine Anschauung des göttlichen Wesens gewährte — denn diese tritt erst in der Glorie ein, wie Clemens überall lehrt — sondern insofern, als er uns höhere Aufschlüsse, als die bloße Vernunft, über Gott verleiht[4]). Dadurch leugnet aber selbstverständlich Clemens nicht, sondern lehrt vielmehr und setzt voraus, daß Gott aus den Geschöpfen, also *a posteriori*, durch die Vernunft bewiesen und analogisch erkannt werden kann. Die wahre Dialectik und Philosophie ist jene, welche, indem sie die Dinge betrachtet und ihre Fähigkeiten und Kräfte erforscht, über sie hinausgehend zum höchsten Wesen fortschreitet und bis zu Gott, dem Herrn aller Dinge, sich zu erheben wagt, indem sie nicht blos die empirische Kenntniß der vergänglichen Dinge, sondern die Wissenschaft der göttlichen und himmlischen Dinge anstrebt[5]). So erklären

---

1) Et fortasse ne conari quidem oportet haec demonstrare, cum sit manifesta divina providentia, ex aspectu omnium, quae videntur, effectorum, quae arte constant etc. *Strom.* 5, 1. (*Migne* p. 15, B.) Wenn man die kurz vorhergehenden Worte: Quis est ergo adeo impius et a Deo alienus, ut Deo non credat, et probationes a Deo postulet, tanquam ab hominibus — anführen wollte, so ist klar, daß diese Worte vom übernatürlichen Glauben reden.

2) Sed nec scientia accipitur demonstrativa (ἐπιστήμη ἀποδεικτική), ea enim ex prioribus constat, et ex notioribus: nihil est autem ante ingenitum. *Strom.* 5, 12 i. f. (*Migne* p. 123.)

3) *Strom.* 5, 12.

4) Darauf beziehen sich *Strom.* 5, 12 i. f. die Worte: Restat utique, ut divina gratia, et solo, qui apud ipsum est, Logo, ignotum intelligamus.

5) Cum sit autem vera dialectica, philosophia permista veritate, res considerans, facultatesque et potestates examinans, transcendit ad potentissimam omnium essentiam, et audet etiam ultra progredi ad Deum universorum, non rerum mortalium peritiam, sed divinarum coelestiumque scientiam profitens. *Strom.* 1, c. 28 (*Migne* c. 923).

Pythagoras, Socrates, Plato die Stimme Gottes zu vernehmen, indem sie die Weltordnung, die von Gott erschaffene und erhaltene, betrachten [1]).

Man hat endlich behauptet, daß Clemens alle Erkenntniß und Gewißheit der Wahrheit auf den Glauben zurückführe. Zu dieser Behauptung kann man nur dadurch kommen, daß man die verschiedenen Bedeutungen nicht unterscheidet, in denen Clemens das Wort πίστις gebraucht. Er gebraucht dieses Wort a. für den übernatürlichen Glauben. In diesem Sinne lehrt er, daß die christliche Gnosis, d. h. die Glaubenswissenschaft, auf dem Glauben beruhe und daß letzterer das, von allen Untersuchungen und Beweisen unabhängige, göttlich gewisse Fundament jener sei [2]). Er gebraucht aber dieses Wort auch b. nach dem griechischen Profansprachgebrauch für jedes mit Gewißheit verbundene Fürwahrhalten; in diesem Sinne nennt er auch das auf Beweisen beruhende Fürwahrhalten einen festen Glauben [3]). c. Er gebraucht endlich πίστις im Sinne eines natürlich gewissen Fürwahrhaltens insbesondere von der unmittelbaren Gewißheit, welche die ersten Vernunftprincipien, eben so wie die Thatsachen der Erfahrung, für uns haben, nicht als ob deren Gewißheit auf einem eigentlichen Glauben beruhte, sondern weil sie auf unmittelbare Evidenz sich gründet [4]). Die Lehre des heil.

1) Et Pythagoras quidem, Socrates atque Plato, qui Dei se vocem exaudire confirmant, dum fabricam hujus universi, quam divina manus et perfecte elaboravit, et perpetuo conservat, contemplantur. *Strom.* 5, 14 (*Migne* 150.)

2) Hierauf wendet Clemens, gerade wie Augustin, *Isai.* 7, 9 an: Nisi credideritis, non intelligetis. *Strom.* 2, 2. (*Migne* p. 739.) Von diesem theologischen Wissen sagt er l. c. c. 5.: Principium universorum per fidem sciri, non per demonstrationem. Absurdum enim esset, Pythagorae quidem Samii sectatores, rejectis eorum, quae quaerebantur, demonstrationibus, illud: *Ipse dixit*, ad confirmandum satis esse ducere; eos autem, qui contemplandae veritatis tenentur desideriis, fide digno magistro, soli Servatori Deo, fidem non habere, sed velle eorum, quae dicuntur, probationes ab eo exigere. (*Migne* p. 958.) Ferner heißt es *Strom.* 2, 56 demonstrationem esse verbum Domini. (*Migne* p. 959.) Von diesem übernatürlichen Glauben heißt es, daß „er, ohne zu untersuchen, Gott als den Seienden bekenne und ehre," und daß der wahre Gnostiker, d. h. der Theologe, auf Grund dieses Glaubens zur Wissenschaft und endlich zur seligen Anschauung, im Himmel nämlich, fortschreite. *Strom.* 7, 9. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 782 ff.

3) Davon sagt er z. B. *Strom.* 8, 3. Demonstrationem quoque omnes fatebuntur homines rationi esse consentaneam, quae iis, de quibus dubitatur, ex iis, quae sunt certa et extra controversiam, facit fidem (πίστιν).

4) Davon schreibt Clemens l. c. Porro aut omnia egent demonstratione,

Clemens steht demnach in Allem mit der Lehre in Einklang, welche stets die sententia communis in der Kirche war und insbesondere von den Scholastikern vorgetragen wurde. Dieses ist um so mehr der Fall, da er auch bezüglich der ganzen Erkenntnißlehre mit der aristotelisch-scholastischen Auffassung, die eben die von der Offenbarung bestätigte vernünftig natürliche Auffassung ist, übereinstimmt. Auch nach seiner Lehre geht unsere menschliche Erkenntniß von den Sinnen aus, erkennt aber aus dem Sinnlichen das Intelligibele und erhebt sich von der Erkenntniß der Wirkungen zur Erkenntniß der Ursache und der höchsten Ursache aller Dinge[1]). Im Einklang mit den Vätern schreibt er auch diese unsere natürliche Erkenntniß einer göttlichen Erleuchtung, einem Einflusse des göttlichen Logos, einer Belehrung durch denselben zu; nicht aber im Sinne eines übernatürlichen Gnadeneinflusses, obwohl ein solcher auch bei den Heiden keineswegs ausgeschlossen ist, sondern in dem Sinne, daß unsere Vernunft ein erschaffenes Ebenbild der unerschaffenen Vernunft und nicht nur von Gott erhalten und im Sinne des concursus universalis bewegt, sondern auch durch die natürliche Vorsehung zum Ziele aller Vernunft, der Erkenntniß Gottes, der höchsten Wahrheit, hingeleitet wird[2]).

Mit Clemens stimmt sein Schüler und Nachfolger Origenes vollkommen überein. Die menschliche Seele, so lange sie hier auf

---

aut etiam quaedam ex eis sunt credibilia (πιστά). Sed si prius quidem verum est: uniuscujusque demonstrationis petentes demonstrationem, procedemus in infinitum, et sic evertetur demonstratio: sin autem secundum, ea ipsa, quae sunt ex se credibilia, erunt principia demonstrationum. Jam vero philosophi fatentur esse indemonstrabilia principia universorum: quam ob rem si est demonstratio, omnino necesse est aliquid esse ex se credibile (τι πιστὸν ἐξ ἑαυτοῦ), quod quidem dicitur primum et indemonstrabile. Ad fidem ergo indemonstrabilem reducitur omnis demonstratio. Daß aber jenes πιστὸν ἐξ ἑαυτοῦ nicht im Sinne der Modernen etwas Geglaubtes, sondern etwas unmittelbar Evidentes ist, erklärt Clemens sofort auf's Klarste. Erunt autem alia quoque demonstrationum principia post eum fontem, qui est ex fide, nempe ea, quae evidenter apparent ex sensu et intelligentia. Nam ea quidem, quae in sensum incidunt, sunt simplicia, et ejusmodi ut solvi nequeant: quae autem ex intelligentia, simplicia rationalia et prima. Quae autem ex his gignuntur, sunt quidem composita, sed nihilosecius evidentia et credibilia, rationalia et prima. Diese rationalia, die ersten Vernunftprincipien, und die Thatsachen der Erfahrung, nicht aber Gott, die höchste Wahrheit, ist dem heil. Clemens das unmittelbar Gewisse, von dem jede Demonstration ausgehen muß. Nur in der Glaubenswissenschaft ist der im Glauben erkannte Gott erstes Princip.

1) S. die Nachweise bei Kleutgen a. a. O. S. 796 ff.

2) Cf. *Strom.* 1, 7. Kleutgen a. a. O. S. 789 ff.

Erden im Leibe lebt, kann das Geistige nur mühsam und unvollkommen erfassen; das gilt am meisten von Gott, dem Unendlichen und Unbegreiflichen[1]). Doch vermag sie ihn aus seinen Werken zu erkennen, wie das Auge die Sonne durch den Abglanz ihrer Strahlen. Obwohl daher unsere Vernunft aus eigener Kraft Gott nicht so, wie er ist, zu schauen vermag, so erschließt sie ihn doch aus der Schönheit seiner Werke als den Urheber des Weltalls[2]).

Ueberhaupt müssen wir in diesem Leibesleben vom Sinnlichen ausgehen und von ihm aus zur Natur der intelligibelen Dinge fortschreiten; deshalb aber dürfen wir nicht beim Sinnlichen stehen bleiben[3]). Was uns aber das Vermögen gibt, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen und zu Gott selbst uns zu erheben, das ist eben unsere Vernunft. Sie, das natürliche und endliche Ebenbild des Logos, ist das Licht, wodurch dieser alle Menschen erleuchtet[4]). Von diesem natürlichen Vernunftlichte unterscheidet Origenes auf's Genaueste das übernatürliche Licht der Gnade und Glorie[5]).

---

1) Dicimus secundum veritatem quidem Deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intelligere de Deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo, quod sensimus, necesse est credere .... Quid autem in omnibus intellectualibus, id est incorporeis, tam praestans omnibus, tam ineffabiliter atque inaestimabiliter praecellens, quam Deus? cujus utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima mens ac limpidissima, non potest. *De Princip.* l. 1, c. 1, nr. 5.

2) Interdum oculi nostri ipsam naturam lucis, id est substantiam solis, intueri non possunt; splendorem vero ejus, vel radios fenestris forte et quibuslibet luminum brevibus receptaculis infusos intuentes, considerare possumus, fomes ipse quantus sit corporei luminis. Ita vero quasi radii quidam sunt Dei naturae opera divinae providentiae et ars universitatis hujus, ad comparationem ipsius substantiae et naturae. Quia ergo mens nostra ipsum per seipsam Deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intelligit. *L. c.* nr. 6.

3) . . . Ex quo scire licet, quamvis in hac vita homines oportet a sensibus sensibilibusque incipere, inde ad rerum intelligibilium naturam progressuros, tamen in sensibilibus sistendum non esse. *C. Cels.* lib. 7, nr. 37 (ed. Delarue t. 1, p. 720). Vgl. auch die Erklär. d. Orig. v. *Rom.* 1, 20. Bd. 1, S. 171, Note 1. — *C. Cels.* 1, 11, was man für den unmittelbaren Gottesglauben verwerthen wollte, redet vom übernatürlichen Glauben und hat keinen Bezug auf unsere Frage. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 798 u. 799.

4) Lux vera, Filius Dei, illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quicunque rationalis est, particeps verae lucis efficitur. Rationalis autem omnis est homo. *In Jerem.* hom. 14, nr. 10.

5) Gründliche Nachweise s. bei Kleutgen a. a. O. S. 752 ff. Vgl. auch Stahl, Natürl. Gotteserk., S. 81 ff.

IV. Sowohl den Heiden, als den Gnostikern, in specie den Marcioniten gegenüber hat Tertullian die natürliche, deshalb in einem jeden Menschen sich bethätigende Gotteserkenntniß mit dem größten Nachdruck vertheidigt und namentlich durch das Zeugniß der menschlichen Seele[1]) nachgewiesen, welche überall und unter allen Völkern im Affecte, in Noth, zur Betheuerung Gott anruft, und zwar nicht irgend einen Götzen, sondern den Einen, allwissenden, allmächtigen, wahrhaftigen und gerechten Gott[2]). Die Allgemeinheit dieses Zeugnisses der Seele für Gott beweise, daß dasselbe in der Natur und deshalb in Gott, ihrem Urheber, seinen Grund habe[3]). Daraus folgert Tertullian auch Marcion gegenüber, daß das Gottesbewußtsein von Anbeginn der Welt an eine Mitgift der Seele und deshalb bei allen Völkern und vor allem Unterricht, vor Moses und den Propheten, vorhanden sei[4]). Daher kann es wohl verdunkelt, nicht aber völlig ausgelöscht werden[5]).

Es sind dieses klassische Beweise, wie gegen Gottesleugnung und Polytheismus, so auch gegen den falschen Supernaturalismus und Traditionalismus; als solche haben wir sie in der Lehre von den praeambula fidei geltend gemacht[6]).

Wenn man aber daraus die moderne Lehre von der angeborenen Gottesidee und dem unmittelbaren Gottesbewußt-

---

1) Ganz ähnlich entwickeln das testimonium animae Cyprian, De idol. vanit. 4. Minutius Felix, Octav. 18. Lactantius, Div. Instit. 2 (de orig. error.) Arnobius, Adv. gent. 2, 2. Vgl. Bd. 1, S. 166, Note 1—4.

2) Vgl. die Bd. 1, S. 165, Note 1 abgedruckte Stelle.

3) S. die Stelle Bd. 1, S. 165, Note 2.

4) *C. Marc.* 1, 10 f. unten S. 172, Note 2. Auch für die Ursprünglichkeit und Natürlichkeit anderer elementarer religiöser und sittlicher Erkenntnisse beruft sich Tertullian auf die unbefangenen und unwillkürlichen Ausbrüche und Rufe des natürlichen Bewußtseins. Sed qui ejusmodi eruptiones naturae non putavit doctrinam esse naturae congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa ... Certe prior anima, quam littera, et prior sermo, quam liber, et prior homo ipse, quam philosophus et poëta. Numquid ergo credendum est, ante litteraturam et divulgationem ejus mutos absque hujusmodi pronuntiationibus homines vixisse? Nemo Deum et bonitatem ejus, nemo inferos loquebatur? etc. *De test. anim. 5.*

5) Quod a Deo est, non tam extinguitur, quam obumbratur; potest enim obumbrari, quia non est Deus, extingui non potest, quia a Deo est. *De anima*, c. 41.

6) §. 21. Vgl. §. 28.

sein und Gottesglauben, oder gar von einer unmittelbaren Anschauung Gottes hat folgern wollen, so ist dafür in den Aussprüchen Tertullian's nicht nur kein triftiger Grund zu finden, sondern es wird durch dieselben eine solche Auslegung gänzlich ausgeschlossen. Denn gerade in den Stellen, auf die man sich vorzüglich berufen hat, lehrt Tertullian, daß die Menschen die natürliche Gotteserkenntniß durch die Thätigkeit ihrer Vernunft aus den Creaturen schöpfen. Deshalb, erklärt er gegen Marcion, ist von Anbeginn an mit den Geschöpfen auch deren Schöpfer bekannt, da dieselben ja gerade zu dem Zwecke erschaffen sind, damit Gott erkannt werde[1]). Deshalb ist Gott nie und nirgends unbekannt, weil Alles, was wir sind und worin wir sind, Zeugniß von ihm ablegt. Das ist auch der Grund, weshalb die Offenbarung Gottes in der Schöpfung jeder anderen Offenbarung (der Ordnung, und was die Mosaische Offenbarung betrifft, auch der Zeit nach) vorausgeht[2]). Nur deshalb nennt Tertullian das Gottesbewußtsein eine ursprüngliche Mitgift der Seele, nicht aber um damit eine anerschaffene Gottesidee oder eine unmittelbare Anschauung des göttlichen Seins auszudrücken. Solche Anschauungen sind ihm durchaus fremd. Nicht nur erklärt er sich ausdrücklich gegen die Lehre Plato's von einer Erinnerung an die in der Präexistenz geschauten Ideen[3]), sondern es ist auch seine ganze Erkenntnißtheorie offenbar die allgemeine menschliche und christliche, wonach unsere Vernunft in ihrem natürlichen Erkennen vom Sinnlichen zum Intelligibelen,

---

1) Si quidem a primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognoscatur. *C. Marc.* 1, 10.

2) Seine ganze Lehre über das Zeugniß der Seele und dessen Grund faßt Tertullian *C. Marcion.* 1, 10 in folgenden Worten zusammen, von denen nur unbegreiflich ist, daß sie mißverstanden werden konnten: Denique major popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysi compotes, nedum instrumenti, Deum Moysi tamen norunt: etiam tanta idololatria dominationem obumbrante, seorsum tamen illum quasi proprio nomine Deum perhibent, et „Deum deorum," et „si Deus dederit," et „quod Deo placet," et „Deo commendo." Vide an noverint, quem omnia posse testantur. Nec hoc ullis Moysi libris debent. Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis, et in Syris, et in Ponticis. Judaeorum enim Deum dicunt animae Deum. Noli, barbare haeretice, priorem Abraham constituere, quam mundum . . . Nunquam Deus latebit, nunquam Deus deerit: semper intelligetur, semper audietur, etiam videbitur . . . Habet Deus testimonium totum hoc, quod sumus, et in quo sumus.

3) *De anima*, 14 & 24.

von der Wirkung zur Ursache[1]), von den Geschöpfen zum Schöpfer sich erhebt[2]). Daß dem Tertullian insbesondere Gott nicht, wie die Ontologisten meinen, das Ersterkannte und die Quelle aller anderen Erkenntnisse ist, geht endlich auch daraus hervor, daß er nicht etwa nur Gottes Dasein, sondern in ganz gleicher Weise auch andere Vernunftwahrheiten, z. B. die Unsterblichkeit, aus dem Zeugniß der Seele beweist[3]).

§. 136.

Die Lehre der Väter von der natürlichen Gotteserkenntniß. Fortsetzung.

I. Sowohl die idealistischen Vertheidiger der angeborenen Gottesidee, als auch die Ontologisten haben sich vielfach auf eine

---

1) Gegenüber einem falschen Dualismus und Spiritualismus zeigt Tertullian, der die Geistigkeit unserer Seele und unseres Erkennens in durchaus richtiger Weise vertheidigt, die Einheit der vernünftigen Seele und des Lebensprincips des Leibes — Ad quid erit sensus, nisi ejus rei, quae intelligitur sensus? Unde ista tormenta cruciandae simplicitatis et suspendendae veritatis? Quis mihi exhibebit sensum non intelligentem, quod sentit? aut intellectum non sentientem, quod intelligit, ut probet alterum sine altero posse? — und hierauf die Abhängigkeit des menschlichen Erkennens in unserer dermaligen Seinsweise von dem Sinnlichen: — Videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento, nec sine illo veritates posse contingi: quomodo ergo potior erit eo, per quem est, quo eget, cui debet totum, quod attingit? Ita utrumque concluditur, neque praeferendum sensui intellectum; per quem enim quid constat, inferius ipso est: neque separandum a sensu; per quod enim quid est, cum ipso est . . . Daß hier Tertullian nicht die Erhabenheit des Geistigen und insofern des Intellectes über die Sinnlichkeit leugnet, versteht sich von selbst; er spricht es aber auch alsbald in dieser Stelle selbst aus. Nam etsi potiora sunt, quae intellectu attinguntur, ut spiritualia, quam quae sensu, ut corporalia, rerum erit praelatio, sublimarum scilicet adversus humiliores, non intellectus adversus sensum. Quomodo enim praeferatur sensui intellectus, a quo informatur ad cognitionem veritatum? Si enim veritates per imagines apprehenduntur, id est invisibilia per visibilia noscuntur, quia et Apostolus nobis scribit: Invisibilia enim ejus a conditione mundi de factitamentis intellecta visuntur. Insofern erkennt er das Wahre, das in Plato liegt, an — et Plato haereticis: Facies occultorum ea, quae apparent. *De anima* 16. Vgl. Stöckl, die spec. Lehre vom Menschen und ihre Geschichte, Bd. 2, §. 79 (S. 218 ff.)

2) Das spricht er axiomatisch in den Worten aus: Nos definimus, Deum primo natura cognoscendum, deinde doctrina recognoscendum. Natura ex operibus, doctrina ex praedicationibus. *C. Marc.* 1, 18. Primo quaeritur, an sit Deus, et ita qualis sit. Alterum de operibus, alterum de beneficiis Dei dignoscitur. *L. c.* 2, 3. 1, 17.

3) Vgl. oben S. 71, Note 4.

Stelle des heil. Athanasius in der Rede gegen die Heiden berufen, worin er sagt, daß „die menschliche Seele in sich selbst den Gedanken der Gotteserkenntniß trage und sich selbst der Weg dazu sei, und nicht von Außen, sondern aus sich selbst die Erkenntniß und das Verständniß des göttlichen Logos schöpfe[1])."

Aber nur dadurch, daß man diese Stelle aus dem Zusammenhange riß und im Widerspruche mit der klaren und ausdrücklichen Lehre des heil. Athanasius nach dem eigenen Systeme deutete, konnte man dieser Stelle einen ihr gänzlich fremden Sinn beilegen.

Um dieses zu zeigen, müssen wir den Inhalt und Gedankengang der Schrift gegen die Heiden etwas näher betrachten.

Das Buch gegen die Heiden[2]) des heil. Athanasius ist bekanntlich der erste Theil einer Apologie des Christenthums, deren zweiten Theil das Buch von der Incarnation[3]) bildet. Athanasius beginnt mit der Widerlegung des Heidenthums und zwar zuerst mit dem Nachweis, daß dasselbe nicht von Anfang an war[4]), sondern

---

1) Διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τῆς περὶ Θεοῦ θεωρίας ἔχει τὴν ἔννοιαν, καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς γίνεται ὁδὸς, οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς λαμβάνουσα τὴν τοῦ Θεοῦ Λόγου γνῶσιν καὶ κατάληψιν, was die Mauriner Uebersetzung also wiedergibt: Hinc ergo (anima) contemplationis Dei notionem et cogitationem habet, sibique ipsi fit via, neque extrinsecus, sed ex seipsa Dei Verbi cognitionem et comprehensionem accipit. *C. gent.* 33 i. f. (*Migne* p. 67.)

2) Λόγος καθ' Ἑλλήνων, Oratio adversus gentes.

3) Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου, Oratio de incarnatione Verbi Dei ejusque per corpus ad nos adventu.

4) Principio quidem malitia non fuit . . . Nempe mundi opifex et omnium moderator Deus, qui universa natura et humana intelligentia longe superior est, ut vere bonus ac summe perfectus, per proprium Verbum et Salvatorem nostrum Jesum Christum humanum genus ad propriam imaginem fecit, qua illa secum similitudine ad rerum naturam cognoscendam et contemplandam aptum reddidit. Hinc propriae etiam aeternitatis cogitationem et cognitionem eidem impertivit, ut videlicet hac conservata similitudine, nunquam cogitationem a Deo averteret, neque a sanctorum convictu discederet: sed datam ei gratiam et propriam ex paterno Verbo vim infusam retinens exultaret, et cum Deo familiariter viveret, securamque ac vere beatam immortalem vitam duceret. Nam si nulla re a Dei cognitione impediatur, animae munditia Patris imaginem, Deum Verbum, ad cujus quoque imaginem facta est, semper contemplatur, maximaque admiratione afficitur, cum providentiam, qua mundus per ipsum administratur, intelligit. Ita rebus quidem, quae sub sensus cadunt et corporeae sunt, excelsior efficitur, cum his vero vi mentis conjungitur, quae coelestes ac divinae sunt solaque intelligentia comprehenduntur. Cum enim corporibus mens humana non adhaerescit, neque aliquid ex eorum cupiditate extrin-

aus dem Abfall von Gott entstanden ist†). Hierauf zeigt er die Absurdität und Immoralität des Götzendienstes††). Nichter-

---

secus admixtum habet, sed tota ipsa sursum secum est, sicuti initio facta est, tunc ea, quae sensus movent, omniaque humana transcendens, in sublime fertur, Verbumque et in Verbo Verbi Patrem videt, cujus contemplatione delectata, suo ergo illum amore et desiderio renovatur: quemadmodum primum hominem, qui Hebraea lingua Adam dictus est, sacrae Scripturae narrant initio summa cum libertate et fiducia mente Deo adhaesisse .... Animae enim munditia eam (sc. animam) ad Deum per se ipsam (ὀι' ἑαυτῆς) contuendum idoneam reddit, uti ipse Dominus ait: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. Or. c. gent. 2.* In dieser Stelle ist gesagt 1. daß Gott über alle erschaffene Natur und menschliche Erkenntniß hoch erhaben ist; daß er aber 2. den Menschen dadurch, daß er ihn nach seinem Ebenbilde erschuf, fähig gemacht habe, das Wesen der Dinge zu erkennen; daß er ihm dadurch 3. auch den Gedanken und die Erkenntniß der eigenen Ewigkeit schenkte (ὁοὺς αὐτῷ καὶ τῆς ἰδίας ἀιδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν). Es ist einerlei, ob man τῆς ἰδίας ἀιδιότητος auf Gott oder auf die Seele bezieht, was Beides möglich. In beiden Fällen ist klar, daß der Mensch vermöge seiner Gottähnlichkeit, wodurch er zur Erkenntniß des Wesens der Dinge durchzudringen vermag, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der eigenen Seele (wie Athanasius weiter unten 31—33 ausführt) sowie auch Gott, den Schöpfer und das Urbild der Seele (s. nr. 30) zu erkennen vermag. Es heißt in unserer Stelle 4., daß der Mensch die Aehnlichkeit mit Gott allezeit bewahren und nie seine Gedanken von Gott abwenden (μέτε τῆς περὶ Θεοῦ φαντασίας ποτε ἀποστῆ) und sich von der Gemeinschaft der Heiligen trennen, sondern die verliehene Gnade Gottes und die aus dem göttlichen Worte eingegossene Kraft bewahrend, frohlocken, und im vertrauten Umgange mit Gott leben und ein sicheres, wahrhaft glückseliges und unsterbliches Leben führen sollte. In dieser Schilderung des Standes der ursprünglichen Gerechtigkeit ist das natürliche Ebenbild Gottes und die übernatürliche aus der Gnade entspringende Gottähnlichkeit wohl zu unterscheiden. Es ist aber klar, daß Athanasius dem Menschen schon vermöge der natürlichen Gottebenbildlichkeit die Fähigkeit der Erkenntniß des Wesens der Dinge und in Folge davon der geistigen und unsterblichen Natur der Seele und Gottes selbst zuschreibt, daß er aber das übernatürliche Licht der Gnade hinzufügt, kraft dessen der Mensch nicht nur in seiner natürlichen Gotteserkenntniß unterstützt, sondern auch einer specifisch höheren Erkenntniß theilhaftig wurde. Wenn er aber in dem Folgenden von einer Erkenntniß des Wortes und des Vaters desselben, also von einer Erkenntniß des Personenunterschiedes in Gott redet, so kann sich dieses nach der ganzen Lehre des heil. Athanasius, die durchaus mit dem katholischen Dogma übereinstimmt, nur auf eine durch irgend welche äußere oder innere Offenbarung und durch den übernatürlichen Glauben vermittelte Erkenntniß beziehen. Eben so gewiß aber ist es auch, daß Athanasius hier nicht eine, sei es natürliche, sei es übernatürliche, Anschauung Gottes lehrt: denn das stünde mit der von allen Vätern bekannten katholischen Wahrheit, mit der Athanasius in Allem übereinstimmt, in Widerspruch. Allein auch unsere Stelle selbst zeigt klar, daß Athanasius hier nur von einer mittel-

kenntniß des wahren Gottes ist durch die Sünde und die Verblendung der

baren und analogen Erkenntniß Gottes redet. Die Betrachtung Gottes, wovon Athanasius spricht, gründet sich ja auf die Erkenntniß der bewundernswürdigen Vorsehung, wodurch Gott die Welt regiert. Die reine Seele, die nicht durch Sinnlichkeit und Begierlichkeit gebunden und verdunkelt ist, erhebt sich über das Sinnliche zum Uebersinnlichen und Göttlichen, das in intelligibeler Weise erkannt wird. Der Ausdruck „sehen", „schauen" (τὸν λόγον ἰδών . . . ὁρᾷ . . . θεωρία) beweist an sich nicht eine unmittelbare Anschauung im eigentlichen Sinne. Unzähligemal bezeichnen Schrift und Väter eine blos mittelbare Erkenntniß mit diesen Ausdrücken. Man denke nur an *Rom.* 1, 20: Invisibilia Dei intellecta conspiciuntur. Hier wird die natürliche Erkenntniß des unsichtbaren Wesens Gottes aus den Geschöpfen ein Schauen durch den Intellect genannt. Bezüglich der übernatürlichen Erkenntniß Gottes unterscheidet Irenäus ein dreifaches Schauen: das den Propheten verliehene Schauen Gottes in einer Offenbarung Gottes, einer Theophanie, das Schauen Gottes in der Menschheit Christi, und die intuitive Anschauung Gottes im Himmel. Homo etenim a se non videt Deum. Illē autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult, et quemadmodum vult; potens enim in omnibus Deus: visus quidem tunc *per Spiritum prophetiae*, visus autem et per Filium *adoptive*, videbitur autem et in regno coelorum *paternaliter;* Spiritu quidem praeparante hominem in filium, Filio autem adducente ad Patrem, Patre autem incorruptelam donante in aeternam vitam, quae unicuique evenit ex eo, quod videat Deum. *Adv. haeres.* 4, 20, nr. 4 & 5. Cf. *Franzelin* l. c. p. 173.

†) In der Beschreibung der Art und Weise, wie die Menschen durch den sittlichen Abfall von Gott dahin kamen, daß sie ihn nicht mehr erkannten, zeigt sich noch klarer, daß Athanasius die Erkenntniß Gottes als eine mittelbare betrachtet, die durch den richtigen Gebrauch der Vernunft zu Stande kommt. Von der Betrachtung des Himmlischen zur Lust am Sinnlichen durch Mißbrauch ihrer Fähigkeiten sich hinwendend, fingen die Menschen an, anstatt in Gott, in den Creaturen ihr höchstes Gut zu erblicken. So von der falschen Liebe zum Irdischen erfaßt, gebrauchte der Mensch nun seine Vernunft nicht mehr, um von den Geschöpfen zur Erkenntniß Gottes sich zu erheben, sondern er mißbrauchte seine durch böse Begierlichkeit und Sinnlichkeit umdunkelte Vernunft, um falsche Lehren zu ersinnen. Postquam a rerum coelestium contemplatione recessit anima . . . boni nomine errando abusa est, atque voluptatem ipsum verum bonum esse existimavit. (Vgl. *Thom. S. Th.* 1, q. 2, a. 1, ad 1.) . . . Cum enim ex natura sua sit facile mobilis, tametsi ab his quae bona sunt sese avertit, moveri tamen non desinit. Movetur itaque jam non secundum virtutem, neque ut Deum videat, sed inania cogitans, suas facultates alio transfert, iisque ad explendas suas cupiditates abutitur, utpote quae libera facta sit . . . A bono autem aversa, contraria omnino cogitat . . . . *L. c.* 4. So verfielen die Menschen in den Dualismus, nonnulli quidem gentilium a veri via aberrantes, . . . malitiae substantiam aliquam esse ac per se ipsam existere affirmavere. *L. c.* 5., in Sternendienst, Naturdienst, Thierdienst, Menschenvergötterung, kamen zur Erfindung phantastischer Gottheiten, Bilderanbetung.

Menschen verschuldet[1]): denn der Weg zur wahren Gotteserkenntniß ist einem Jeden nahe und leicht[2]), nicht nur dem Gläubigen durch den Glauben[3]), sondern auch dem Heiden durch die Vernunft. Hier beginnt nun Athanasius von der rein natürlichen Gotteserkenntniß zu reden, während die ursprüngliche, im Paradiese dem Menschen gegebene Gotteserkenntniß, wie auch die der Gläubigen des alten und neuen Bundes zugleich eine übernatürliche ist.

Um zur wahren Gotteserkenntniß zu gelangen genügt dem Menschen schon seine eigene Seele und Vernunft: denn ein Jeder, der nicht unvernünftiger Weise seine eigene Seele leugnet, muß auch Gott, den Schöpfer seiner Seele, erkennen[4]). Daher zeigt Athanasius in einem längeren Excurse aus verschiedenen Vernunftgründen, namentlich aus ihrer Fähigkeit zu denken, und zwar Ewiges und Unvergängliches zu denken, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele[5]). Wenn aber die Seele sich selbst erkennt, so

---

L. c. 7 sq. Ita humana anima, clausis oculis, quibus Deum videre potest, sibi ipsi mala effingit . . . Ut enim mens humana a Deo recessit, homines vanis suis cogitationibus et ratiocinationibus deorsum vergentes, primum coelo, soli, lunae et astris Dei honorem adscripserunt etc.

††) *L. c.* 8—29.

1) Omnia quidem illa, quae supra refellimus, nihil aliud esse ostensum est, quam errorum tenebras vitae hominum offusas. *L. c.* 30.

2) At via veritatis ad Deum verum tendit: ad quam cognoscendam et certo perspiciendam non aliis quam nobis ipsis opus habemus. *L. c.* 30.

3) Neque, ut est ipse Deus supra omnia, ita via, quae ad illum ducit, foris et procul a nobis est: verum in nobis est, ejusque initium haud est difficile a nobis reperire, ut et Moyses his verbis docuit: *Verbum fidei intra cor tuum est* (*Deut.* 30, 14.). Quod idem Salvator declaravit et confirmavit dicens: *Regnum Dei intra vos est.* (*Luc.* 17, 21.). Quia enim intus in nobismetipsis fidem regnumque Dei habemus, facile possumus universitatis rectorem, Patris salutare Verbum intelligere et contemplari. *L. c.* 30. Aus der Wirksamkeit der Gnade in uns können wir Schlußweise den Urheber der Gnade erkennen.

4) Neque vero hic excusatione utantur gentiles idololatrae, nec quivis alius seipsum decipiat, quasi hujusmodi via caruerit, ac proinde justam impietatis causam habuerit. Siquidem omnes in eam viam sumus ingressi, omnes eam habemus, licet non omnes illam sequi et pergere, sed plerique, externis vitae voluptatibus allicientibus, deserere velint. Si quis vero interrogaverit, quaenam illa tandem sit via: uniuscujusque animam et animae mentem (καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν) esse respondeo. Sola enim mente Deum contemplari et intelligere valemus: nisi fortasse, quemadmodum Deum esse negant impii, ita animam quoque se habere inficientur; quod vero (setzt er ironisch bei) verisimilius quam cetera dixerint. Nec enim mentem habentium est, mentis auctorem et opificem negare. *L. c.* 31.

5) *L. c.* 31—34.

kann sie auch, da sie nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist, in sich selbst wie in einem Spiegel Gott, ihr Urbild und ihren Urheber, erkennen. Hierin wollte man die Lehre von der angeborenen Gottesidee oder auch von einer unmittelbaren Anschauung Gottes finden; allein das gerade Gegentheil ist darin ausgesprochen. Denn es wird ja Gott nicht in sich selbst, auch nicht durch eine angeborene Idee, sondern aus der zuvor durch vernünftiges Denken erkannten Natur der Seele, als des vollkommensten uns natürlicher Weise bekannten Geschöpfes und erschaffenen Ebenbildes Gottes, als deren Urheber und Urbild erkannt[1]).

Weil aber, fährt Athanasius fort, für Viele dieser Beweis aus der Existenz und Natur der eigenen vernünftigen Seele zu hoch und schwierig sei, so wolle er einen anderen, für Alle leicht verständlichen Beweis hinzufügen, nämlich den Beweis aus der sichtbaren Weltordnung, in welcher der unsichtbare Gott seine Macht und Weisheit uns sichtbar vor Augen gestellt hat[2]). Diesen Beweis führt

---

1) Ad imaginem siquidem et similitudinem facta et creata est anima . . . Quocirca cum omnes peccati maculas, quibus aspersa fuerit, absterserit (es bezieht sich das auf die oben angeführte Verdunkelung und Irreleitung der Vernunft durch Sinnlichkeit und Begierlichkeit. Vgl. oben S. 76, Note †), et solam illam similitudinem puram atque integram servaverit, merito in ea purgata ac splendescente, tanquam in speculo, Verbum imaginem Patris contemplabitur; et in Verbo Patrem, cujus Salvator imago est, cogitatione comprehendet (λόγιζεται). *L. c.* 34. Auch letzterer Ausdruck zeigt klar, daß hier nicht von einer unmittelbaren Intuition, sondern von einer Schlußfolgerung die Rede ist. Dasselbe beweist auch eine kurz vorhergehende, gegen den Götzendienst gerichtete Stelle, worin die Thorheit der Götzendiener gegeißelt wird, welche Gott als ein körperliches Wesen denken, während sie doch die Geistigkeit ihrer eigenen Seele erkennen. Si vero animam se habere putant, et de ratiocinandi facultate multum gloriantur, idque jure merito: cur tanquam anima carentes, contra rationem agere non verentur, nec ea quae sapere oportet sapiunt, sed seipsos Numine etiam praestantiores faciunt? Siquidem ipsi immortali anima, quam nec oculis videre possunt, praediti, Deum in rebus, quae oculis videntur et caducae sunt, figurant. *L. c.* 34.

2) Vel si ipsa per se anima haec praestare jam non queat . . . . certe ex rebus aspectabilibus Dei cognitionem haurire potest, quandoquidem res creatae admirabili ordine et concentu, quo compositae sunt, quibusdam veluti litteris, Dominum et Creatorem indicant et quasi voce praedicant. Bonus enim et clemens Deus animarum, quas creavit, curam gerens, quia ejus naturae est, quae videri et comprehendi nequeat omnemque creatam substantiam transcendat, atque idcirco futurum erat, ut humanum genus illius cognitionem non assequeretur, eo quod homo sit ex nihilo factus, et Deus sine ullo sit principio: eam ob rem naturam creatam suo Verbo tam

er nun ausführlich[1]) Alles dieses, fügt Athanasius bei, sei nicht seine Lehre, sondern die Lehre des Apostels, wobei er auf *Rom.* 1, 20 und *Act.* 14, 14, auch auf *Sap.* 13, 5 verweist[2]).

II. Den Eunomianern gegenüber, welche sich einer adäquaten Erkenntniß des göttlichen Wesens rühmten, haben Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa die katholische Lehre von der Weise unserer Gotteserkenntniß allseitig dargelegt. Da wir auf ihre Darstellungen in der Lehre von den Eigenschaften Gottes zurückkommen müssen, so werden wir hier nur einige Zeugnisse derselben hervorheben, welche beweisen, daß wir unsere Erkenntniß von Gottes Dasein und Wesen aus den Creaturen schöpfen und daß diese großen heiligen Väter keineswegs, wie man behaupten wollte, eine angeborene Gottesidee oder eine unmittelbare Anschauung Gottes lehren.

Während in anderen Wissenschaften dem Wissen ein Glauben an die Worte des Lehrers vorhergeht, lehrt Basilius, geht in der heiligen Wissenschaft dem Glauben ein Wissen vorher, nämlich das der menschlichen Fassungskraft entsprechende natürliche Wissen von Gottes Dasein und Eigenschaften. Dieses Wissen aber schöpfen wir aus den Creaturen. Denn Gottes Wahrheit, Macht und Güte und alles Unsichtbare an ihm, erkennen wir aus der Schöpfung. Auf diese natürliche Erkenntniß von Gott folgt der Glaube[3]). Daher

---

apte composuit, ut quia ipse ex sua natura videri non potest, solum ex operibus ab hominibus cognosci possit. Nachdem er angeführt, daß, sowie der Künstler, z. B. Phidias, aus seinen Werken erkannt werde, ebenso Gott aus der Weltordnung, fährt er fort: Nec enim sua invisibili natura abusus est Deus (nemo id causetur), nec se hominibus plane ignotum reliquit: vero, ut modo dicebam, sic naturam creatam composuit, ut quamvis ex natura sua videri non queat, ex operibus tamen cognoscatur. *L. c.* 34 & 35. Man bemerke auch, mit welchem Nachdruck Athanasius hervorhebt, daß Gott von Natur dem Geschöpfe unsichtbar ist.

1) *L. c.* 35—45.

2) Nec vero haec a meipso loquor, sed a viris theologis didici, inter quos et Paulus, qui ad Romanos ita scribit: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* etc.

3) Priorne cognitio, an fides? Nos porro dicimus, generatim quidem in disciplinis fidem cognitioni praeire: at in nostra doctrina si quis dicat praeire cognitionem fidei, non contendemus, cognitionem quidem humano captui accomodatam. Nam in disciplinis quidem oportet primum credere, hoc elementum alpha esse; et ubi figuras et pronuntiationem didiceris, tum demum accuratam percipere notionem potestatis elementi. At in fide quae circa Deum versatur, praeit illa cogitatio Deum esse: hanc autem ex creaturis colligimus. Sapientiam namque et potentiam et bonitatem et

kann man das Weltall einer Schule vergleichen, in welcher die Erkenntniß Gottes erworben wird, indem uns Gott durch das Sichtbare zur Erkenntniß des Unsichtbaren gleichsam an der Hand hinführt [1]).

Gott ist die Wahrheit selbst und daher der erste und vorzüglichste Gegenstand unserer Erkenntniß. Daraus folgt aber nicht, daß Gott das Ersterkannte wäre und daß wir ihn unmittelbar und adäquat zu erkennen vermöchten: denn nur unvollkommen und nur aus seinen Werken können wir durch vernünftiges Denken ihn erfassen [2]).

Die Mittelbarkeit und Unangemessenheit unserer Gotteserkenntniß gilt aber nicht etwa nur bezüglich unseres natürlichen Wissens; sie gilt nicht minder für den Gläubigen [3]). Das Wesen Gottes an sich ist uns verborgen, nur der Eingeborene und der heilige Geist

---

omnia ejus invisibilia ex mundi creatione intelligentes, sic cognoscimus ... Cognitionem istam fides sequetur. *Epist.* 235 (al. 401.) ad Amphiloch. (ed. Maur. Paris. t. 3, p. 358).

1) Est revera (mundus) animarum ratione praeditarum gymnasium, et locus est, in quo Dei comparatur cognitio: quippe per res visibiles sensibilesque mentem quasi manu ducit ad invisibilium contemplationem, uti ait Apostolus: *Invisibilia ejus a creatura mundi* etc. (*Rom.* 1, 20.) *In Hexaem.* hom. 1, 6.

2) Datum est nobis mentis judicium ad veritatis intelligentiam. Est autem ipsa veritas Deus noster. Menti itaque praecipuum ac primarium est Deum nostrum cognoscere, cognoscere autem quantum cognosci potest infinita majestas a tenuissimo. *Ep. 233.* (al. 399) ad Amphil. nr. 2. (t. 3, p. 356.)

3) Si vero spiritus sese dederit auxilio, veritatem intelliget, et Deum cognoscet. Cognoscet autem, ut ait Apostolus, ex parte, sed in futura vita perfectius. *Cum enim venerit quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est.* (*1 Cor.* 13, 9.). *Ep. 233,* nr. 2. Diese Stelle redet jedenfalls von einer Gotteserkenntniß, die mit Hilfe der Gnade zu Stande kommt. Ausdrücklich von der auf der Offenbarung Christi beruhenden Erkenntniß redet *Hom.* 23, 4, wo die Berufung der Eunomianer auf *Joann.* 10, 14: Cognoscunt me meae, woraus diese eine adäquate Erkenntniß des göttlichen Wesens folgern wollten, widerlegt wird. Quid igitur significat illud „cognoscere"? Essentiamne intelligere, an metiri magnitudinem? An illa de divinitate intelligere, quae tu nosse impudenter affirmas? An non ex superioribus modum intelligis cognitionis? Ecquid in Deo agnoscimus? *Oves meae vocem meam audiunt.* Vide quomodo cognoscatur Deus, ex eo quod mandata ipsius audimus, ex eo quod illa audientes conficimus .... Num debet esse de Dei substantia disceptatio curiosior? numquid de rebus, quae mundum transcendunt, quaestio? Num invisibilium intelligentia? *Cognoscunt me meae, et cognosco meas.* Scire satis tibi est, bonum pastorem esse, animam suam pro ovibus posuisse. Cognitio Dei continetur his finibus. Quantus autem sit Deus, et quis modus ejus, et qualis secundum essentiam, talia, ut sunt interroganti periculosa, ita ei, qui interrogatur, inexplicabilia.

schauen es. Nur durch seine Werke ist Gott uns erkennbar, indem wir aus ihnen seine Güte und Weisheit kennen lernen[1]).

Durch seine Werke steigt Gott zu unserer Erkenntniß herab, während er seiner Wesenheit nach uns hienieden verborgen bleibt. Daher erkennen wir auch das Wesen Gottes durch die verschiedenen Eigenschaftsbegriffe, die wir aus den verschiedenen Werken Gottes entnehmen, während das Wesen Gottes absolut einfach ist[2]).

Einige Stellen, worauf man sich für die angeborene Gottesidee oder auch für den Ontologismus berufen hat, gehören dem heil. Basilius gar nicht an, reden aber auch von etwas ganz Anderem[3]).

Daß Ein Gott ist, sagt Gregor von Nazianz, die höchste Ursache, die alle Dinge erschaffen hat und erhält, lehren uns die Augen und das natürliche Gesetz, nämlich das Gesetz der Vernunft, kraft dessen wir von der Wirkung auf eine entsprechende Ursache schließen. Die Augen lehren es, indem sie die schöne und beständige Ordnung der Geschöpfe und ihrer Bewegung sehen; die Vernunft aber, indem sie hieraus durch Schlußfolgerung deren Urheber erkennt, wie man beim Anblick einer Cither auf ihren Verfertiger, und bei Anhörung ihrer

---

1) Constat, ipsam quidem essentiam nulli nisi Unigenito et Spiritui Sancto cogitabilem, sed ab operibus Dei subvectos nos, et per ea quae condita sunt conditorem intelligentes, sic bonitatem ac sapientiam ejus percipere. *C. Eunom.* 1, 14 (tom. 1, p. 226.)

2) Nam dicimus a nobis cognosci majestatem Dei, et potentiam, et sapientiam, et bonitatem, et providentiam, qua nostri curam gerit, et justitiam illius judicii; non ipsam essentiam . . . Variae quidem operationes sunt, essentia vero simplex. Nos autem ex operationibus cognosci a nobis dicimus Deum nostrum, sed ad ipsam essentiam accessuros non pollicemur. Ipsius siquidem operationes ad nos descendunt, essentia autem illius manet inaccessa. *Ep. 234* (al. 400), 1. (t. 3, p. 357.)

3) In der einen Stelle *In Ps. 14*, welche die Mauriner zu den Spuria rechnen, heißt es: „Wenn unser Herr die Wahrheit ist, so lasset uns diese Wahrheit ein Jeder in seinem Herzen versiegelt halten." Hier ist nicht von einer angeborenen Gottesidee, sondern von der treuen Bewahrung der Glaubenswahrheit die Rede. In einer anderen, dem Basilius zugeschriebenen Stelle von Theodoret *In Ps. 17* heißt es, daß „der Gott aller Dinge, obgleich er unsichtbar ist, die Strahlen seines geistigen Lichtes zu uns sende." Auch hier ist weder von einer angeborenen Gottesidee, noch von einer Anschauung des göttlichen Wesens, sondern von der übernatürlichen Offenbarung und Erleuchtung die Rede. Aber auch auf die natürliche Gotteserkenntniß bezogen, würde die natürliche Offenbarung und das natürliche Vernunftlicht vollkommen genügen, um jene Worte zu erklären. Vgl. Kleutgen, Philos. d. Vorz. Bd. 1, S. 770—776.

Töne auf den Citherspieler schließt. Denn über die Maßen stumpfsinnig und thöricht ist Derjenige, der nicht von selbst diesen Schluß macht, indem er diesen natürlichen Beweisen folgt[1]). Denn den Zufall als Urheber dieser Ordnung betrachten, ist widersinnig. Nur Der kann der Urheber der Ordnung der Dinge sein, der auch der Urheber ihres Daseins ist[2]). So erhebt uns die Vernunft, die von Gott erschaffen, Allen eingepflanzt, und das erste uns einerschaffene Gesetz ist, von dem, was unsere Augen sehen, zu Gott empor[3]). Das Wesen Gottes dagegen ist uns verborgen, unbegreiflich und unaussprechlich, kann daher nur analogisch und inadäquat aus den Creaturen[4]) erkannt werden. Alles dieses gilt nicht allein für

1) Etenim quod Deus sit, ac princeps quaedam causa, quae res omnes procreavit atque conservat (εἶναι Θεὸν καὶ τὴν πάντων ποιητικήν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν), tum oculi ipsi, tum lex naturalis docet: illi dum rebus in aspectum cadentibus aciem affigunt, easque et pulchre fixas et stabiles esse, et progredi, atque immote, ut ita dicam, moveri volvique perspiciunt; haec autem, dum per res oculis subjectas, ac recto ordine collocatas, auctorem eorum certo quidem ratiocinando assequitur (ὁ δὲ, διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος). Quonam enim modo universa haec rerum moles vel producta unquam fuisset, vel consisteret, nisi Deus omnia in rerum naturam protulisset, atque conservaret? Quemadmodum enim quispiam citharam pulcherime confectam et elaboratam conspiciens, ejusque concinnitatem et constitutionem, aut etiam ipsius citharae cantum audiens, nihil aliud, quam ipsum citharae conditorem et citharoedum mente reputat, atque ad eum cogitatione fertur, etiamsi de facie ignotum: eodem quoque modo nobis is, qui res effecit, effectasque movet atque conservat, manifestus est, etiamsi mente minime comprehendatur. Ac nimis profecto hebes et stolidus est, quisquis non hocusque sponte progreditur, naturaliumque demonstrationum vestigiis insistit. *Orat. 28* (theologica II), 6. (*Migne* t. 2, p. 31.)

2) Quis porro horum artifex? An non is, qui haec procreavit atque in rerum naturam produxit? Neque enim proculdubio casui fortunaeque haec vis et facultas tribuenda erit. Ut enim, setzt Gregor bei, hoc demus, casu omnia extitisse, cui tandem eorum constitutio ac dispositio tribuenda erit? Atque ut hoc quoque ipsum, si ita lubet, casui concedamus, cujusnam, quaeso, fuerit, haec juxta eas rationes, quibus primum creata sunt, tueri atque convervare? *L. c.* 16. (p. 47.)

3) Sic ratio, quae ex Deo est, et cunctis insita, et prima in pectoribus condita lex, cunctisque mortalibus innexa, nos ab iis rebus, quae oculis cernuntur, ad Deum subvexit. *L. c.*

4) Darauf bezieht Gregor die posteriora Dei *Exod.* 33, 23. Ut autem oculorum aciem adjeci, vix hoc etiam sum consecutus, ut Dei posteriora cernerem, idque petra, hoc est, Verbo nostrae salutis causa incarnato, contectus. Atque aliquantum prospiciens, non primam illam et purissimam

die natürliche Gotteserkenntniß; auch die Gläubigen und die erleuchtetsten Heiligen können nur in dieser Weise Gottes Wesen, wenn auch in verschiedenen Graden der Vollkommenheit, erkennen. Wenn daher in der heiligen Schrift, sagt Gregor, gotterleuchteten Männern ein Erkennen oder Schauen Gottes zugeschrieben wird, so wird es nur in Vergleichung zu einer minder vollkommenen Erkenntniß so genannt, keineswegs aber wird eine adäquate Gotteserkenntniß dadurch behauptet[1]). Gottes Wesen, wie es in sich selbst ist, kann kein Mensch hienieden erkennen; das ist der zukünftigen Glorie aufbehalten[2]). Den Grund aber, weßhalb wir Gott nur mittelbar und inadäquat aus den Geschöpfen zu erkennen vermögen, setzt Gregor von Nazianz, gerade wie die Scholastiker, zunächst in die Verbindung unserer Seele mit dem Leib, in Folge deren unsere Erkenntniß eine sinnlich-geistige[3]) ist, wobei wir jedoch

---

naturam sibique ipsi, id est Trinitati, notam, quaeque primo velo obtecta manet, et a Cherubim obtegitur, conspicatus sum, vero postremam atque ad nos pertingentem. Ea autem est, ut quidem ipse cognitione assequor, majestas illa, vel ut David appellat, magnificentia (*Ps.* 8, 2), quae in rebus ab eo creatis productisque et gubernatis elucet. Dei quippe posteriora sunt ea, quae post eum exstiterunt, nobisque ipsius nomen declarant, non secus videlicet ac solis in aquis umbrae atque simulacra infirmis oculis solem repraesentant. *L. c.* 3. Vgl. die Lehre von den Eigenschaften Gottes.

1) Quamobrem si quis Deum cognovit, aut Scriptura teste cognovisse dicitur, eatenus cognovisse censendus est, quatenus uberioris splendoris particeps sit, quam qui minus luminis divini accepit. Ita exsuperantia haec perfecta cognitio existimata est, non ad rei ipsius veritatem, sed ad aliorum modulum et facultatem perpensa. *L. c.* 17. — Das zeigt er dann an einzelnen Beispielen, wozu auch Paulus (nr. 20) und Moses gehören. Vgl. die in der vorhergehenden Note angeführte Stelle.

2) Quid tandem Deus natura sua et essentia sit, nec hominum quisquam unquam invenit, nec invenire potest . . . . tum demum inveniet, cum deiforme hoc ac divinum, id est mens nostra et ratio cum natura cognata (nämlich der göttlichen Natur durch das Licht der Glorie) conjuncta fuerit et imago ad exemplar illud suum, cujus nunc desiderio tangitur, ascenderit. *L. c.* 17.

3) Media inter nos ac Deum corporea haec caligo interjecta est; non secus ac nubes illa olim inter Aegyptios et Hebraeos . . . Quemadmodum nulla ratione fieri potest, ut quisquam, quamlibet gressum urgeat, umbram suam praetereat . . . aut oculus rebus in aspectum cadentibus extra intermediam lucem et aërem conjungatur, aut pisces extra aquam natent; ita etiam impossibile est iis, qui corporibus inclusi sunt, sine corporearum ac sensibilium rerum adminiculo, rebus iis, quae animo ac ratione intelliguntur, omnino conjungi. Semper enim obiter sensibile aliquid rerum nostra-

bei dem Sinnlichen nicht stehen bleiben, sondern durch unser vernünftiges Denken uns zum Uebersinnlichen und Göttlichen erheben [1]).

In seiner sechsten Rede von den Seligkeiten fragt Gregor von Nyssa, wie es zu verstehen, daß die Reinen Gott schauen schon in diesem Leben, da doch Gottes Wesen uns verborgen ist [2]). Er antwortet, aus den Geschöpfen könne Gott erkannt und insofern gleichsam geschaut werden und zwar in doppelter Weise: aus der Weltordnung [3]), dann aber auch aus der eigenen Seele. Die Seele nämlich ist Gottes Ebenbild. Zumal wenn sie von dem entstellenden Roste der Sünde gereinigt ist, können wir in ihr wie in einem reinen Spiegel Gott, ihr Urbild, erkennen. Insofern schauen die reinen Seelen Gott in einer besonderen Weise. Damit meint aber der heil. Gregorius von Nyssa keineswegs, daß der Seele die Idee Gottes angeboren sei [4]), oder daß Gott selbst in adäquater Weise im Spiegel der Seele erkannt werde. Er erklärt ja ausdrücklich, daß die reine Seele in ihrer endlichen Weise die Heiligkeit, die Reinheit, die Lauterkeit und andere ähnliche Eigenschaften Gottes abspiegele, zugleich aber

---

rum incidet, quantumvis maxime nostra mens ab iis rebus, quae in aspectum cadunt, abstracta atque in seipsam collecta, res cognatas, et oculorum aciem fugientes assequi ac percipere contenderit. *L. c.* 12.

1) Neque enim rationis erat, iis, quae, quantum ad sensum, pari nobiscum conditione sunt, principatum dare. Quin potius eorum ope atque adjumento nos ad id, quod his superius est, cujusque beneficio haec sunt, ducit. *L. c.* 16. Vgl. oben S. 82, Note 3.

2) Divina natura, quidquid tandem per se secundum essentiam est, superat omnem comprehendendi rationem atque solertiam. *Or. de beat.* 6. (*Migne* t. 1, p. 1276.)

3) Licet enim per eam, quae in universo apparet, sapientiam conjectando cernere eum, qui omnia cum sapientia fecit. *L. c.*

4) Man wollte dieses namentlich aus den Worten folgern: Nam quod a te capi et comprehendi potest, Dei contemplationis in te modus est, quippe cum is, qui te formavit, tale bonum statim in natura tua inessentiaverit, sive consubstantiaverit et incorporaverit; tui enim fabricationi et constitutioni suae naturae bonorum simulacra similitudinesque et quasi imitamenta impressit et informavit, veluti ceram quandam sculptili figura praeformans et fingens. Aus dem der menschlichen Natur wesenhaft eingepflanzten Gute wollte man die Idee oder gar die Anschauung Gottes herauslesen — wahrhaft unbegreiflicher Weise, da Gregor ausdrücklich erklärt, dieses Gut seien die Bilder, die Aehnlichkeiten, die Nachahmungen der göttlichen Güter, wodurch die menschliche Seele ein Bild Gottes ist. Und in dem alsbald Folgenden erklärt er dieses sofort im Einzelnen. S. die folgende Note und Kleutgen, Phil. d. Vorz., Bd. 1, S. 775.

auch ihrer Reinheit wegen um so klarer ihre eigene Gottähnlichkeit und durch diese Gott, als deren Urbild und Urheber, erkenne [1]).

Wenn der heil. Gregor von Nyssa an einer anderen Stelle sagt, daß der menschliche Geist, wenn er über alles Sinnliche nicht nur, sondern auch über alles Geistige, was er erkennt, sich erhebe und immer tiefer in's Innere eingehe, sich zum Unsichtbaren und Unbegreiflichen selbst erschwinge und hier Gott schaue: so fügt er auch sofort hinzu, daß er hierunter nicht ein Schauen des göttlichen Wesens selbst, sondern jene uns mögliche vollkommenste Gotteserkenntniß verstehe, die wir auf dem Wege der Negation erlangen. Denn, sagt er, unsere Anschauung Gottes besteht im Nichtschauen, da er alle Erkenntniß übersteigt und in seine Unbegreiflichkeit wie in Dunkel gehüllt ist [2]). Also weit entfernt, daß Gregor hier

1) Quemadmodum enim ii, qui in speculo solem vident, etiamsi coelum ipsum suis oculis non contueantur, nihilo secius in splendore speculi solem vident, quam illi qui ipsum orbem solis intuentur: ita, inquit (Christus) etiam vos, etiamsi vires vobis non suppetant ad contemplandum et animadvertendum lumen inaccessum, si ad eum qui ab initio in vobis constitutus est, imaginis decorem ac gratiam reversi fueritis, in vobis ipsis, quod quaeritis habetis. Puritas enim et vitiorum affectuumque vacuitas, et ab omni malo alienatio deitas est. Si haec igitur in te sunt, Deus prorsus in te est. Cum igitur ab omni vitiositate pura, ab affectu et vitio libera atque ab omni inquinatione sejuncta in te ratio fuerit, beatus es propter acumen atque claritatem visus, quoniam id quod effugit visum eorum, qui non fuerint purgati, ipse expurgatus animadvertis, ac materiali caligine ab oculis animi dempta, per puram cordis serenitatem beatum spectaculum clare cernis. Hoc autem quid est? Sanctimonia, puritas, simplicitas, omnesque lucidi divinae naturae splendores, per quos Deus videtur. *L. c.* Wir kennen keine Stelle, welche den so oft ausgesprochenen Gedanken der Väter und späterer Theologen, daß Gott in der reinen und heiligen Seele geschaut werde, einfacher und klarer erklärte. Die reine und die übernatürlich geheiligte Seele ist für uns, die wir die Engel nicht schauen, das vollkommenste erschaffene Bild Gottes, daher am meisten geeignet, daraus Gott analogisch zu erkennen. Auf der anderen Seite ist die Erkenntnißkraft, oder bildlich gesprochen das Auge der Seele, um so tüchtiger, das Göttliche zu erkennen und richtig darüber zu urtheilen, je mehr die Seele gereinigt und geheiligt ist.

2) Cum reliquerit mens hominis non solum omnia quae sensu percipiuntur, verum etiam cuncta quae mente inspiciuntur, ac semper ad interioria progrediatur, subit tandem multa jactatione mentis ad ipsum invisibile et incomprehensibile et ibi Deum videt. In hoc enim consistit Dei visio, in non videndo; omnem enim cognitionem excedit, incomprehensibilitate sua quasi caligine quadam circumamictus. *De vita Moysis.* (*Migne* t. 1, p. 375.)

von einer Anschauung des göttlichen Wesens im Sinne der Ontologisten oder von einer angeborenen Gottesidee im Sinne der Modernen redet, spricht er vielmehr aus, daß der Mensch, je mehr er sowohl durch vernünftiges Denken, als durch andächtige Contemplation Gott zu erkennen sucht, um so mehr dessen Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit einsieht[1]).

Dieses ist jenes mystische Dunkel, in welchem die höchste Kraft der Seele Gottes inne wird, nämlich in den Wirkungen, die seine Gnade in ihr hervorbringt, und wovon der Areopagite[2]) und die Mystiker, nicht minder aber auch die Scholastiker so oft reden.

III. Es wäre überflüssig und ermüdend, die Lehre der Väter über unseren Lehrpunkt noch weiter zu verfolgen. Alle stimmen überein[3]). Nur die Lehre des heil. Augustinus müssen wir, sowohl wegen ihrer dogmenhistorischen Wichtigkeit, als wegen der Mißverständnisse und Mißdeutungen, die man in neuerer Zeit an sie geknüpft hat, noch etwas näher in's Auge fassen.

Es stimmt aber der heil. Augustin bezüglich der Gotteserkenntniß in allen Punkten mit der bisher dargestellten Lehre der Väter vollkommen überein. Wenn er Eigenthümlichkeiten besitzt,

---

1) Verum mens hominis ad majora semper et perfectiora procedens, quanto magis ad Dei speculationem accedit, tanto magis perspicit, quod divina natura invisibilis et incomprehensibilis est. *L. c.*

2) Z. B. *De divin. nom.* cap. 1, nr. 1: Est divinissima Dei notitia, quae per nescientiam accipitur, secundum illam quae supra mentem est unionem, quando mens a rebus omnibus recedens, ac demum semetipsam deserens, desuper fulgentibus radiis unitur, quibus in illo inscrutabili sapientiae profundo collustratur & *De mystica theolog.* c. 1, nr. 3. In caliginem vere mysticam ignoscibilitatis ingreditur, in qua omnes scientificas apprehensiones excludit, penitus incognoscibili per omnem cognitionis vacationem, secundum meliorem partem copulatus, et eo ipso quo nihil cognoscit, supra mentem cognoscens. — Aehnlich auch der heil. Maximus in der Scholie zu 2. Kap. de divin. nomin. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 776 ff.

3) Ueber Cyrill von Alexandrien vgl. Kleutgen a. a. O. S. 776 ff. Indem Cyrill *Joann.* 1, 9 auch auf die natürliche Gotteserkenntniß bezieht, sagt er, der Logos erleuchte jeden Menschen, der in die Welt kommt, nicht διδασκαλικῶς, sondern δημιουργικῶς, indem er ihm in der Gott ähnlichen Vernunft den Saamen der Weisheit und Gotteserkenntniß einpflanze. *In Joann.* 1, 9. Daher seien auch die Heiden unentschuldbar, weil sie aus der Schönheit der Welt den wahren Gott nicht erkannten. *In Isai.* l. 4, or. 1. — Ueber Johannes v. Damascus s. Bd. 1, S. 164, Note 4 und Kathol. 1861, I, S. 148 u. 149.

so bestehen sie nur darin, daß er einige Argumente, die von anderen Vätern nur angedeutet wurden, vollkommener und tiefer entwickelt hat[1]). Auch dem heil. Augustin ist es eine über jeden Zweifel erhabene christliche Wahrheit, daß die unmittelbare Anschauung Gottes der Lohn des ewigen Lebens ist[2]). Nur Diejenigen, welche Gott schauen, können auch die Geschöpfe aus ihren ewigen Ideen, wie diese in Gott sind, erkennen.

So haben die seligen Engel die übrigen Creaturen, ehe sie erschaffen wurden, vollkommener aus den ewigen göttlichen Ideen derselben, die sie im Worte schauten, erkannt, als dieselben nach ihrer Erschaffung aus ihnen selbst erkannt werden konnten[3]).

Anders verhält es sich mit der menschlichen Erkenntniß während unserer irdischen Pilgerschaft. Wir können die Ideen der Dinge

---

1) Es bedarf kaum einer Bemerkung, daß wenn Augustin in diesem Lehrstücke in irgend etwas von der katholischen Ueberlieferung abwiche, dem Consens der Väter gegenüber seine sonderheitliche und irrige Ansicht ohne Bedeutung wäre. Allein es muß durchaus verneint werden, daß Augustin in irgend etwas, sei es dem Sinne, sei es auch nur dem Ausdrucke nach, in unserem Lehrstücke von der allgemeinen Meinung abgewichen sei. Die Väter der Folgezeit und die Scholastiker sind hierüber einverstanden.

2) *De trin.* 1, c. 13 führt Augustin aus, daß am Tage des Weltgerichtes die Bösen Christum nur seiner Menschheit, nicht aber seiner Gottheit nach schauen; denn dieses ist der ausschließliche Lohn der Seligen. Ipsa visio est facie ad faciem, quae summum praemium promittitur justis. Nur diese selige Anschauung ist die Anschauung im höchsten und eigentlichen Sinne. In einem uneigentlichen Sinne nennt Augustin jede Erkenntniß, auch die durch den Glauben, noch öfter aber die durch Vernunfteinsicht ein Sehen. So sagt er vom Glauben: Est quaedam visio hujus temporis; erit altera visio futuri temporis: visio, quae modo est, per fidem est; visio, quae futura est, per speciem erit. Si credimus, videmus; si amamus, videmus. *Enarr.* in Ps. 149, nr. 4. Und *Ep.* 120, ad Consent. nr. 3: Habet fides oculos suos, quibus quodammodo videt verum esse, quod nondum videt. — Im Gegensatz zum Glauben aber nennt er das natürliche Wissen ein Sehen. Davon heißt es z. B. Ep. 147 (al. 112) c. 2: Creduntur illa, quae absunt a sensibus nostris . . . Videntur autem, quae praesto sunt.

3) Multum interest inter cognitionem rei cujusque in Verbo, et cognitionem in natura ejus (sc. rei), ut illud merito ad diem pertineat (die s. g. cognitio matutina), hoc ad vesperam (die s. g. cognitio vespertina). In comparatione enim lucis illius, quae in Verbo Dei conspicitur, omnis cognitio, qua creaturam quamlibet in se ipsa novimus, non immerito nox dici potest . . . . Quapropter sancti Angeli, quibus post resurrectionem coaequabimur . . . procul dubio universam creaturam, in qua sunt ipsi principaliter conditi, in ipso Verbo Dei prius noverunt, in quo sunt omnium, etiam quae temporaliter facta sunt, rationes. *Gen.* ad lit. l. 4, nr. 40. 41.

nicht in Gott schauen; solches wird uns erst in der Glorie des Himmels zu Theil. Wir nehmen zuerst die Geschöpfe durch die leiblichen Sinne wahr und erlangen hierauf nach dem Maße unserer menschlichen Schwachheit eine intellectuelle Erkenntniß von ihrem Wesen; sodann erforschen wir ihre Ursachen und suchen so bis zu ihren ersten und unwandelbaren Principien im göttlichen Logos vorzudringen und so Gott, den Unsichtbaren, aus Dem, was erschaffen ist, zu erkennen, was uns nur mit viel Zeit, Mühe und Studium einigermaßen gelingt[1]). Diese einzige Auseinandersetzung des heil. Augustin genügt, um alle ontologistischen Mißdeutungen seiner Lehre gänzlich auszuschließen. Hier auf Erden ist für uns Menschen nicht das Wesen Gottes das Ersterkannte, und nicht in Gott schauen wir die Ideen der Dinge; sondern umgekehrt nehmen wir zuerst das Sinnliche wahr; aus dem Sinnlichen abstrahiren wir sodann das Wesen und die Ideen der Dinge und von ihnen erst erheben wir uns zur Erkenntniß ihrer ersten Ursache und ihres höchsten Urbildes. Das ist durchaus dieselbe Erkenntnißtheorie, welche alle Väter und später die Scholastiker entwickeln.

In solcher Weise, sagt Augustin, sind die Philosophen zu einer Erkenntniß des wahren Gottes gelangt[2]). Und alle Menschen können dazu gelangen; denn alle Dinge verkündigen ihren Schöpfer und unentschuldbar ist, wer dieses Zeugniß nicht versteht[3]).

---

1) Mens . . . humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis cernit, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit; et deinde quaerit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter et incommutabiliter permanentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus per ea, facta sunt, conspicere. Quod quanta tardidate ac difficultate agat et quanta temporis mora propter corpus corruptibile, quod aggravat animam, etiam quae ferventissimo studio rapitur, ut instanter et perseveranter hoc agat, quis id ignorat? *L. c.* 49.

2) . . . Deum esse quandam vitam aeternam, immutabilem, intelligibilem, sapientem, sapientes facientem, nonnulli etiam hujus seculi philosophi viderunt. Veritatem fixam, veram, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum . . . Nam quia viderunt etiam ipsi, quantum videre ab homine potest, creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus apostolus testis est. *Serm. 141*, c. 1 (al. 55 de Verb. Dni).

3) Interroga mundum, ornatum coeli, fulgorem dispositionemque siderum . . . . interroga omnia, et vide si non sensu suo tanquam tibi respondent: Deus nos fecit. Haec et philosophi nobiles quaesierunt, et ex arte artificem cognoverunt. *L. c. cap. 2.*

Aehnlich schildert Augustin in seinen Bekenntnissen, wie er selbst von der sinnlichen Wahrnehmung der Körper zur Erkenntniß der durch das Organ ihres Leibes wahrnehmenden Seele und weiter zur Erkenntniß ihrer Urtheilskraft, wodurch sie über das sinnlich Wahrgenommene urtheilt, und von da zur Erkenntniß des Vernunftlichtes emporgestiegen sei, vermöge dessen wir über alle Dinge nach unwandelbaren Principien urtheilen, und von hier aus zur Erkenntniß Gottes, des letzten Grundes aller Wahrheit und Erkenntniß, in ictu trepidantis aspectus sich erhoben und so das Unsichtbare an Gott durch die Geschöpfe geistig erschaut habe[1]).

In einer großen Menge der klarsten und unzweideutigsten Stellen lehrt Augustin, daß wir Gottes Dasein und Wesen aus der Ordnung der Himmelskörper, der Folge der Jahreszeiten, dann aber auch aus der Harmonie der Zahlen und aus den ewigen und unveränderlichen metaphysischen Wahrheiten erkennen. So zeigt er insbesondere aus dem Dasein der Dinge, von den niedrigsten, den körperlichen, bis zu den lebendigen und intelligenten Wesen[2]), da sie insgesammt veränderlich sind und bestimmte endliche Formen haben, daß ein unwandelbares Wesen sein muß, das ihnen die Wesensformen gab, wodurch sie sind[3]). Alle Dinge sind nicht das Gute

---

1) Eram certissimus, quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea quae facta sunt conspicerentur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua. Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive coelestium sive terrestrium, et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus judicandi et dicenti: hoc debet esse, illud non ita: hoc ergo quaerens unde judicarem, cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad ejus interiorem vim, cui sui sensus corporis exteriora annuntiaret, et quousque possunt bestiae; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur judicandum, quod sumitur a sensibus corporis. Quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et adduxit cognitionem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret, incommutabile praeferendum esse mutabili; unde nosset ipsum incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret. Et pervenit ad id, quod est, in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea, quae facta sunt, intellecta conspexi, sed aciem fingere non potui. *Confess.* l. 7, c. 17. Ein ähnlicher Gedankengang findet sich in Augustin's Gespräch mit seiner Mutter. *Confess.* l. 9, c. 10. Vgl. auch *L. c.* l. 7, c. 11, nr. 16.

2) *De lib. arbitr.* l. 2, c. 17, nr. 46.

3) Omnis enim res mutabilis, etiam formabilis sit necesse est . . .

selbst, sondern sie haben nur ein bestimmtes Maß von Güte und könnten vollkommener sein, als sie sind, wie sie auch von der Güte, die in ihnen sein soll, deficiren können. Das Alles setzt aber die Existenz eines nothwendigen und absolut guten Wesens voraus, von dem alle Dinge ihre endliche und contingente Güte empfangen haben [1]). Dieses höchste Gut können wir aber hienieden nicht so, wie es in sich selbst ist, erkennen, sondern nur auf dem Wege der Analogie, Negation und Supereminenz, indem wir nämlich an dem Guten, das wir erkennen, das Endliche, Particulare und Verschiedenartige negiren und so analogisch das schlechthin Gute erfassen [2]).

Mit Vorliebe führt der heil. Augustin den Gedanken aus, daß die unwandelbaren und ewigen mathematischen, metaphysischen und ethischen Wahrheiten, daß insbesondere die Ideen des Schönen, Guten, Gerechten, wonach unsere Vernunft alle Dinge und Handlungen als nach einem über ihr stehenden unverbrüchlichen Gesetze beurtheilt, Gott als die absolute subsistirende Wahrheit, Weisheit, Schönheit, Güte und Gerechtigkeit und als das Urbild und den Urgrund sowohl aller erschaffenen und endlichen Wahrheiten als unserer zu deren Erkenntniß befähigten Vernunft beweisen und offenbaren [3]).

Nulla autem res formare seipsam potest: quia nulla res potest dare sibi quod non habet . . . Quid autem amplius de mutabilitate corporis et animi dicamus? Superius enim satis dictum est. Conficitur itaque, ut corpus et animus forma quadam incommutabili et semper manente formentur. *De lib. arb.* l. 2, c. 17, nr. 45.

1) Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. *De trin.* l. 8, c. 3, nr. 5.

2) Non amas certe nisi bonum, quia bona est terra . . . bona facies hominis . . . bonus animus . . . bonus vir justus . . . boni angeli . . . Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud? Tolle hoc et tolle illud, et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. *De trin.* l. 8, c. 3, nr. 4.

3) Vgl. die oben S. 89, Note 1 angeführte Stelle *Confess.* l. 7, c. 17. Ausführlich führt Augustin diese Demonstration *De lib. arbitr.* l. 2, c. 3—15. Zuerst zeigt er, daß der Mensch über allen vernunftlosen Wesen steht, daß im Menschen selbst aber die Vernunft das Höchste ist. Wenn es aber ein Wesen gäbe, das nicht nur über der Vernunft steht, sondern auch ewig und unveränderlich ist, während die Dinge und unsere Vernunft veränderlich sind, so wäre dasselbe offenbar Gott. Daß es aber wirklich ein solches Wesen gebe, erkenne die Vernunft durch sich selbst — (ratio) per se ipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et seipsam inferiorem, et illud oportet Deum suum esse fateatur. Den Nachweis dessen führt Augustin daraus,

Aus solchen Darstellungen und aus anderen ähnlichen Stellen[1]), namentlich aus solchen, in denen Gott als das intelligibele Licht bezeichnet wird, worin und wodurch Alles erkennbar sei[2]), oder wo gesagt ist, daß Gott ohne Dazwischenkunft einer

daß alle Menschen ewige und unwandelbare Wahrheiten, nach denen sie Alles beurtheilen, durch das Licht ihrer Vernunft erkennen, als welche er die Zahlen und die Regeln der Weisheit, nämlich die mathematischen Wahrheiten und die ersten ethischen Principien, anführt. Quam ergo verae et incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus, praesto esse dixisti; tam sunt verae et incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti, esse veras atque manifestas, easque omnibus, qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis. *L. c.* cap. 10. Es gibt also, folgert er, eine unwandelbare Wahrheit, die Alles in sich enthält, was unwandelbar wahr ist, die über Allen steht, Alle in geheimnißvoll wunderbarer Weise erleuchtet und Allen gemeinsam ist. Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem; quam non possis dicere tuam vel meam, vel cujuscunque hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen, praesto esse ac se praebere communiter. Nach dieser unwandelbaren Wahrheit beurtheilen wir Alles, während sie selbst nach keiner höheren Wahrheit beurtheilt wird. Sie hat ihren Grund nicht in unserem Geiste, sondern sie steht über uns und bleibt unwandelbar dieselbe, mögen wir sie erkennen oder nicht. Et judicamus haec secundum illas interiores regulas veritatis, quas communiter cernimus: de ipsa vero nullo modo quis judicat. Cum enim quis dixerit, aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor . . . *L. c.* 12. Hiemit habe er bewiesen, schließt Augustin, daß es etwas Höheres gebe, als die Vernunft, das zugleich unwandelbar ist: die Wahrheit, die unser höchstes Gut ist — und damit habe er nach seinem Versprechen Gott bewiesen: denn die Wahrheit selbst sei Gott, und wenn es auch etwas Höheres als die Wahrheit gäbe, dann sei dieses Höhere Gott — in jedem Falle habe er den versprochenen Beweis geliefert ... Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, illud potius Deus est: si autem non est, jam ipsa veritas Deus est, sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris. *L. c.* c. 13, cf. c. 12. Ueber das Wesen und den Werth dieser Demonstration Näheres im Folgenden und später in der Lehre von den Beweisen für's Dasein Gottes.

1) Z. B. *De trin.* l. 9, c. 6, nr. 9. — l. 14, c. 15, nr. 21. — *De lib. arb.* l. 2, c. 8. 10. 11. 12.

2) Deus intelligibile lux, in quo, et a quo, et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. Soliloquia c. 1, nr. 3.

Creatur dem menschlichen Geiste vorstehe[1]) und daß die Vernunft der Wahrheit selbst, welche Gott ist, durch die Erkenntniß verbunden sei[2]), hat man sowohl die moderne Lehre von der angeborenen Gottesidee, als insbesondere die ontologistische Lehre beweisen wollen. Man hat namentlich behauptet, Augustin lehre, daß Gott unmittelbar vom Geist geschaut werde, daß er die ersterkannte Wahrheit sei, in welcher wir die Ideen der Dinge schauen und dadurch diese selbst erkennen[3]).

Fänden sich nun wirklich bei Augustin ontologistische Vorstellungen, so wären dieselben dem Consens der Väter gegenüber ohne Gewicht. Allein es ist durchaus unstatthaft, die angeführten Aeußerungen im Sinne des Idealismus oder des Ontologismus auszulegen. Sind die fraglichen Stellen dunkel oder zweideutig, so müssen sie nach der gesammten klaren Lehre Augustin's verstanden werden, wie sie denn auch in diesem Sinne stets in der Kirche verstanden worden sind[4]). Aber es ist auch nach den Stellen selbst nicht zweifelhaft, in welchem Sinne Augustin jene und ähnliche Ausdrücke gebraucht hat.

1) *De musica* l. 6, c. 1. Es heißt hier, man solle sich über das Sinnliche und die davon handelnden Wissenschaften *duce ratione* erheben, atque uni Deo et Domino rerum omnium, qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet, incommutabilis veritatis amore adhaerescere. Schon diese Worte genügen, um den wahren Sinn der Stelle klar zu machen.

2) *De divers. quaest.* 83, q. 54. Auch hier braucht man nur die Stelle im Zusammenhange zu lesen, um die Unbegründetheit der ontologistischen Auslegung einzusehen. Augustin führt hier kurz dieselbe Demonstration, wie De lib. arb. 2. — Der Körper und die Seele sind wandelbar; was aber höher als die Seele und zugleich unwandelbar ist, ist Gott. Durch vernünftiges Nachdenken erkennen wir aber ein solches über der Seele erhabenes Unwandelbare. Haec autem est ipsa veritas, cui quia intelligendo anima rationalis jungitur, et hoc bonum est animae, recte accipitur id esse quod dictum est: *Mihi autem adhaerere Deo bonum est* (Ps. 72, 28) — welche Psalmenstelle eben Augustin in der fragl. Quästion erklärt.

3) So auch Gerdil in seinem Jugendwerke: Defense du sentiment du P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'examen de M. Locke — und in seinem noch früher geschriebenen Principes métaphysiques de la Morale chretienne, welche, ohne Zweifel im Widerspruch mit des Cardinals Willen, erst nach seinem Tode veröffentlicht wurden. In den späteren Schriften Gerdil's kommt von den ontologistischen Irrthümern des Malebranche nichts mehr vor, wohl aber finden sich dort Stellen, worin er über die Erkenntnißlehre und insbesondere über die des heil. Augustin im Sinne der sententia communis redet. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 643 und *Liberatore*, Della connoscenza intell. tom. 1, cap. 2, art. 12.

4) Ueber die deßfallsige Lehre der Scholastiker unten, besonders im folgenden §.

Vor Allem ist aus den angeführten Stellen klar, daß die unveränderlichen Wahrheiten die Principien alles vernünftigen Wissens, nicht die Idee Gottes selbst sind[1]). Jene Wahrheiten sind auch keineswegs angeborene Ideen, sondern allgemeine intelligibele Wahrheiten, welche wir vermöge der Kraft unserer Vernunft durch Abstraktion aus dem Sinnlichen gewinnen[2]).

Die Idee Gottes als der absoluten und in sich selbst subsistirenden Wahrheit, Güte, Schönheit ist nach der Lehre Augustin's keineswegs eine angeborene Idee; noch weniger wird Gott, dessen Unsichtbarkeit Augustin mit so großem Nachdrucke lehrt, unmittelbar geschaut, was nur den Seligen im Lichte der Glorie gegeben ist[3]). Nur durch vernünftiges Nachdenken[4]) erheben wir uns auf dem Wege der Analogie und Negation zur Erkenntniß des Wesens Gottes[5]) und erschließen dessen Existenz nicht etwa aus unserer subjectiven Idee, sondern aus der Existenz der Geschöpfe, indem wir von der Existenz der Wirkung und des Abbildes auf die Existenz der Ursache und des Urbildes schließen[6]). Wohl ist demnach Gott die erste Wahrheit, weil der Urgrund und das Urbild aller Wahrheiten, aber er ist es in der Ordnung des Seins, nicht in der Ordnung unseres Erkennens. Denn unsere Erkenntniß steigt, wie wir oben von Augustin vernommen haben, vom Niedrigsten zum Höchsten, vom Sinnlichen zum Intelligibelen, vom Endlichen zum Unendlichen empor — und auch so erfassen wir Gott nur sehr unvollkommen[7]). Nicht wie die Seligen schauen wir Gott unmittelbar und in ihm die Urbilder der Dinge[8]). Erst nachdem wir durch vernünftiges Nachdenken oder durch den Glauben Gott erkannt haben, können wir von dieser, aber nur inadäquaten Erkenntniß wieder zu den Dingen herabsteigen, um sie nunmehr im Lichte dieser Gotteserkenntniß vollkommener zu erkennen[9]).

---

1) Intelligibilis nempe Deus est, intelligibilia et illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. *Soliloqu.* l. 1, c. 8, cf. c. 5 & 6.

2) S. oben S. 88, Note 1.

3) In seinem Buche *de videndo Deo* beweist Augustin ausführlich, daß Gott von Natur unsichtbar ist, nicht nur für das leibliche, sondern auch für das geistige Auge; nur durch den Glauben erkennen wir, daß wir Gott schauen werden.

4) „Duce ratione" s. oben S. 92, Note 1.

5) S. oben S. 90, Note 2.

6) S. oben S. 88, Note 3. S. 89, Note 3. S. 90, Note 1.

7) In ictu trepidantis oculi s. oben S. 89, Note 1.

8) S. oben S. 88, Note 1. Vgl. S. 87, Note 3.

9) In diesem Sinne sagt er von den Philosophen, insbesondere den

Wenn ferner Augustin Gott das intelligibele Licht, das Alles intelligibel macht, das Licht, in dem wir Alles erkennen, nennt, so versteht er dieses keineswegs im Sinne der Ontologisten.

Gott ist in vielfachem Sinne Licht. Er ist es vor Allem objectiv, an sich, als das sich selbst erkennende absolute Sein. Von diesem Lichte sind alle Geschöpfe und die in ihnen verwirklichten göttlichen Ideen gleichsam ein Abglanz, da das göttliche Wesen das Urbild aller Wesen ist. Insofern haben alle Dinge dadurch Wahrheit und Erkennbarkeit, daß in ihnen irgend wie die absolute Wahrheit, Gott selbst, in einem endlichen Abbilde oder Spiegel wiederstrahlt[1]). So ist Gott das Urbild und der Urgrund alles Intelligibelen in den Geschöpfen und sind alle Dinge, wie nur durch ihn wirklich, auch nur durch ihn intelligibel[2]).

Noch häufiger aber nennt Augustin Gott das Licht unseres Geistes, weil er die bewirkende und urbildliche Ursache unseres Erkennens ist. In diesem Sinne ist Gott schon das Licht unseres natürlichen Erkennens, weil er das Urbild und der Schöpfer, der Erhalter und Regierer unserer Vernunft ist. Darüber spricht sich der heil. Augustin an vielen Stellen auf's Unzweideutigste aus. Jenes innere geistige Licht, in dem wir

---

Platonikern: Deo cognito repererunt, ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis. *Civ. Dei.* 8, 10.

1) In dieser Beziehung ist Gott, was auch die Philosophen erkannten, als rerum creatarum effector auch lumen cognoscendarum. *Civ. Dei.* 8, 9.

2) Davon, aber auch von der im Folgenden zu besprechenden subjectiven Erleuchtung unseres Intellectes, heißt es z. B. *Soliloqu.* l. 1, c. 8: Nunc accipe . . . ex illa similitudine sensibilium etiam de Deo aliquid nunc me docente. Intelligibilis Deus est, intelligibilia et illa disciplinarum spectamina; tamen plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux; sed terra nisi luce illustrata, videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit, verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea, non posse intelligi, nisi ab alio quasi suo sole illustrentur. Ergo quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere; quod est, quod fulget, quod illuminat: ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt; quod est, quod fulget, quod illuminat. Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß der Vergleich zwischen der die Erde erleuchtenden Sonne und Gott, der Alles erkennbar macht, nur in einer gewissen Beziehung adäquat ist, in anderer nicht. So erleuchtet z. B. die Sonne die bereits vorhandenen Dinge und macht sie dadurch für das Auge erkennbar, während Gott die Dinge dadurch erkennbar macht, daß er sie nach seiner Idee und seinem eigenen Urbilde erschafft.

alles Intelligibele, wie die sichtbaren Dinge im materiellen Lichte[1]), erkennen, ist keineswegs das göttliche Wesen selbst, sondern es ist etwas Erschaffenes[2]): denn es ist etwas unserer Seele Inhärirendes[3]), mit Einem Worte, es ist die Vernünftigkeit unserer Seele selbst[4]). Dieses Licht ist daher nicht das durch sich selbst leuchtende Licht, was nur Gott ist, sondern ein erleuchtetes Licht[5]). Er nennt es daher eine Einstrahlung, eine

---

1) *De trin.* l. 12, c. 15. Augustin widerlegt hier die Platonische Lehre von einer Rückerinnerung an die in der Präexistenz geschauten Ideen und stellt ihr die richtige Lehre mit folgenden Worten gegenüber: Potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjecta sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quae in hac corporea luce circumjacent, cujus lucis capax eique congruens est creatus. An anderen Orten nennt er das intellectuale Licht das Licht der Wahrheit, z. B. *De Magistro*, c. 12, nr. 40: Cum de iis agitur, quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.

2) Das ergibt sich schon aus der in der vorhergehenden Note angeführten Stelle *De trin.* 12, 15. So deutet Augustin Gen. 1: facta est *lux* auch von der vernünftigen Creatur als einem erschaffenen Lichte. *Gen. ad lit.* 1, 17.

3) Das Licht der Wahrheit wohnt der Seele, nicht wie ein zufälliges Accidenz, sondern wie eine wesentliche Qualität inne, est in subjecto, ita ut ab eo nequeat separari, ut in hoc ligno forma et species quam videmus, ut in sole lux, ut in igne calor. *Soliloqu.* 2, c. 12, nr. 22, 24 & c. 17, nr. 31. Daß das Licht der unveränderlichen Wahrheit wesentlich der Seele eigen ist, wird, hier wie auch sonst öfter, von Augustin als Beweis für die Unsterblichkeit der Seele geltend gemacht.

4) So, sagt z. B. Augustin, könne man *Joann.* 1, 9 auch von der natürlichen Vernunft verstehen und sagen, daß von diesem Lichte bereits die neugeborenen Kinder (potentialiter) erleuchtet seien. Si rationem ipsam, qua humana anima rationalis appellatur, quae ratio adhuc velut quieta et sopita in parvulis latet, illuminationem voluit appellare, tanquam interioris oculi creationem, non resistendum est, tunc eam fieri, cum anima creatur, et non absurde hoc intelligi, cum homo venit in mundum. *De pecc. mer. et remiss.* l. 1, c. 25, nr. 38.

5) Hoc ergo discernite, aliud esse lumen quod illuminat, aliud esse lumen quod illuminatur. *In Joann.* tract. 35, nr. 3. Von Gott heißt es: Lumen illuminans a seipso lumen est, et sibi lumen est et non indiget alio lumine, ut lucere possit. *L. c.* tract. 14, nr. 1. Ipse fons, unde manat omne verum, ipseque Pater veritatis. *De ord.* 2, 19. Auch die Vernunft ist Licht, aber nicht aus und durch sich selbst: Non habet tamen ex se lumen, non habet ex se vires; totum autem, quod pulchrum est in anima, virtus et sapientia est; sed nec sapit sibi, nec valet sibi, nec ipsa sibi lux est,

Erleuchtung, eine Einflößung, Einprägung, eine Theilnahme des göttlichen Lichtes[1]), nicht im Sinne eines Emanatismus, sondern in dem Sinne, daß unsere Vernunft ein erschaffenes endliches Ebenbild der göttlichen Vernunft[2]) ist. Gleichwie wir dadurch gerecht sind, daß Gott uns gerecht macht, so sind wir dadurch vernünftig und weise, daß er uns nach seinem Bilde vernünftig und weise macht[3]).

In dieser unserer Gottebenbildlichkeit liegt auch der Grund, weßhalb das Verlangen unserer Vernunft nach Erkenntniß und unseres Willens nach Liebe nur in Gott, der unendlichen Wahrheit und dem höchsten Gute, seine Befriedigung findet und deßhalb über alles Erschaffene hinausstrebt und nicht ruht, bis wir Gott gefunden haben. Unzähligemal führt Augustin diesen Gedanken aus. Darum findet die menschliche Seele in allem Wahren, Guten und Schönen, was endlich und deßhalb mit Unvollkommenheit behaftet ist, keine dauernde Befriedigung. Daher erhebt sich der Geist, wenn er gesund ist, von den Geschöpfen zu Gott, der absoluten Wahrheit, wie das gesunde Auge von dem von der Sonne Beleuchteten zur Sonne selbst seinen Blick erhebt[4]).

---

nec ipsa sibi virtus est. Est quaedam origo fonsque veritatis, est quaedam radix sapientiae, est quaedam, ut ita dicam, si et hoc dicendum est, regio incommutabilis veritatis. *Enarr.* in Ps. 58, Serm. 1, nr. 18.

1) *Collustratio — irradiatio — aspersio — participatio — impressio* — lauter Ausdrücke, die bei den Scholastikern wiederkehren.

2) Daher wird sie ganz gleichbedeutend mit den eben angegebenen Ausdrücken, nur adäquater, *imago*, *similitudo*, *imitatio* divini luminis genannt. So sagt z. B. Augustin *De vid. Deo* 17: Wenn wir schon das Licht der Vernunft, das in uns selbst und nur ein schwaches erschaffenes Ebenbild der göttlichen Vernunft ist, nicht sehen können, wie viel weniger Gott, der in unzugänglichem Lichte wohnt. Si interior homo noster, *quantulacunque imago ejus, non de illo genita, sed ab illo creata,* quamvis adhuc renovetur de die in diem, jam tamen in tali luce habitat, quo nullus oculorum corporalium sensus accedit . . . quanto magis Deus, qui lucem habitat inaccessibilem.

3) *De trin.* l. 14, c. 12, nr. 15.

4) Quemadmodum illi, qui in luce solis eligunt, quod libenter aspiciunt, et eo aspectu laetificantur, in quibus si qui forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cetera, quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat: sic fortis acies mentis et vegetata, cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur cetera et in illa simul omnibus fruitur. *De lib. arb.* 2, 13, nr. 36. Es bedarf nach dem Bisherigen nicht der Bemerkung, daß hier Augustin keine Anschauung Gottes in statu viae behauptet.

Wie in der natürlichen, ist Gott auch in der übernatürlichen Ordnung das Licht unseres Geistes, nämlich durch den Glauben und durch die Erleuchtungen seiner Gnade, im höchsten Maße aber durch das Licht der Glorie, wodurch unsere Vernunft befähigt wird, das Wesen Gottes selbst zu schauen. Davon wird später besonders die Rede sein. Nur das wollen wir hier bemerken, daß gar manche von den Ontologisten angezogene Stellen nicht von der natürlichen, sondern von einer übernatürlichen Erkenntniß, insbesondere von der seligen Anschauung im Lichte der Glorie handeln.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß der heil. Augustin in Allem mit der Lehre sämmtlicher Väter übereinstimmt, wenn er auch Manches, was Jene nur angedeutet, tiefer und in einer originellen Weise entwickelt und weiter gebildet hat. Vorzüglich an Augustin haben sich die Scholastiker angeschlossen und hat namentlich der heil. Thomas, den man stets in der Kirche als den treuesten Ausleger des heil. Augustin betrachtet hat, Dasjenige, was an den in verschiedenen Schriften zerstreuten Darstellungen Augustin's[1]) etwa noch minder klar und genau war, mit vollendeter Präcision und in systematischer Ordnung entwickelt, wie wir das im Folgenden in Kürze betrachten werden.

§. 137.

Die Lehre der Scholastiker und späteren Theologen über die natürliche Gotteserkenntniß[2]).

I. Gott, wie er an sich selbst ist, ist für uns unsichtbar, lehrt der heil. Anselmus; daher kann er nur einigermaßen nach der Aehnlichkeit der Geschöpfe erkannt werden[3]). Wenn daher Anselmus im

---

1) Ueber die Lehre Augustin's von der Gotteserkenntniß vgl. namentlich außer den citirten Abhandlungen von Kleutgen und Franzelin das vortreffliche Werk des Dominikaners Albert Lepidi: Examen philosophico-theologicum de Ontologismo (Löwen bei Fonteyn 1874).

2) Außer dem oben S. 46, Note 2 Citirten und dem eben genannten Lepidi vgl. bes. die gründliche Abhandlung über diesen Gegenstand von P. Ignatius Jeiler über den Ursprung und die Entwickelung der Gotteserkenntniß im Menschen, eine dogmatische Studie über die Lehre des heil. Bonaventura und der anderen Meister des 13. Jahrhunderts. (Katholik 1877, I, S. 113 ff. S. 225 ff. 338 ff.

3) Quaecunque nomina de illa (sc. divina) natura dici posse videntur, non tam mihi eam ostendunt per proprietatem, quam per aliquam innuunt similitudinem. Monolog. c. 65.

Sinne der Väter[1]) sagt, daß die Seele in sich selbst Gott wie in einem Spiegelbilde schauen könne, so spricht er zugleich ausdrücklich aus, daß sie aber keineswegs Gott von Angesicht zu Angesicht schaue[2]). Zuvor schon hatte er erklärt, daß er unter diesem Spiegelbilde Gottes die Seele selbst, dieses vollkommenste uns natürlich bekannte Ebenbild Gottes, verstehe, aus welchem wir eben deshalb einen vollkommeneren analogen Begriff vom Wesen Gottes, als aus anderen Geschöpfen, zu gewinnen vermögen[3]). Daß auch jene Idee von Gott, als dem *denkbar besten und vollkommensten Wesen*, worauf *Anselm* seinen *ontologischen Gottesbeweis* gründet, keineswegs auf eine unmittelbare Anschauung Gottes oder auf eine angeborene Gottesidee im Sinne des modernen Idealismus sich gründet, sondern *analogisch* aus den Creaturen geschöpft ist, hat er in seiner Vertheidigung gegen Gaunilo selbst erklärt[4]).

Hieraus ergibt sich auch, daß die Ontologisten mit Unrecht den ontologischen Beweis *Anselm's* als Beweis für ihre Lehre von der unmittelbaren Anschauung Gottes geltend machen[5]). Eben so wenig haben einige von ihnen angerufene Aeußerungen des heil. *Anselm* — namentlich das Wort, daß die Seele, was sie von Gott erkenne, in seinem Lichte und in seiner Wahrheit erkenne; daß wer das Licht und die Wahrheit sehe, Gott sehe, und wer ihn nicht sehe, auch das Licht und die Wahrheit nicht sehe — den Sinn, welchen die

---

1) S. oben S. 78, Note 1, S. 85, Note 1, S. 92, Note 2.

2) Aptissime ipsa (anima) sibimet esse velut speculum potest, in quo speculetur, ut ita dicam, imaginem ejus, quem facie ad faciem videre nequit. *Monol.* c. 67.

3) Cum igitur pateat, quia nihil de hac (divina) natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est, quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat... Patet itaque, quia sola est mens rationalis inter omnes creaturas, quae ad ejus investigationem assurgere valeat; ita nihilominus eadem sola est, per quam maxime ipsamet ad ejusdem inventionem proficere queat. *Monolog.* c. 66.

4) Auf die Einrede Gaunilo's, das beste Wesen könne weder an sich, noch aus einer Aehnlichkeit erkannt werden, gibt Anselmus das Erstere zu, leugnet aber das Letztere, weil wir uns allerdings von der Erkenntniß endlicher Güter auf dem Wege der Analogie und Negation zur Erkenntniß des höchsten Gutes erheben können. Quoniam omne minus bonum in tantum est simile majori bono, in quantum est bonum, patet cuilibet rationali menti, quia de minoribus bonis ad majora conscendendo, ex his quibus aliquid cogitari potest majus, multum possumus conjicere illud quo nihil potest majus cogitari. *Contra Gaunilonem.* c. 8.

5) Ueber die Natur und den Werth dieses Beweises später.

Ontologisten ihnen beilegen. Gerade umgekehrt lehrt Anselm in der ganzen Darstellung, auf welche man sich hier beruft, in der ausdrücklichsten Weise, daß Gott in unzugänglichem Lichte wohnt; daß wir ihn nicht unmittelbar und wie er in sich selbst ist, sondern nur unvollkommen als das Urbild und den Urgrund aller Wahrheiten zu erkennen vermögen, ähnlich wie ein schwaches Auge das Licht der Sonne nur an den von ihr beleuchteten Gegenständen, nicht aber in der Sonne selbst zu schauen vermag[1]).

II. Kein erschaffener Verstand, lehrt der heil. Thomas, kann aus natürlicher Kraft Gott schauen. Dieses ist geoffenbarte katholische Wahrheit[2]), ergibt sich aber auch aus der Natur der Sache. Denn da ein jedes Wesen nur nach der Weise und nach dem Maße seiner Natur zu erkennen vermag[3]), die Seinsweise Gottes aber als actus purus die Seinsweise und deßhalb die Erkenntnißweise jeglicher Creatur schlechthin übersteigt; so kann Gott, so wie er ist, nur

---

1) Unmittelbar auf die von den Ontologisten angerufenen Worte — im *Proslog.* c. 14: Aut potuit (anima) omnino aliquid intelligere de te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit te; si non vidit te, non vidit lucem et veritatem — folgen die weiteren erklärenden Worte: An non veritas et lux est, quod vidit; et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te, sicuti es. Welchen Sinn dieses hat, ergibt sich aus allem Vorhergehenden, wo Anselm auf Grund einer Reihe auf die Analogie der Creaturen gestützter Entwickelungen Gott als das höchste Gut nachgewiesen hatte. Quaerebas Deum, invenisti, eum esse quiddam summum omnium, quo nihil melius cogitari potest, hoc esse vitam ipsam, lucem, sapientiam, bonitatem, aeternam beatitudinem et beatam aeternitatem. Im c. 16 heißt es dann: Vere, Domine, haec est lux inaccessibilis, in qua habitas . . . Vere ideo hanc non video, quia nimia mihi est; et tamen quidquam video, per illam video, sicut infirmus oculus, quod videt, per lucem solis videt, quam in ipso sole nequit aspicere. Die Uebereinstimmung des heil. Anselm mit der Lehre der späteren Scholastiker zeigt ausführlich der Cardinal Aguirre in seinem großen Werke: S. Anselmi Theologia, commentariis et disputationibus, tum dogmaticis, tum scholasticis illustrata, t. 3. Eine vortreffliche kurze Darstellung der Anselm. Gotteslehre s. bei *Van Weddingen*, Essai critique sur la philosophie de St. Anselme de Canterbéry (Bruxelles 1875) c. 4 und mit spec. Beziehung auf den Ontologismus bei *Lepidi*, de Ontologismo, c. 17.

2) *S. Th.* 1, q. 12, a. 4, sed contra.

3) Impossibile est, quod aliquis creatus intellectus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quod cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae. *L. c.* c.

durch Gott selbst erkannt[1]), die vernünftigen Creaturen aber können nur in übernatürlicher Weise durch das Licht der Glorie zur Anschauung Gottes befähigt und erhoben werden[2]). Das Gesagte gilt für Engel und Menschen. Für letztere aber kommt der weitere Grund hinzu, daß der Mensch in seinem irdischen Leben[3]) vermöge der zwischen Leib und Seele bestehenden Naturverbindung nur durch Abstraction aus dem Sinnlichen das Intellectuale[4]), den reinen Geist aber[5]),

---

1) Est autem multiplex modus essendi rerum. Quaedam enim sunt, quorum natura non habet esse nisi in hac materia individuali; et hujusmodi sunt omnia corporalia. Quaedam vero sunt, quorum naturae sunt per se subsistentes, non in materia aliqua, quae tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiae incorporeae, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est, ut sit suum esse subsistens . . . Relinquitur ergo quod cognoscere Deum ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. *L. c.*

2) Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibilem ab ipso. *L. c.*

3) Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materia existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectus animae secundum statum praesentis vitae, quo corpori unitur. *L. c.*

4) Ea igitur, quae non habent esse nisi in materia individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quod anima nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiae. Quae (anima) tamen habet duas virtutes cognoscitivas, una, quae est actus alicujus corporei organi, et huic connaturale est cognoscere res, secundum quod sunt in materia individuali; unde sensus non cognoscit nisi singularia. Alia vero virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas, quae quidem non habent esse nisi in materia individuali; non tamen secundum quod sunt in materia individuali, sed secundum quod abstrahuntur ab ea per considerationem intellectus; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensus. *L. c.*

5) Ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam, quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales . . . . Immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales. *S. Th.* 1, q. 88, a. 2, ad 1 & 2. Auch kann man nicht sagen, daß wir in unserer eigenen Seele das Wesen des Geistes adäquat erkennen, denn wir erkennen unseren Geist zwar aus den Acten des Erkennens und Wollens, nicht aber vollkommen, da das Wesen des Geistes in seinen Acten nicht aufgeht. Anima humana intelligit se ipsam per suum

um wie viel mehr also Gott, nur analogisch zu erkennen vermag[1]).

Eben so entschieden hält Thomas auf der anderen Seite die Wahrheit, und zwar als eine auf Offenbarung und Ueberlieferung gegründete[2]), fest, daß jedes vernünftige Geschöpf, insbesondere aber der Mensch vermöge seiner natürlichen Vernunft Gott aus den Creaturen als deren supereminente Ursache analogisch erkennen kann, nämlich, daß er ist, und von allem Erschaffenen verschieden und über dasselbe erhaben ist[3]).

Ausdrücklich bekämpft Thomas die ontologistische Lehre, daß

---

intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adaequant earum virtutes. *L. c.* ad 3.

1) Cum intellectus humanus secundum statum praesentis vitae non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est art. praec., multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. *S. Th.* 1, q. 89, a. 3, c.

2) *S. Th.* 1, q. 12, a. 12. Sed contra.

3) Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensus. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quod divinam essentiam videat; quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit. *S. Th.* 1, q. 12, a. 12, c. Cf. Opusc. 63. *In Boët. de trin.* q. 1, a. 2. Das Gesagte gilt verhältnißmäßig auch für den Engel: denn obwohl dieser in sich selbst ein vollkommeneres Ebenbild Gottes ist und in vollkommenerer Weise, als wir, erkennt, so ist doch auch der Engel nur ein endliches und deßhalb inadäquates Bild des göttlichen Wesens. Iste modus cognoscendi Deum est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est art. 2 hujus quaest. Unde non sequitur quod Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei. *S. Th.* 1, q. 12, a. 4, ad 1.

Gott für uns das Ersterkannte sei[1]). Er widerlegt diese Behauptung ausführlich, sowohl aus der Offenbarung[2]), als aus der Natur der Sache.

Alle menschliche Erkenntniß beginnt mit der Sinnenwahrnehmung; Gott aber ist am höchsten über alles Sinnliche erhaben[3]). Die Ordnung unseres Erkennens verhält sich umgekehrt wie die Ordnung des Seins[4]). Die Anschauung Gottes ist letztes Ziel und höchster Lohn[5]). Aus allen diesen Gründen ist Gott nicht das Erste, sondern das Letzte, weil Höchste in unserer Erkenntniß. Denn unserer Natur entsprechend beginnt unsere Erkenntniß mit dem Unvollkommensten und schreitet zum Vollkommeneren fort, sowohl in der Ordnung unserer Erkenntnißkräfte, als in der Ordnung der Erkenntnißobjecte[6]). Daher geht die sinnliche Wahrnehmung der intellectuellen Erkenntniß[7]), und sowohl bei der sinnlichen Wahrnehmung, als bei der intellectuellen Erkenntniß das Allge-

---

1) Simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per, ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Primum autem, quod intelligitur a nobis, est quidditas materialis, ut multoties supra dictum est, q. 84, a. 7 & 85, a. 2, ad 2. — *S. Th.* 1, q. 88, a. 3, c. Vgl. Opusc. 63. *In Boëth. de trin.* q. 1, a. 3. Quidam dixerunt quod primum quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima, et per hunc ab anima alia cognoscuntur. Sed hoc aperte falsum est.

2) Cf. *S. Th.* 1, q. 88, a. 3. Sed contra. — *In Boëth. l. c.* Repugnat etiam haec positio auctoritati scripturae.

3) Omnis cognitio ortum habet a sensu. Sed Deus est maxime remotus a sensu. Ergo ipse non est primo cognitus a nobis sed ultimo. *In Boëth.* q. 1, a. 3.

4) Ea quae sunt posteriora secundum naturam, sunt prius nota quoad nos; et minus nota secundum naturam, sunt magis nota quoad nos. Sed creaturae sunt posteriores et minus notae secundum naturam, quam ipse Deus. Ergo ipse posterius est notus quoad nos. *L. c.*

5) Id quod promittitur ut ultimum praemium, non est primum, quod praecedit omnia merita. Sed cognitio Dei promittitur nobis ut ultimum praemium omnis cognitionis et actionis. Ergo Deus non est primo a nobis cognitus. *L. c.*

6) Aut secundum ordinem diversarum potentiarum; aut secundum ordinem objectorum in una potentia. *L. c.*

7) Cum cognitio intellectus nostri tota derivetur a sensu, id quod cognoscibile est nobis a sensu, est primo notum nobis, quam id, quod est cognoscibile ab intellectu, scilicet singulare vel sensibile intelligibile. *L. c.*

meinere und Unbestimmte dem Concreteren und Bestimmten voraus[1]). Daher ist zwar das allgemeine und unbestimmte Sein, keineswegs aber das reine oder absolute Sein das Erste in der Ordnung unserer natürlichen intellectuellen Erkenntniß[2]). Wenn der Mensch von Natur Gott schaute, so wäre er im Besitze der Seligkeit, er könnte ferner bezüglich Gottes weder irgend wie irren, noch ungewiß sein; was Alles der Erfahrung widerspricht[3]).

Wollte man sagen, daß Gottes Wesen zwar in diesem Leben nicht geschaut werde, daß aber das von ihm unserer Seele eingeflößte Licht das Erste sei, was wir erkennen, und daß insofern Gott das Ersterkannte sei, so ist auch dieses unrichtig. Das unserer Seele von Gott zuerst eingepflanzte Licht ist nichts anderes, als das natürliche Licht der Vernunft, worin eben unser Erkenntnißvermögen besteht. Dieses natürliche Vernunftlicht, durch das wir erkennen, ist aber keineswegs das Erste, was wir erkennen: denn wir erkennen unsere Vernunft aus ihren Acten; der Erkenntniß unseres Actes geht aber die Erkenntniß eines Gegenstandes voraus und nur auf dem Wege der Reflexion und einer eingehenden Untersuchung können wir zur Erkenntniß des Wesens unserer Vernunft[4]) selbst gelangen.

---

1) Inter haec (sc. formas, quas abstrahit intellectus agens a phantasmatibus) illa sunt priora, quae intellectui abstrahenti primo occurrunt. Haec autem sunt quae plura comprehendunt, vel per modum totius universalis, vel per modum totius integralis; et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui, et composita componentibus, ut definitum partibus definitionis. Et secundum hoc quaedam imitatio intellectus in sensu est, qui etiam quodammodo abstracta a materia recipit. Etiam apud sensum singularia magis communia sunt nota primo, ut hoc corpus quam hoc animal. Unde patet quod Deus et illae substantiae separatae nullo modo possunt esse primo intellecta, sed intelliguntur ex aliis, ut dicitur Rom. 1, 20: Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur. *L. c.*

2) *L. c.* ad 3.

3) Cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo: unde sequeretur omnem hominem beatum esse. Et praeterea cum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur; quod experimento patet esse falsum. Et iterum ea quae sunt prima in cognitione intellectus, oportet esse certissima; unde intellectus certus est, se ea intelligere; quod patet in proposito non esse. *L. c.*

4) Alii dicunt, quod divina essentia non est primum cognitum a nobis in via, sed influentia luminis ipsius; et secundum hoc Deus est primum, quod a nobis cognoscitur. Sed hoc etiam stare non potest, quia prima

Hieraus ergibt sich auch, sagt der heil. Thomas, wie jene Aussprüche Augustin's, daß wir Alles in den ewigen Wahrheiten oder Ideen und endlich in Gott der ersten Wahrheit erkennen, zu verstehen sind. Sie dürfen nimmermehr im Widerspruche mit dem Glauben der Kirche und der Lehre Augustin's so verstanden werden, als ob wir Gottes Wesen und in ihm die ewigen Ideen unmittelbar schauten und hieraus unsere Erkenntniß der Dinge schöpften, welche Erkenntnißweise allein Gott von Natur und den Seligen durch das Licht der Glorie eigen ist[1]); auch dürfen sie nicht im Sinne der platonischen Ideenlehre, welche Augustin verbesserte und auf die in ihr liegende Wahrheit zurückführte, verstanden werden[2]). Nicht also in dem Sinne erkennen wir die intellectuellen Wahrheiten in den ewigen göttlichen Ideen und in

---

lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva. Haec autem lux non est primo cognita a mente, neque cognitione qua scitur de ea, quid est, cum multa inquisitione indigeat ad cognoscendum, quid est intellectus; neque cognitione qua cognoscitur, an est, quia intellectum nos habere non percipimus, nisi in quantum percipimus nos intelligere . . . Nullus autem intelligit se aliquid intelligere, nisi in quantum intelligit aliquod intelligibile. Ex quo patet, quod cognitio alicujus intelligibilis praecedit cognitionem, qua quis cognoscit se intelligere, et per consequens cognitionem, qua quis cognoscit se habere intellectum. Et sic influentia lucis intelligibilis naturalis non potest esse primum cognitum a nobis, et multo minus quaelibet alia influentia lucis. *L. c.* Letzteres bezieht sich auf das Licht der Gnade. Nur in der Glorie ist Gott das Erst-, weil Unmittelbar-Erkannte.

1) Quod autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus aeternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsae rationes aeternae videantur, patet per hoc, quod ipse dicit in libro 83 QQ. q. 66, a med. quod rationalis anima non omnis et quaecunque, sed *quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni*, scilicet rationum aeternarum, *esse idonea*, sicut sunt animae beatorum. *S. Th.* 1, q. 84, a. 5, vers. fin.

2) Augustinus, qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accomodata in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, ... formas rerum per se subsistere a materia separatas, quas ideas vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideae lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideae cognosceret lapidem. Sed quia videtur alienum a fide, quod formae rerum extra res per se subsistant absque materia . . ., ideo Augustinus in lib. 84 QQ. q. 46 posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium rerum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. *S. Th.* 1, q. 84, a. 5. Resp.

Gott selbst, als ob jene Ideen und Gott selbst das erste und unmittelbare Object unserer Erkenntniß wäre, ähnlich wie man in einem Spiegel die darin reflectirten Gegenstände sieht[1]); sondern in dem Sinne, daß Gott die erste Wahrheit und seine Ideen ursächlich und urbildlich das Princip unserer Erkenntniß sind, ähnlich wie wir die Dinge in der Sonne sehen, nämlich vom Lichte der Sonne beleuchtet. Das Licht unserer Vernunft ist nämlich ein erschaffenes Ebenbild (participata similitudo) des unerschaffenen Lichtes oder der göttlichen Vernunft, in welcher die ewigen Ideen aller Dinge enthalten sind[2]). Die Ideen der Dinge sind auch der menschlichen Vernunft nicht, wie den reinen Geistern, eingeprägt[3]), sondern sie muß, von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehend, durch Abstraction von dem Materiellen und Individuellen das Intelligibele und Allgemeine erkennen[4]) und erst von da kann sie durch vernünftiges Denken zu einer analogen Erkenntniß Gottes, der ersten Wahrheit, der Ursache und des Urbildes aller Dinge und aller Wahrheiten, emporsteigen[5]).

Dadurch, daß die Vernunft die Wahrheit zu erkennen fähig ist und sie wirklich erkennt, ist sie in einer besonderen Weise ein Ebenbild Gottes und wohnt Gott, die erste Wahrheit, in ihr; nicht nur wie er allen Dingen mit seinem Wesen als ihre bewirkende Ur-

---

1) Aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso. *L. c.*

2) Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem; et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipse enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Ps. 6, 6, dicitur: *Signatum est super nos lumen vultis tui, Domine;* quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini numinis in nobis omnia demonstrantur. *L. c.*

3) Intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles, secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species. *S. Th.* 1, q. 84, a. 3, ad 1.

4) Quia tamen praeter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles a rebus acceptae ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per solam participationem rationum aeternarum de rebus materialibus notitiam habemus. *S. Th.* 1, q. 84, a. 5.

5) S. oben S. 101, Note 3.

sache und der Aehnlichkeit nach als ihr Urbild innewohnt, sondern auch insofern, als die Vernunft durch ihre Erkenntniß ein Bild jener ewigen göttlichen Wahrheit, welche Gott erkennt, in sich trägt [1]). Insofern ist die Seele selbst ein vollkommeneres und näheres Bild Gottes, als alle anderen niederen Creaturen, und kann sie in sich selbst und in der Wahrheit, die in ihr ist, Gott erkennen, nicht aber unmittelbar und seinem Wesen nach, sondern als deren bewirkende und urbildliche Ursache und deßhalb nur inadäquat und analogisch [2]). Denn nur ein höchst unvollkommenes Bild Gottes ist unsere Seele, daher können wir ihn nur unvollkommen und dunkel in diesem unvollkommenen Spiegel erkennen [3]). Kurz, als Schöpfer, Erhalter, Regierer und Urbild unserer Vernunft, oder *causaliter* und *exemplariter*, nicht aber als Object ihrer unmittelbaren Anschauung ist Gott das Licht, das uns erleuchtet; dasselbe beziehungsweise gilt

---

1) Veritatem in anima esse ipse Augustinus (Soliloqu. 2, 18 & 19.) confitetur; unde ab aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non autem solum sic veritas est in anima, sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur, neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera, in quantum ad Dei similitudinem accedit; non enim in hoc anima rebus aliis praefertur. Est ergo speciali modo in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse, ita id quod per animam cognitum est verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistae: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum* (Ps. 11, 2) dicit, quod „sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum.“ *C. gent.* 3, 47. Diesen Gedanken spricht Augustin Enarr. in h. Ps. von der übernatürlichen Erkenntniß in den Worten aus: Veritas una est, qua illustrantur animae sanctae; sed quoniam multae sunt animae, in ipsis multae veritates dici possunt, sicut ab una facie multae in speculis imagines apparent.

2) Quod etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repraesentat, quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis, quod ex sensibilibus sumitur, quum ipsa de seipsa cognoscat quid est per hoc, quod naturas sensibilium intelligit, ut dictum est (cap. 46.); unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest, quam sicut cognoscuntur causae per effectum. *C. gent.* 3, 47.

3) Si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut Filius perfecta est imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta. *S. Th.* 1, q, 88, a. 3, ad 3.

von der übernatürlichen Erleuchtung durch die Gnade[1]). Wir erkennen Alles in Gott, der ersten Wahrheit, und in den in ihr enthaltenen ewigen Wahrheiten, insofern jene ersten Ideen und Grundsätze, welche jeder Vernunft einleuchten, wonach wir Alles beurtheilen und worauf alle wahre und gewisse Erkenntniß beruht, ein Abbild der göttlichen Wahrheit sind und in dieser ihren letzten Grund haben[2]). Angeboren aber kann man die Gotteserkenntniß in dem Sinne nennen, als diese Vernunftprincipien uns angeboren sind[3]), kraft welcher

---

1) *S. Th.* 1, q. 88, a. 3, ad 1. In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedem impresio veritatis primae, ut supra dictum est q. 12, a. 2. Hier heißt es aber: Cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur, quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae.

2) In quantum ergo quaelibet mens, quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre et secundum eas de omnibus judicare.

3) Uebrigens sind nach der Lehre des heil. Thomas auch die ersten Ideen und Grundsätze uns keineswegs als fertige Ideen angeboren, wie das Rosmini von der Idee des möglichen oder idealen Seins annimmt. Thomas will in diesem Sinne nichts wissen von angeborenen Ideen. Intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas; sed est in potentia ad hujusmodi species omnes. *S. Th.* 1, q. 84, a. 3. Die allgemeine Idee des Seins ist die erste Abstraction, welche der intellectus agens von einem sinnlich wahrgenommenen Seienden macht. Aus den durch die ersten Abstractionen gewonnenen Begriffen fließen sofort durch einfaches Urtheil die ersten Principien; so fließt aus dem Begriff des Seins und dem damit gegebenen des Nichtseins sofort das erste Urtheil, daß nicht dasselbe sein und zugleich nicht sein kann. Insofern also nennt Thomas die ersten Principien, diese „quaedam seminaria intellectualium virtutum et moralium“ (*S. Th.* 1. 2, q. 62, a. 1), per se nota quoad nos und angeboren (Illa nobis dicuntur per se nota, quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. *S. Th.* 1, q. 2, a. 1), als der Intellect, der insofern *habitus principiorum* genannt wird, sowie er die ersten Begriffe durch Abstraction gewinnt, auch von selbst diese ersten Urtheile bildet, deren Wahrheit mit der Erkenntniß der Termini sofort mit Evidenz einleuchtet. Intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis. Ex ipsa enim natura animae intellectivae convenit homini, quod statim, cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat, quod omne totum est majus sua parte; et simile est in ceteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest, nisi per species intelligibiles a phantasmatibus acceptas. *S. Th.* 1. 2, q. 51, a. 1. Ganz dass-

wir mit Leichtigkeit Gott zu erkennen vermögen[1]). Aber auch noch in einer anderen Beziehung ist dem Menschen von Natur ein gewisses Gottesbewußtsein eigen, nämlich in dem von Gott dem erschaffenen Geiste eingepflanzten naturnothwendigen Verlangen nach Glückseligkeit und Wahrheit[2]), das, weil es durch kein endliches Gut und keine endliche Wahrheit befriedigt wird, nur in Gott und seiner Erkenntniß Ruhe findet[3]).

Allein diese allgemeine Idee des Guten und Wahren, wie des Seins, ist zwar ein gewisses Bild Gottes, des absoluten Seins, der höchsten und ersten Güte und Wahrheit, der Wurzel[4]) des Wahren und Guten überhaupt; allein es liegt darin noch nicht eine entwickelte distincte Erkenntniß Gottes als der für sich bestehenden höchsten Güte und Wahrheit; zu dieser gelangen wir nur in der angegebenen Weise durch Schlußfolgerung aus den creatürlichen Wirkungen[5]).

III. Mit dem heil. Thomas stimmen alle Scholastiker und alle positiven Theologen der folgenden Zeiten in allem Wesentlichen

---

selbe, was von der speculativen, gilt auch von der praktischen Vernunft, insofern sie als Synderesis die ersten sittlichen Urtheile bildet. Similis processus esse invenitur rationis practicae et speculativae. *S. Th.* 1. 2, q. 93, a. 1. Klar und einfach setzt die Thomist. Lehre über alles Dieses, unter specieller Widerlegung Rosmini's, Liberatore auseinander Cogn. intell. t. 2, c. 6 & 7. Deutsche Bearb. (Erkenntnißlehre des heil. Thom.) S. 193—237.

1) Ejus cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse. *Op. 63 in Boëth. de trin.* q. 1, a. 3, ad 6. Cf. *De verit.* q. 10, a. 12, ad 1.

2) *S. Th.* 1, q. 2, a. 1, ad 1 & 3, abgedr. oben S. 47, Note 1. Vgl. unten von dem ontologischen Gottesbeweise.

3) Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem. *S. c. G.* 3, 25, wo Thomas diese Wahrheit allseitig nachweist.

4) Voluntas enim non est alicujus boni particularis ut proprii objecti, sed boni universalis, cujus radix est summum bonum. De daem. q. 16, a. 8.

5) Sic enim naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet, quod per ejus similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat. *S. c. g.* 1, 11, ad 4. Vgl. P. Jeiler, Kath. 1877, I, S. 130 ff. Daß das vierte Argument des heil. Thomas für das Dasein Gottes, ex gradibus perfectionis, nicht, wie Gerdil meinte, für die Ontologisten spricht, werden wir später sehen. Vgl. *Lepidi*, De Ontologismo, c. 19, nr. 5. Kleutgen, Philos. der Vorz. a. a. O.

überein. Wir wollen nur noch kurz die Doctrin des heil. Bonaventura[1]) betrachten, da man in neuerer Zeit ontologistische Lehren bei ihm hat finden wollen. Daß dem nicht so sei, ergibt sich schon daraus, daß die gesammte Vorzeit nie etwas Derartiges in dem großen heiligen Kirchenlehrer gefunden hat, vielmehr von der vollkommenen Uebereinstimmung desselben mit der allgemeinen Lehre, insbesondere mit seinem Lehrer Alexander von Hales[2]) und mit dem heil. Thomas überzeugt war. Daß er in Allem mit der allgemeinen Lehre der Theologen, insbesondere seines Lehrers Alexander von Hales übereinstimme, versichert uns Bonaventura selbst[3]).

Uebrigens hat er sich auch über unseren Lehrpunkt in vielen vollkommen klaren Stellen so bestimmt ausgesprochen und hat insbesondere die Principien des Ontologismus so nachdrücklich verworfen, daß jeder Zweifel über den Sinn unseres heiligen Kirchenlehrers ausgeschlossen ist.

Nur im Stande der Glorie wird Gott unmittelbar und in seinem Wesen geschaut, dagegen hienieden nur mittelst des Spiegels der Geschöpfe, und zwar gilt dieses nicht nur vom gefallenen Zustande, sondern auch von dem Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit. Nur der Unterschied besteht, daß die durch die Sünde nicht getrübte Seele des unschuldigen Menschen Gott leichter und klarer aus der unentweihten Schöpfung erkannte, als der gefallene Mensch[4]). Dasselbe lehrt er auch von der Erkenntniß der

---

1) Vgl. bes. die bereits angeführte Abhandlung von P. Jeiler im Kath. 1877, I. Ferner: „Die Lehre des heil. Bonaventura und der Ontologismus" Kath. 1870, I, S. 404 ff., S. 583 ff., S. 655 ff. *Lepidi,* De Ontol., cap. 17, p. 225—244.

2) *Summa* l. 1, q. 2. Vgl. Kath. 1877, I, S. 117.

3) Quemadmodum in primo (sc. lib. Sent.) sententiis adhaesi et communibus opinionibus Magistrorum, et potissimum Magistri et Patris nostri bon. mem. P. Alexandri, sic in sequentibus libris ab eorum vertigiis non recedam. Prol. anect. in II Sent. ap. P. *Fanna*, De rat. cognoscendi (Turin 1874).

4) In solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sui substantia, ita quod nulla ibi erit obscuritas; in statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante speculo; sed differenter, quia in statu innocentiae videbatur Deus per speculum clarum; nulla enim erat in anima peccati nebula; in statu vero miseriae videtur per speculum obscuratum per peccatum primi hominis. In 2 Sent. D. 23, a. 2, q. 3. Auf diese Verdunkelung des Spiegels durch die Sünde deutet er das aenigma in I Cor. 13, 12. Unser Sehen ist in *speculo et aenigmate*, Adams und der Engel in ihrem Urstande nur *in speculo*. In statu primo cognoscebat Deum per creaturam per speculum clarum, sed post lapsum cognovit tanquam per speculum et

Engel in ihrem Urzustande[1]). Aus den Geschöpfen kann aber Gott erkannt werden, insofern aus der Wirkung die Ursache und aus dem Kunstwerke die Weisheit des Künstlers erkennbar ist[2]). Die

---

aenigma, sicut dicit Apostolus propter obnubilationem intellectus et pejorationem. Bonaventura erklärt noch näher, daß Adam im Paradiese Gott insbesondere geschaut habe in der übernatürlichen Offenbarung desselben *(apparitio)*, dann aber auch in der Contemplation der innerlichen Gnadenwirkungen Gottes; von beiden aber ist das Schauen von Angesicht zu Angesicht wesentlich verschieden. Je vollkommener ein Werk Gottes ist, ein um so vollkommener Spiegel Gottes, des absoluten Urbildes, ist es. Vollkommener als das speculum *externum* oder die körperlichen Creaturen, die nur *vestigia* Gottes sind, spiegelt ihn die Seele, das speculum *internum*, ab, welche *imago*, und noch vollkommener die geheiligte, zu übernatürlicher Gottähnlichkeit durch die Gnade erhobene Seele oder die *similitudo* Dei. — Creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas (es versteht sich von selbst und Bonav. lehrt ausdrücklich, daß die Trinität als solche nur auf Grund der Offenbarung und des Glaubens erkannt und dann durch Analogien erläutert werden kann) fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, sc. per modum vestigii, imaginis, similitudinis, ita quod ratio vestigii reperitur in creaturis omnibus, ratio imaginis in intellectualibus sive spiritibus rationalibus, et ratio similitudinis in solis Deiformis . . . Cum omnes creaturae respectum habeant et dependentiam ad suum creatorem, tripliciter possunt comparari ad ipsum, sc. aut sicut ad principium creativum, aut sicut ad objectum motivum aut sicut ad donum inhabitativum. Primo modo comparatur ad ipsum omnis ejus effectus, secundo modo omnis intellectus, tertio modo omnis spiritus justus et a Deo acceptus. Omnis enim effectus, quantumcunque habens de esse, habet Deum sicut principium. Omnis intellectus, quantumque parum habens *de lumine*, natus est, per cognitionem et amorem Deum capere. Omnis spiritus justus et sanctus habet donum Spiritus sancti infusum. *Brevil.* 2, 12. Vgl. Zeiler, Kath. a. a. O. S. 225 ff.

1) Angelus naturali cognitione divinam essentiam non poterat videre in essentia sive claritate sua. *In II Sent.* D. 3, a. 2, q. 1, c. Cf. *Dist.* 4, a. 1, q. 1 & 2 & a. 3, q. 1. Bonaventura zeigt, daß die Engel auch im Stande der ursprünglichen Gnade, in dem sie erschaffen waren, die Anschauung Gottes und deßhalb auch die cognitio matutina, das Schauen der Ideen der Dinge in Gott, nicht besaßen.

2) Quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur. *In I Sent.* D. 3, p. 1, a. 1, q. 2, c. Cognoscere autem Deum *per creaturam* est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei, quasi per scalam mediam: et hoc est proprie viatorum. *L. c.* q. 3, c. Hier macht Bonav. noch aufmerksam, daß zwischen dem Erkennen Gottes in der Creatur (nämlich seines Seins und Wirkens in der Creatur) und durch die Creatur, d. h. durch Vermittelung derselben, zu unterscheiden ist. Nur von

Meinung dagegen, daß Gott im gegenwärtigen Leben unmittelbar geschaut werde, wenn auch dem Grade nach unvollkommener, als in der Glorie[1]), verwirft er als im Widerspruch mit der Lehre der Väter[2]). Wenn sich daher bei denselben Stellen finden, die etwas Derartiges zu sagen scheinen, so sind dieselben nicht davon zu verstehen, daß Gott in seinem Wesen, sondern in einer Wirkung desselben erkannt werde[3]). Demgemäß erklärt Bonaventura die bereits früher angedeuteten Stellen Augustin's gerade so wie der heil. Thomas, z. B. den Ausspruch, daß zwischen Gott und der Vernunft Nichts in der Mitte stehe; es sei dies von Gott als bewirkender Ursache wahr, nicht aber in dem Sinne, als ob er unmittelbar und ohne Vermittelung der Geschöpfe erkannt würde[4]). Wohl ist Gott in unserer Seele unmittelbar und innigst gegenwärtig; aber als bewirkende und erhaltende Ursache, nicht aber als

---

letzterem ist hier die Rede, von ersterem gilt, was von der Erkenntniß des göttlichen Wesens selbst gilt. Cognoscere Deum *in creatura* cognoscere est ipsius praesentiam et influentiam in creatura, et hoc est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte.

1) Er referirt diese Meinung also: Quod Deus purgatis mentibus non solum in patria, sed etiam in statu innocentiae, et in statu viae in seipso videri habet: nec est differentia nisi in gradu, quod clarius und perfectius in statu gloriae videbitur, et minus perfecte in statu innocentiae, et minime (d. h. am wenigsten vollkommen) in statu naturae lapsae. *In II Sent.* D. 23, a. 2, q. 3.

2) Haec positio . . . dictis sanctorum non consonat. Sicut enim dicit Dionysius (Myst. Theol. 1.), excellentissimus contemplationis modus est ignote ascendere: quia nec ipse Moyses voluit Deum videre; et ideo introductus dicitur fuisse in caliginem . . . Et etiam Gregorius dicit, quod quantumcunque mens in contemplatione profecerit, non pervenit in contuitum Dei. *L. c.* Also auch von den höchsten Stufen der Contemplation hier auf Erden gilt das Gesagte. Es können daher die von den Ontologisten angerufenen Stellen im *Itinerarium* und im *Hexaemeron*, die von der mystischen Anschauung handeln, nicht von einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens verstanden werden.

3) Unde si quae auctoritates illud dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non intelligendae sunt, quod videatur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu inferiori cognoscitur. *L. c.* Das wird noch mehr durch die einzige Ausnahme, die er beifügt, bestätigt: Nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur.

4) Augustinus vult, quod inter mentem et Deum non cadit medium, scilicet in ratione *causae efficientis et influentis*; cadit tamen medium *manuductionis*. *In 2 Sent.* D. 3, p. 6. a. 3, q. 1, ad 6.

Erkenntnißobject[1]); denn obwohl er an sich unendlich erkennbar ist, so ist er doch wegen der Schwäche unseres Intellectes verborgen[2]) und deßhalb für unsere Erkenntniß wie abwesend[3]).

Ebenso erklärt Bonaventura, daß wir deßhalb Alles in Gott, der ewigen Wahrheit, erkennen, weil Gott der letzte Grund aller Wahrheit ist, nicht aber als ob wir Gott schauten und er das Ersterkannte für uns wäre: nur dadurch, daß unser vernünftiges Denken zum letzten Grunde der Dinge vordringt (*intellectu plene resolvente*) erkennen wir Gott und sehen ein, daß alle Wahrheit in ihm ihren letzten Grund hat[4]). Die Vernunftprincipien aber, wodurch wir zu Gott emporsteigen, schauen wir weder in Gott, noch sind sie angeborene Ideen im Sinne des Idealismus, sondern sie sind uns angeboren durch das Vernunftlicht, durch die Urtheilskraft, wodurch wir zu ihnen gelangen und nach ihnen urtheilen[5]). Dieses Licht der Vernunft ist ein erschaffenes Abbild der göttlichen Vernunft, und insofern ist es uns selbst

1) Er sagt dies von der Erkenntniß der Engel in statu viae, wie viel mehr gilt es vom Menschen. Quod objicitur, quod Deus est praesentialiter in anima, dicendum, quod esse praesens alicui, hoc est dupliciter: vel ut *principium conservans et continens*, vel ut *objectum immutans et movens*. Primo modo est Deus praesens angelo, ut lux caeco; secundo modo non. *In 2 Sent.* D. 3, p. 2, a. 2, a. 2, ad 3.

2) Deus in se tanquam summa lux est summe cognoscibilis, et tanquam lux summe intellectum nostrum complens, quantum est de se, esset summe cognoscibilis etiam nobis, nisi esset aliquis defectus a parte virtutis cognoscentis: qui quidem non tollitur perfecte, nisi per deiformitatem gloriae. *In 1 Sent.* D. 3, p. 1, a. 1, q. 1, c.

3) Ipsum cognoscimus ut absentem. *In II Sent.* D. 10, a. 1, q. 1, ad 1.

4) Intellectu resolvente semiplene potest intelligi, aliquid esse, non intellecto primo ente. Intellectu autem resolvente perfecte, non potest intelligi aliquid, primo ente non intellecto. *In 1 Sent.* D. 28, dub. 1. Nur in confuso erkennt die Seele von vornherein Gott in gewisser Weise als das verum et bonum in communi. *Centil.* p. 3, lect. 23. Vgl. Zeiler a. a. O. S. 238—240.

5) Habitus cognitivi quodam modo nobis innati sunt ratione luminis animae inditi . . . Omnes enim in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sint lumen inditum, quod vocatur naturale judicatorium . . . Illud autem lumen sive naturale judicatorium dirigit ipsam animam in judicando tam de cognoscibilibus, quam de operabilibus . . . Cognitio principiorum ratione illius luminis dicitur nobis esse innata, quia lumen illud sufficit ad ea cognoscenda . . . Et hoc est quod dicit Augustinus in libro de Civitate Dei: Inseruit nobis Deus nobile judicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, qui veritas est; quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa. *In 2 Sent.* D. 39, a. 1, q. 2, c. Cf. *In 1 Sent.* D. 17, p. 1, q. 4.

der höchste und nächste Weg, der uns zur Erkenntniß Gottes führt[1]). Man konnte daher nur dadurch einige Stellen des heil. Bonaventura in ontologistischem Sinne deuten, daß man sie im Widerspruche mit der klaren Lehre und den eigenen Erklärungen desselben auslegte. Dazu benützte man namentlich einige Stellen des *Itinerarium mentis in Deum*[2]), indem man dabei gänzlich übersah, daß diese Anleitung zur mystischen Contemplation Gottes überall vom Standpunkte der bereits auf dem Wege der natürlichen Vernunft, und noch mehr auf dem Wege des Glaubens gewonnenen perfecten Gotteserkenntniß[3]) ausgeht. Durch das zuletzt Gesagte erledigen sich namentlich alle Argumente, welche man[4]) aus dem 5. Kapitel des Itinerariums, wo Bonaventura Gott als actus purus betrachtet, sowohl für den Ontologismus, als für den s. g. ontologischen Gottesbeweis hat ableiten wollen[5]).

Wenn der heil. Bonaventura auf Grund der Lehre Augustin's sagt[6]), daß die Vernunft Alles, was sie mit Gewißheit und als unwandelbare Wahrheit erkennt, in den *rationes aeternae* erkenne und mithin diese irgend wie vermöge ihrer Gottebenbildlichkeit erfasse, und wenn er dieses auf eine besondere Mitwirkung Gottes per modum rationis moventis zurückführt[7]), die einestheils von dem allgemeinen Concurs, der auch bei dem Wirken aller vernunftlosen Wesen stattfindet, anderntheils aber von der übernatürlichen Gnadenwirkung unterschieden ist: so lehrt er dabei aber auf's Nachdrücklichste, daß dieses nicht ein unmittelbares Schauen der ewigen Wahrheiten in Gott involvire, vielmehr ganz in der

---

1) *In 1 Sent.* D. 3, p. 1, a. 1, q. 2, c. Vgl. Jeiler a. a. O. S. 237 ff.

2) Ueber dasselbe s. Jeiler a. a. O. S. 344 ff. und Kath. 1870, I, S. 687 ff.

3) Der *intelligentia*, (nicht zu verwechseln mit intellectus), wie Bonaventura und überhaupt die Scholastiker sagen.

4) So namentlich in neuerer Zeit *Ubaghs*, De mente S. Bonaventurae quo Deus ab homine cognoscitur.

5) Näheres hierüber Kath. 1870, I, S. 681 ff. Jeiler, Kath. 1877, I, S. 349. Vgl. unten v. ontolog. Beweise.

6) So namentlich in der von P. *Fanna* veröffentlichten Quaestio, an rationes aeternae sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione. Vgl. hierüber die einleitende Abhandl. Fanna's und Jeiler a. a. O.

7) In opere vero, quod est a creatura per modum imaginis (nämlich im natürlich vernünftigen Erkennen) cooperatur Deus per modum rationis moventis, et tale est opus certitudinalis cognitionis, quod quidem non est a ratione inferiori sine superiori. Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. *L. c.* bei *Fanna*, p. 31.

dem Menschen natürlichen Erkenntnißweise, mithin nicht ohne die von sinnlichen Phantasmen abstrahirten Begriffe sich vollziehe[1]). Damit schließt er aber förmlich sowohl die ontologistische Theorie, als die Lehre von den angeborenen Ideen aus.

§. 138.

Lehre und Entscheidungen der Kirche bezüglich der Weise unserer Gotteserkenntniß.

Daß die Kirche die bisher betrachtete einmüthige Lehre der Väter und Theologen über die Weise unserer Gotteserkenntniß stets gebilligt und bestätigt hat, kann nicht dem mindesten Zweifel unterliegen. Sie trägt dieselbe als dem christlichen Volke zu predigende Lehre im römischen Katechismus vor[2]) und hat besonders bezüglich

1) Quia (anima rationalis hominis) non ex se tota est imago, ideo cum his (rationibus aeternis) attingit rerum similitudines *abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quamdiu est in statu viae.* L. c.

2) Pars 1, c. 2, q. 6. abgedr. Bd. 1, S. 11, Note 3. Die kurze Stelle enthält mit großer Präcision alle wesentlichen Punkte. Die Philosophie schreitet, von dem Vernunftlicht geleitet und von dem durch die Sinne Erkannten ausgehend, zur Erkenntniß des unsichtbaren Wesens Gottes, als der ersten Ursache aller Dinge, durch den Schluß von den Wirkungen auf die Ursache fort, und zwar nur mühsam und unvollkommen, was besonders vom gefallenen Menschen gilt. Die Gegenüberstellung dieser natürlichen Erkenntniß und der auf dem Glauben beruhenden ist besonders lehrreich. Der Glaube wird nämlich im Vergleich zum natürlichen Wissen gleichsam ein Schauen genannt; nicht als ob der Gläubige das göttliche Wesen im eigentlichen Sinne schauete, sondern weil er auf Grund der göttlichen Autorität mit Hilfe der göttlichen Gnade für wahr hält, was die Seligen schauen. Wie kann hiernach die unvollkommene Erkenntniß der Philosophie, wie die Ontologisten wollen, auf einem Schauen beruhen? Weiter hebt der Cat. Rom. im vollen Gegensatze zu den Ontologisten hervor, daß die Seligen und die Gläubigen auf Grund ihres Glaubens das Erschaffene aus Gott erkennen, während unsere natürliche Vernunft umgekehrt das Creatürliche zuerst erkennt und von da mühsam zur Erkenntniß Gottes aufsteigt. Im ferneren Verlaufe begründet dann der Katechismus noch weiter die Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes aus der heiligen Schrift und gibt dann als nächsten Vernunftgrund dafür, ganz im Einklang mit den Scholastikern, unsere an das Sinnliche gebundene Menschennatur an. Nam ut mens nostra ad Deum, quo nihil est sublimius, perveniat, necesse est, eam omnino a sensibus abstractam esse, cujus rei facultatem in hac vita naturaliter non habemus. Nichts desto weniger, heißt es weiter, können wir Gott erkennen, weil er sich in seinen Werken uns geoffenbart und bezeugt hat, woraus auch die Philosophen eine richtige Erkenntniß von Gott geschöpft haben. Quae

unseres Lehrpunktes die Scholastiker, namentlich Thomas und Bonaventura, gegen die Angriffe der modernen Schulen in Schutz genommen[1]).

Auf dem allgemeinen Concil von Vienne wurde unter anderen Irrlehren der häretischen Beguarden und Beguinen auch die Behauptung verworfen, daß jede vernünftige Natur in sich selbst von Natur selig sei und, um Gott zu schauen und zu genießen, der Erhebung durch das Licht der Glorie nicht bedürfe[2]).

In der neueren Zeit hat sich der apostolische Stuhl bei verschiedenen Anlässen über fast alle hier in Betracht kommenden Fragen constant und unzweideutig ausgesprochen. So in den Correcturen der Theorien Ubaghs[3]), ganz besonders aber durch das Decret der Congregation des heiligen Officiums vom 18. September 1861, wodurch sieben der Congregation vorgelegte Sätze als solche bezeichnet wurden, welche nicht mit Sicherheit, d. h. nicht ohne Gefahr für den Glauben gelehrt werden können[4]).

---

causa fuit philosophis, nihil abjectum de Deo sentiendi, et quidquid corporeum, quidquid concretum et admistum est, ab eo longissime removendi; cui etiam bonorum omnium perfectam vim et copiam tribuerunt, ut ab eo, tamquam a perpetuo quodam ac inexhausto fonte bonitatis et benignitatis, omnia ad omnes creatas res atque naturas perfecta bona dimanent; quem sapientem, veritatis auctorem et amantem, justum, beneficentissimum, et aliis nominibus appellaverunt, quibus summa et absoluta perfectio continetur; cujus immensam et infinitam virtutem, omnem complentem locum, et per omnia pertinentem, esse dixerunt. Das ist in nuce und in populärer Form die bisher betrachtete Lehre der Väter und Scholastiker.

1) Vgl. Bd. 1, §. 24, III.

2) Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad Deum videndum et eo beate fruendum. *Clement.* 3 de haeret. 3. — *Denzinger*, Enchir. nr. 403.

3) Vgl. Bd. 1, S. 187, Note 2. Die deßfallsigen Actenstücke sind zusammengestellt unter dem Titel Resolutiones Congregationis S. Officii et Jndicis de Traditionalismo, Ontologismo, Traducianismo et Duodynamismo.

4) Das Decret lautet: A Sancta Romana et Universalis Inquisitionis Congregatione postulatum est, utrum sequentes propositiones tuto tradi possint. Prop. I. Immediata Dei cognitio habitualis saltem intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit, siquidem est ipsum lumen intellectuale. Prop. II. Esse illud, quod in omnibus et sine quo nihil intelligimus, est esse divinum. Prop. III. Universalia a parte rei considerata a Deo realiter non distinguuntur. Prop. IV. Congenita Dei tanquam entis simpliciter notitia omnem aliam cognitionem eminenti modo involvit, ita ut per eam omne ens, sub quocumque respectu

Dieses Decret ist nach seiner Entstehungsgeschichte und nach wiederholten authentischen Erklärungen des apostolischen Stuhles zunächst gegen den Ontologismus und nicht, wie man behaupten wollte[1]), zunächst gegen den Pantheismus gerichtet[2]).

Allerdings können einige der verworfenen Sätze auch in einem pantheistischen Sinne verstanden werden, wie ja überhaupt der Ontologismus die Gefahr des Pantheismus in sich schließt, und enthält der siebente Satz einen an sich nicht nothwendig im ontologistischen Systeme liegenden Irrthum gegen das Schöpfungsdogma[3]). Allein eine Vergleichung der sechs ersten Sätze mit den Grundgedanken des Ontologismus zeigt, daß eben der letztere zunächst und specifisch durch das fragliche Decret getroffen wird[4]).

Der erste Satz des Decretes trifft die Grundlehre des Ontologismus, welche eben darin besteht, daß Gott der menschlichen Vernunft unmittelbar und durch sich selbst als Erkenntnißobject, oder wie die Ontologisten sagen, als objective

cognoscibile est, implicite cognitum habeamus. Prop. V. Omnes aliae ideae non sunt nisi modificationes ideae, qua Deus tanquam ens simpliciter intelligitur. Prop. VI. Res creatae sunt in Deo tanquam pars in toto, non quidem in toto formali, sed in toto infinito simplicissimo, quod suas quasi partes absque ulla sui divisione et diminutione extra se ponit. Prop. VII. Creatio sic explicari potest: Deus ipso actu speciali, quo se intelligit et vult tanquam distinctum a determinata creatura, homine verbi gratia, creaturam producit . . . responderunt: *Negative.*

1) *Ubaghs* in der Revue cath. de Louvain. 1862, p. 6. *Fabre,* Defense de l'Ontologisme; *Jean Sans Fiel* (Pseudonym), Discussion amicale sur l'Ontologisme.

2) Brancherau (Praelectiones philosophicae in seminario Claramontense primum habitae) legte in Rom 15 Thesen (abgedr. bei *Lepidi*, p. 317, Note) eines gemäßigten und theistischen Ontologismus mit der Anfrage vor, ob dieselben unter das Decret fielen, und die Antwort vom Sept. 1862 lautete bejahend. Brancherau unterwarf sich sofort. Hugonin (Etudes philosophiques, Ontologisme) mußte 1866 seine Unterwerfung unter dasselbe Decret bekennen, bevor er als Bischof von Bayeux bestätigt wurde. In dem Endurtheil des heiligen Stuhles über die Schriften Ubaghs' v. 21. Febr. resp. 2. März 1866 wird ausdrücklich erklärt, daß in den Schriften Ubaghs' Behauptungen vorkommen, die einigen der im fragl. Decret verurtheilten 7 Sätze sehr ähnlich seien. Kleutgen im Kath. 1867, I.

3) Aus dieser These folgt nämlich die Nothwendigkeit der Schöpfung und hat dieselbe offenbar eine Verwandtschaft mit einer ähnlichen Lehre des Güntherianismus. Vgl. die Schöpfungslehre.

4) Dieses zeigt allseitig Kleutgen a. a. O. und nach ihm kürzer *Lepidi*, cap. 23.

Idee[1]) gegenwärtig und dadurch von der Vernunft unmittelbar erkannt, und daß diese dem Geiste durch unmittelbare Anschauung gegenwärtige Idee Gottes das intellectuale Licht sei, wodurch die Vernunft alle ewigen und unveränderlichen Wahrheiten erkenne, und ohne welche daher eine intellectuelle Erkenntniß unmöglich sei. Daher sei sie der menschlichen Vernunft wesentlich und von Natur eigen[2]). Wenn das

1) Principium objectivum cognitionis illud nominamus, quod per influxum, quem in animam exercet, illam ad cogitandum excitat, sicque ut causa primaria cogitationis haberi debet. Principium illud nihil aliud est, quam realitas externa, quatenus intelligibilis est sicque cognitionem terminare potest. Realitatem externam sub hoc respectu consideratam *ideae* nomine deinceps appellabimus. *Brancherau*, Psycholog. p. 12.

2) In dieser Grundlehre sind alle Ontologisten einig. Nous voyons toutes choses en Dieu . . . il n'y a que lui qui nous puisse éclairer en nous représentant toutes choses. *Malebranche*, Entretiens sur la métaphysique, II, c. 6. L'idea illumina le menti, et diffonde per ogni dove la luce intellettiva, che rende apprehensibile le cose, e le loro attinenze . . . Nell' adoperare questo vocabolo (Idea) voglio significare non già un concetto nostro, nè altera cosa o proprietà creata, ma *il vero assoluto ed eterno in quanto s'affacia all' intuito dell' uomo. Gioberti*, Introduzione, c. 3. Am Klarsten spricht sich Ubaghs in seiner Definition des Ontologismus aus: On appelle ce système celui des *idées immédiates*, parce qu'il pretend que les vérités constituant notre lumière intellectuelle sont immediatement présentes a notre esprit, comme la lumière physique à notre oeil, sans qu'il soit necessaire d'interposer une autre lumière, pour la voir. Il est appelé système de la vision de Dieu, parce qu'il soutient, que les verités, qui sont la lumière de notre raison, se resument toutes dans l'idée de l'Etre infini et par conséquent voir cette lumière c'est voir quelque chose et voir par quelque chose qui s'identifie avec l'être infini, Dieu. Enfin le nom *d'Ontologisme* est donné à ce système parce qu'il regarde l'idée par excellence, ὀντῶς ὄν (de l'être simplement, de l'être infini et non de l'être en général) qui est l'idée de Dieu, comme la première idée de notre esprit, comme le première intelligible, comme la plus haute realité, comme la verité la plus compréhensive, et comme la lumière dans laquelle et par laquelle brille, se voit et se conçoit tout ce que nous pouvont concevoir dans l'ordre suprasensibile, specialement dans l'ordre métaphysique et morale. *De la nature de nos idées* §. 3. — Realitas, quae menti nostrae tanquam idea objicitur, est Deus solus, proindeque Deum immediate et omnia in illo percipimus. *Brancherau*, Psychologia, p. 31. Tous les hommes sont raisonables immediatement de la raison de Dieu. Donc la sachesse ou la raison objective nous est commune avec Dieu même, avec cette difference, qu'elle s'identifie avec Dieu, et qu'elle est simplement présent à notre intelligence. *Fabre*, Defense de l'Ontologisme p. 4. Noch andere Stellen s. bei Kleutgen und

Decret: „saltem habitualis" beifügt, so geschieht es mit Rücksicht auf jene Ontologisten, welche das intellectuelle Licht nicht als eine actuelle, sondern als eine habituelle Anschauung Gottes oder der absoluten objectiven Idee betrachten. Sie pflegen jedoch den Ausdruck cognitio *habitualis* nicht in dem gebräuchlichen Sinne eines im Gedächtniß ruhenden nur habitualen Wissens, sondern im Sinne einer directen und deshalb unbewußten actuellen Erkenntniß im Unterschied von der reflexen und bewußten zu verstehen[1]).

Im Sinne dieses Ontologismus ist auch der zweite Satz aufzufassen: daß jenes Sein, das wir in Allem und ohne das wir nichts Intellectuelles[2]) erkennen, das göttliche Sein ist. Dieses Sein ist nicht, wie man behaupten wollte, um das Decret lediglich auf den Pantheismus zu beziehen, das allgemeine Sein, das esse universale, sondern, wie auch ganz im Sprachgebrauche der Ontologisten[3]) der vierte Satz ausdrückt, das Sein schlechthin, das *esse simpliciter*, das reine oder absolute Sein. Von diesem absoluten Sein sind die universalia *a parte rei* nämlich objectiv reell nicht verschieden, wie der dritte Satz sagt. Daher ist in der Erkenntniß des absoluten Seins oder Gottes, wie die vierte These lehrt, jede andere Erkenntniß *eminenti modo* eingeschlossen. Insofern sind alle anderen Ideen, wie der fünfte Satz sagt, gewisse Modificationen der Gottesidee, in der sie eben eminenter

---

bei Lepidi. Vgl. bes. die größere Definition, die Fabre vom Ontologismus gibt. Kath. 1867, I, S. 385.

1) Nous admettons en effet, sagt Fabre Defense p. 21, très-volontiers que nos premières connaissances réfléchies ont pour objets les choses sensibles; nous regardons la connaissance réfléchie et scientifique de Dieu comme excitée en nous par la connaissance de créatures, et ne demandons comme innée et première dans l'âme humaine, qu'une connaissance directe de l'infini. Vgl. Kleutgen, Kath. S. 515 ff.

2) Denn die sinnliche Wahrnehmung der einzelnen Erscheinungen machen die Ontologisten nicht abhängig von der Anschauung Gottes. „Sans laquelle rien de nous est intelligible, rien ne peut, je ne dis pas être *senti* ou *perçu*, mais conçu par l'homme. *Ubaghs*, de la nature de nos idées, p. 11. Das intelligere der zweiten und cognitio und cognoscibile der vierten These ist daher nicht vom Sinnlichen, sondern vom Intellectualen zu verstehen. Vgl. Kleutgen S. 519 ff.

3) So z. B. Ubaghs selbst, wenn er als den Grundirrthum der Pantheisten ganz richtig bezeichnet, que Dieu l'être par excellence, l'être sans limites et sans defauts, l'être *simpliciter*, comme le nomment les scholastiques, est identique avec l'être en général appellé par les scholastique *ens in genere*.

enthalten sind [1]). Wie dieses im Sinne eines theistischen Ontologismus zu verstehen, erklärt die sechste These näher dahin, daß die Creaturen, nicht ihrem contingenten Sein, sondern ihrer nothwendigen und unwandelbaren Wesenheit nach in Gott wie Theile im Ganzen enthalten seien, nicht formaliter, als ob nämlich Gott aus ihnen wie aus Theilen zusammengesetzt wäre — das wäre freilich plumper Pantheismus — sondern in dem Sinne, daß sie in dem absolut einfachen göttlichen Sein enthalten sind [2]), das sie ohne jede Theilung und Minderung seiner selbst in der Schöpfung außer sich setze. In Gott erkennen wir daher nach dieser Lehre alle Creaturen und ist uns in der Gottesidee implicite die Idee aller Dinge angeboren, wie die vierte These sagt.

§. 139.

Nähere Erläuterung des Bisherigen. Widerlegung des Ontologismus [3]).

I. In den vorhergehenden Darlegungen sind die oben [4]) aufgestellten Sätze positiv nachgewiesen. Es ist also katholische Wahrheit, daß wir Gottes Dasein und Wesen hier auf Erden nicht unmittelbar oder in sich selbst zu schauen, sondern nur aus den Geschöpfen zu erkennen vermögen und daß deßhalb unsere Gotteserkenntniß eine mittelbare und analoge, aber richtige und wahre und schon für die natürliche Vernunft schlechthin gewisse ist.

Aus unseren Darlegungen ergibt sich aber auch, daß jene Erkenntnißtheorie, wodurch die Väter und die Scholastiker, insbesondere der heil. Thomas, diese katholischen Wahrheiten wissenschaftlich

---

1) Das drückt genau aus, was Brancherau mit den Worten sagt: Cognitio Dei est in aliquo sensu sola cognitio, qua fruimur, et quasi substratum intelligibile totius cognitionis humanae. *Psychol.* p. 21.

2) In diesem Sinne gebraucht z. B. Faber den Ausdruck: Nos perceptions intellectuelles sont des vues partielles de Dieu. *Defense* p. 21. Kleutgen, S. 526 ff.

3) Außer den bereits angeführten Abhandlungen von Kleutgen und Lepidi vgl. namentl. des Löwener Professors Dr. Dupont sehr empfehlenswerthe *Ontologie.* Theses de métaphysique generale. (Louvain. 1875), bes. These 105 und desselben *Theodicée.* Theses de métaphysique chrétienne. (Louvain. 1874) These 5—7, und das Werk des römischen Dominikaners Zigliara: Della luce intellettuale e dell' Ontologismo.

4) §. 134.

erklärt haben, durch den constanten Consens der großen Träger der katholischen Wissenschaft und durch die Billigung der Kirche selbst die höchstmögliche Garantie ihrer Richtigkeit in sich trägt. Sie harmonirt vollkommen mit den Lehren des Glaubens und wahrt insbesondere die richtigen Grenzen und die beiderseitige Eigenthümlichkeit der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntniß. Sie ist aber auch aus inneren vernünftigen Gründen und somit philosophisch vollkommen gerechtfertigt: denn sie entspricht allseitig den Erfahrungsthatsachen und dem allgemein menschlichen Bewußtsein, sie erklärt den, stets geheimnißvoll bleibenden, Hergang der menschlichen Erkenntniß in der einfachsten und befriedigendsten Weise und steht mit der Natur der Dinge, insbesondere mit der Natur des Menschen, in Einklang.

Die verschiedenartigen modernen Abweichungen von dieser kirchlich gebilligten Erkenntnißtheorie der Väter und Theologen sind daher wissenschaftlich ungerechtfertigt und theologisch gefährlich, indem sie, die Gränzen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung verwischend, der menschlichen Erkenntniß eine Vollkommenheit zuschreiben, die sie nicht besitzt, dagegen die ihr eigenthümliche Kraft und Gewißheit leugnen. Das gilt namentlich von den mannigfaltig schattirten modernen Theorien von der *unmittelbaren Gotteserkenntniß*, mag letztere auf eine unmittelbare *Intuition des göttlichen Wesens*, mag sie auf ein *unmittelbares Fürwahrhalten einer angeborenen Gottesidee* gegründet werden.

II. Es ist bezüglich unserer natürlichen Gotteserkenntniß namentlich eine dreifache Lehre aufgestellt worden.

1. Die Lehre, daß wir Gott nicht analogisch und mittelbar d. h. durch ein den Geschöpfen entnommenes analoges Gedankenbild, sondern *unmittelbar in seinem Wesen* und daher so, wie er in sich selbst ist, erkennen;

2. die Lehre, daß wir Gott zwar durch eine *analoge Idee* erkennen, daß aber diese Gott uns darstellende Idee vom Schöpfer uns irgendwie *eingeprägt* und in diesem Sinne uns *angeboren* sei und daß wir Gott nur vermittelst dieser angeborenen Gottesidee durch unmittelbares Erfassen und Fürwahrhalten derselben erkennen.

3. Die Lehre, daß wir Gott durch eine *analoge Idee* erkennen, aber daß wir diese Idee durch eine dem geistig-sinnlichen Menschenwesen entsprechende *vitale Thätigkeit aus den Creaturen schöpfen* und *auf Grund der Erfahrung durch vernünftiges Denken* ihrer Wahrheit gewiß werden.

Die erste Meinung ist die ontologistische und diese ist schlechthin

zu verwerfen; die zweite ist die Lehre von der angeborenen Gottesidee und auch diese ist, wenn auch nicht in demselben Grade verwerflich, wie die ontologistische Lehre, als unrichtig und gefährlich zu meiden. Die dritte Lehre ist die katholische sententia communis, welche auch alle Gründe der gesunden Vernunft und Philosophie für sich hat.

III. Die ontologistische Lehre, in welcher Form sie vorgetragen werde, ist schlechthin verwerflich.

1. Sie steht vor Allem in Widerspruch mit der Glaubenslehre, daß Gott für jeden erschaffenen Intellect unsichtbar, daß die Anschauung Gottes unser übernatürliches Ziel, unser ewiger und übernatürlicher Lohn und nur kraft des Lichtes der Glorie möglich ist, daß sie jede moralische Möglichkeit des Irrthums und Zweifels ausschließt und Den, der sie besitzt, ewig selig macht.

Der Ontologismus steht aber nicht minder mit der evidenten Thatsache des allgemeinen menschlichen Bewußtseins in Widerspruch, wonach die Menschen auf Erden Gott nicht schauen, nicht selig, der Möglichkeit des Irrthums und Zweifels unterworfen sind.

Um diesen doppelten Widerspruch der Theorie von der Anschauung des göttlichen Wesens mit der Glaubenslehre von der seligmachenden Anschauung und mit den Thatsachen der Erfahrung zu beseitigen, entgegnen die Ontologisten, daß sie keineswegs dem Menschen hier auf Erden dieselbe vollkommene Anschauung des göttlichen Wesens zuschreiben, wie den Seligen. Nicht, wie diese, schaue unsere Vernunft das Wesen Gottes in seinem tiefsten Grunde, sondern nur in seinen Attributen, namentlich in dem Attribut des unendlichen Wesens, das alle Vollkommenheit in sich schließt und aller Dinge Ursache und Urbild ist. Zu dieser Anschauung sei das Licht der Glorie, überhaupt eine übernatürliche Gabe nicht nothwendig. Diese unvollkommene Anschauung des göttlichen Wesens hier auf Erden versetze uns auch nicht in den Zustand der Seligkeit und sei mit Unwissenheit, Irrthum und Zweifel verträglich. Wohl sei diese Anschauung von Anfang an und alle Zeit nothwendig in unserem Geiste vorhanden, als das Licht der Vernunft und das Princip jeglicher intellectueller Erkenntniß; aber nur als directe und unbewußte, durch den Einfluß der Sinne und die Eindrücke der Außenwelt verdunkelte Erkenntniß. Zu einer reflexen und bewußten Erkenntniß werde sie erst durch die Denkthätigkeit, zu der wir allerdings durch die zunächst sinnlich wahrgenommene Außenwelt angeregt und veranlaßt würden. Allein das sind nicht nur völlig unbewiesene, sondern auch mit den Thatsachen des Bewußtseins, mit der Natur der Dinge und mit der Glaubenslehre in Widerspruch stehende

Behauptungen. Von den Thatsachen der Vernunft abgesehen, lehren Vernunft und Offenbarung, daß das Wesen Gottes absolut einfach ist und daher nicht so, wie es in sich selbst, erkannt werden kann, ohne in seiner ganzen absolut einfachen Vollkommenheit klar und unverhüllt[1]) und deßhalb auch in der Dreifaltigkeit seiner Personen[2]) geschaut zu werden. In Gott selbst ist zwischen Wesen und Eigenschaften und den verschiedenen Eigenschaften untereinander kein realer Unterschied; diese Unterschiede sind eben nur unserer unvollkommenen, analogen Gotteserkenntniß eigen; nur den Creaturen sind diese Unterschiede entlehnt, in Gott aber existiren diese Unterschiede nicht und eben deßhalb müssen wir sie, damit unsere Gotteserkenntniß eine wahre sei, an Gott negiren. Eine Gotteserkenntniß durch Eigenschaftsbegriffe ist demnach wesentlich eine durch die Creaturen vermittelte, also eine mittelbare, nimmermehr aber eine unmittelbare oder intuitive Erkenntniß des göttlichen Wesens. Wenn sich die Ontologisten auf den virtualen Unterschied der Eigenschaften in Gott berufen, so kann dieser Einwand nur auf einer unrichtigen Auffassung dieses Ausdruckes beruhen. Wohl sind die Vollkommenheiten, welche in den Creaturen in realer Verschiedenheit sich finden, wie man sich ausdrückt, virtualiter in Gott vorhanden, weil Alles, was diese verschiedenen Vollkommenheiten an Sein und Vollkommenheit in sich tragen, in unendlicher und eminenter Weise in der absolut einfachen und unterschiedlosen Vollkommenheit Gottes enthalten ist, keineswegs aber ist in Gott irgend welcher reelle Unterschied[3]). Wer also Gottes Wesenheit schaut, schaut nothwendig eben jene absolut einfache Allvollkommenheit, die wir hier auf Erden nicht so, wie sie in sich ist, sondern nur mittelbar und unvollkommen auf dem Wege der Analogie und Negation zu erfassen vermögen[4]).

---

1) Vgl. die Lehre von der visio beata. (Beati) vident divinam essentiam visione intuitiva et faciali, nulla mediante creatura in ratione objecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente. *Benedict. XII.*, Constit. Benedictus Deus.

2) Hierüber in der Trinitätslehre. Zu unserem Zwecke ist es nicht nothwendig darauf näher einzugehen, es genügt vollkommen, bei der absoluten Einfachheit Gottes stehen zu bleiben.

3) Die Begründung und nähere Erklärung dieser Wahrheiten in der Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

4) Daß man eine Creatur nur unvollkommen schaue, indem man nur einzelne Eigenschaften, nicht aber ihr Wesen in seinem Grunde schaut, das ist möglich, weil eben in den Creaturen Eigenschaften und Wesen verschieden sind und nicht in Einer Eigenschaft das ganze Wesen erschöpft ist; so ist es aber nicht

Wenn daher die Ontologisten an ihrer Grundlehre festhalten, daß die göttliche Realität selbst unmittelbar Gegenstand unserer natürlichen Vernunftintuition sei, und zugleich behaupten, nicht der innere Grund des göttlichen Wesens, sondern nur Attribute desselben würden geschaut, so müssen sie nothwendig einen realen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und den göttlichen Attributen in Gott selbst, etwa in Weise der Palamiten, behaupten; das steht aber mit Glauben und Vernunft in Widerspruch.

2. Die Ontologisten führen für ihre Lehre eine Menge von Gründen an, von denen sie einige mit den Anhängern der angeborenen Gottesidee gemeinsam haben. Vor Allem rühmen sie sich, daß allein ihr System den Subjectivismus, Idealismus, Psychologismus, Intermediarismus der modernen Philosophie überwinde, nämlich die Lehre, daß nicht die Dinge, nicht die objective Realität, sondern unsere subjectiven Ideen der Gegenstand unserer Erkenntniß seien. Dieser falsche Idealismus ist allerdings ein unerschöpflicher Quell der verderblichsten Irrthümer, insbesondere der modernen Philosophie seit Kant. Er führt, wie wiederholt bemerkt, entweder zum vollendeten Skepticismus bezüglich aller übersinnlichen Wahrheiten, oder aber durch einen verzweifelten Sprung zum Pantheismus, indem nur dann unsere Ideen als Gegenstand der Erkenntniß objective Wahrheit haben, wenn man deren Identität mit den Dingen, also die Identität von Denken und Sein, Subject und Object voraussetzt. Allein dieser falsche Idealismus mit seinen Consequenzen wird durch den Ontologismus nicht wahrhaft überwunden: denn nimmermehr kann eine Unwahrheit durch eine andere Unwahrheit wahrhaft überwunden werden. Der Ontologismus ruft vielmehr nothwendig bei Allen, die nicht in seine Illusionen sich hineingelebt haben, den Widerspruch des natürlichen Bewußtseins und der gesunden Vernunft hervor, kann daher nur Bezweiflung und Leugnung der von ihm vertheidigten Wahrheiten erzeugen; indem er aber die richtige Er-

---

bei Gott, in welchem Wesen und Eigenschaften identisch sind und daher nicht eine Eigenschaft geschaut werden kann, ohne daß das ganze und absolut einfache Wesen selbst, so wie es in sich, geschaut wird. Nur beiläufig sei erwähnt, daß sich die Ontologisten für ihre Lehre von einer unmittelbaren, aber gleichsam unvollständigen Anschauung Gottes auf die Wahrheit berufen haben, daß ja nach der Lehre der Kirche verschiedene Stufen der Glorie und der Vollkommenheit der seligen Anschauung seien. Es bedarf das kaum einer Widerlegung. Die Anschauung des absolut einfachen göttlichen Wesens seiner ganzen Eigenthümlichkeit nach ist allen Seligen gemeinsam und ist unter ihnen nur ein gradueller Unterschied, wie wir dies an seinem Orte näher sehen werden.

kenntnißlehre, welche allein den Idealismus zugleich mit dem Sensualismus überwindet, bekämpft, führt er, nur auf etwas anderem Wege, zu denselben, namentlich pantheistischen Irrthümern hin, die aus dem Criticismus und Idealismus hervorgegangen sind.

Der tiefste Grund des Ontologismus liegt in seiner erkenntnißtheoretischen Behauptung, die er mit dem pantheistischen Systeme gemeinsam hat, daß die Ordnung unseres Erkennens oder die logische Ordnung der Ordnung des Seins oder der ontologischen Ordnung gleichförmig sein müsse. Dieser Satz hat nicht etwa den Sinn, daß unsere Gedanken, um wahr zu sein, mit den Objecten übereinstimmen müssen, was eine selbstverständliche, von Allen anerkannte Wahrheit ist, sondern er will sagen, daß sich unsere Ideen in derselben Reihenfolge entwickeln, wie die Dinge. Daher folgerten die Ontologisten aus diesem Satze, daß Gott, da er das erste und absolute Wesen ist, auch für uns das Ersterkannte, die erste und Uridee unseres Geistes sei; daß ferner alle Dinge, so wie sie Gott zur Ursache und zum Urbild haben, auch von uns nur aus Gott und den göttlichen Ideen erkannt werden und daß somit eine jede Erkenntniß creatürlicher Wahrheiten die Erkenntniß Gottes zur Voraussetzung habe.

Allein diese Grundbehauptung des Ontologismus ist ein Grundirrthum. Was der Ontologismus für jedes, insbesondere das menschliche Erkennen, behauptet, ist nur wahr vom göttlichen Erkennen. Bei den Creaturen verhält es sich gerade umgekehrt. Sie erkennen von Natur nicht die Creaturen aus Gott, sondern Gott aus den Creaturen, von deren Erkenntniß sie zur Erkenntniß Gottes emporsteigen. Dieses gilt von den Engeln sowohl, als von den Menschen; nur daß jene von der rein geistigen und vollkommeneren Erkenntniß, die sie von den Geschöpfen besitzen, sofort zur Erkenntniß des Schöpfers sich erheben, während die menschliche Erkenntniß vom Sinnlichen ausgehen und nur auf dialectischem Wege zur Erkenntniß des Uebersinnlichen und zuletzt des Unendlichen gelangt. Das, was die menschliche Vernunft zuerst erkennt, ihre erste Idee ist nicht das Höchste und Vollkommenste, nämlich Gott, das absolute Sein, sondern das Mindeste und Unvollkommenste, nämlich das allgemeine unbestimmte Sein. In dieser allgemeinen Seinsidee wird also nicht Gott, das absolute Sein, angeschaut, sondern das Allgemeinste und Unbestimmteste an allem Seienden durch die erste Abstraction erfaßt[1]). Das allgemeine Sein mit dem absoluten Sein verwechseln ist aber, wie die besseren Onto-

1) Vgl. oben S. 103.

logisten selbst aussprechen, der Grundirrthum des Pantheismus. Hieraus ergibt sich auch, welche bedenkliche Verwandtschaft zwischen der ontologistischen Behauptung, daß die Ordnung unseres Erkennens der Ordnung des Seins, die Genesis unserer Ideen der Genesis der Dinge gleichförmig sei, und dem Pantheismus besteht. Thatsächlich hebt unser Erkennen mit dem allgemeinsten und inhaltleersten Begriff, mit dem Begriff des allgemeinen und völlig unbestimmten Seins an, und schreitet zu immer concreteren Seinsbestimmungen und dadurch zu einer stets vollkommeneren Erkenntniß der endlichen Dinge fort. Entspräche dieser wirklichen Ordnung unseres Erkennens die Ordnung des Seins, dann wäre jenes allgemeine leere Sein der Ursprung aller Dinge, die Dinge aber wären die concreten Besonderungen des allgemeinen Seins; das ist aber eben der Gedanke oder vielmehr Ungedanke des Pantheismus. Wollen aber die Ontologisten dieser Consequenz entgehen und behaupten sie deßhalb nicht das allgemeine, sondern das absolute Sein sei für uns das Ersterkannte und unmittelbar Angeschaute, so treten sie mit den evidenten Thatsachen unseres Bewußtseins und zugleich mit dem Glauben in Widerspruch, der die Lehre von der unmittelbaren Anschauung des absoluten Seins im Prüfungsstande durchaus verwirft.

3. Die Anhänger des Ontologismus behaupten, daß nur auf Grund ihres Systems die Gottesidee und deren Entstehung erklärbar sei [1]).

Wir können hier nur kurz die logischen und metaphysischen Irrthümer, die in diesen Behauptungen liegen, kennzeichnen, indem wir deren eingehendere Widerlegung der Philosophie überlassen. Allein unsere kurzen Andeutungen werden um so mehr vollkommen genügen, da sie später in der Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes ihre volle Beleuchtung finden werden.

Man sagt, die Idee des absoluten und unendlichen Seins, oder Gottes, könne nicht aus dem Endlichen und daher nur durch unmittelbare Anschauung des unendlichen Seins selbst gewonnen werden. Hierauf ist im Allgemeinen zu antworten: Eine adäquate und vollkommene Idee Gottes ist allerdings nur durch die Anschauung Gottes möglich; dagegen eine inadäquate, aber durchaus wahre Idee Gottes, wie sie allein nach der Lehre des Glaubens und der Vernunft hienieden möglich ist, können wir allerdings aus den Creaturen gewinnen.

---

1) Wir werden später sehen, daß die Anhänger der angeborenen Gottesidee für ihre Lehre und in ihrer Weise dieselbe Behauptung aufstellen.

Die Gegner leugnen das letztere, indem sie behaupten, daß man in keiner Weise eine Idee des Unendlichen aus dem Endlichen gewinnen könne: weder durch Vermehrung und Summirung des Endlichen, denn keine noch so große Summe des Endlichen sei unendlich; nicht durch Negation seiner Gränzen, denn wenn man die Gränzen des Endlichen aufhebe, so ergebe sich nicht das Unendliche, sondern es bleibe Nichts, da die Begränzung zum Wesen des Endlichen gehöre.

Der erste Satz, daß nämlich die Idee des Unendlichen nicht, wie Locke[1]) behauptete, durch Vermehrung oder Summirung entstehe, ist vollkommen richtig. Durch eine unbegränzte Vermehrung des Endlichen erhalten wir nicht den Begriff des wirklich Unendlichen (*actu* infinitum), sondern des der Möglichkeit nach Unendlichen (*potentia* infinitum). Letzteres aber ist, wie leicht einzusehen, wesentlich endlich: denn alles actu Endliche ist nothwendig und wesentlich potentia unendlich, d. h. es ist in infinitum vermehrbar, ohne je wirklich unendlich werden zu können, weil jenseits jeder endlichen Wirklichkeit eine unendliche Möglichkeit liegt.

So gewiß aber der erste Satz zuzugeben ist und stets von allen katholischen Philosophen und Theologen vertheidigt wurde, eben so gewiß ist die zweite der obigen Behauptungen zu leugnen. Indem wir jede Gränze und Beschränkung des endlichen Seins und seiner Vollkommenheit negiren, zerstören wir nicht den Begriff des Seins und setzen das Nichts, sondern wir gewinnen auf dem Wege dieser Negation einen vollkommen richtigen, wenn auch inadäquaten Begriff des Unendlichen. Das positive Wesen und die Vollkommenheit der endlichen Dinge liegt ja nicht in ihrer Endlichkeit, in ihrem Nichtsein, sondern in ihrem Sein. Sie haben wahrhaft ein positives Sein und folglich eine positive Wesenheit, Güte, Schönheit; aber dieses ihr Sein, ihre Wahrheit, Güte, Schönheit, ist endlich, ist ein beschränktes Sein, und darüber hinaus ist es nicht und in so fern ist es mit einer Negation behaftet. Indem wir also an dem endlichen Sein diese Endlichkeit, die Gränze, die Negation leugnen, setzen wir das Sein als unendlich, als lauteres Sein, dem kein Nichtsein anhaftet, als unendliche Güte, Wahrheit, Schönheit. Diese Unendlichkeit des Seins können wir allerdings nicht so, wie sie in sich selbst ist, denken, da wir das unendliche Sein nicht schauen, sondern nur nach der Aehnlichkeit des uns bekannten endlichen Seins, indem wir nämlich dessen Endlichkeit und Beschränktheit leugnen. Nur so, via negationis, können wir Menschen, die

1) Essay concerning human unterstanding, 2, 15.

Ontologisten eingeschlossen, das Unendliche erfassen; die vermeintliche unmittelbare Intuition des Unendlichen dagegen, welche Ontologisten und Theosophen behaupten, ist nichts Anderes, als eine Illusion.

Nun bringen aber die Ontologisten ihr vorstehend widerlegtes Argument in einer anderen Form wieder. Man sagt nämlich, unmöglich könne der Begriff des Unendlichen aus dem des Endlichen in irgend einer Weise gewonnen werden, da *ohne die Idee des Unendlichen die Idee eines Endlichen selbst unmöglich* sei; es habe nämlich die Idee eines begränzten Seins die des unbegränzten oder unendlichen Seins zur Voraussetzung. Letzteres müsse zuerst gedacht werden, ehe eine Begränzung desselben gedacht werden könne. Allein um das Endliche als Endliches zu erkennen, ist durchaus nicht nothwendig, zuvor die Idee des *Unendlichen* zu besitzen. Wie die endlichen Dinge ihr eigenes wirkliches Sein haben, so haben sie auch ihre *eigene Erkennbarkeit* und können daher ihrem Wesen nach erkannt werden. Um aber zu erkennen, daß sie endlich sind, dazu ist nicht nothwendig, sie mit dem Unendlichen zu vergleichen und dieses zuvor zu erkennen; es genügt einzusehen, daß die endlichen Dinge größer und vollkommener sein könnten, als sie wirklich sind und daß ihre Vollkommenheiten Gränzen haben; dazu bedarf es aber nur einer Vergleichung mit anderen endlichen Dingen. Und eine solche Erkenntniß des Endlichen geht für unser natürliches Erkennen, wie wir gesehen haben, nothwendig der Erkenntniß des Unendlichen voraus.

Nun hat man aber eingewendet, um die endlichen Dinge als das, was sie sind, zu erkennen, müsse man sie nothwendig als *Geschöpfe* erkennen; um sie aber als Geschöpfe zu erkennen, dazu sei die Erkenntniß Gottes, des Schöpfers, die unerläßliche Voraussetzung: daher sei Gott das Erst-, die Creaturen aber, als Werke des Schöpfers, das Zweit-Erkannte. Allein hier verwechselt man die *vollkommene*, mit einer zwar *unvollkommenen*, aber *wahren* Erkenntniß der erschaffenen Dinge. Allerdings um deren Wesen *vollkommen* und *in ihrem letzten Grunde* zu erkennen, dazu ist nothwendig, daß wir sie als Geschöpfe Gottes und mithin in ihrer Beziehung zum Schöpfer erkennen. Diese Erkenntniß bildet aber nicht den Anfang, sondern das Ende unserer natürlichen Erkenntnißthätigkeit. Zunächst erkennen wir sie *an sich* und *in ihrem Verhältniß zu anderen Geschöpfen* und dann erst durch ein *tieferes Nachdenken*, erfassen wir ihre Relation zu Gott, indem wir einsehen, daß die endlichen und veränderlichen Dinge nicht aus und durch sich selbst sein können, sondern das absolute Wesen zur Ursache haben.

4. Ein Hauptargument für ihre Lehre entnehmen die Ontologisten der Nothwendigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit unserer Allgemeinbegriffe oder Ideen, auf denen alle unsere intellectuelle Erkenntniß beruht. Sie sagen: „Wir erkennen alle Dinge nur durch allgemeine Begriffe oder Ideen; diese aber sind nicht, wie die Dinge, veränderlich, zufällig, zeitlich, sondern unveränderlich, nothwendig, ewig. Nun ist Gott allein unveränderlich, nothwendig, ewig. Da es also kein anderes ewiges, nothwendiges, unveränderliches Wesen gibt, als Gott allein, so sind die Ideen nothwendig Eins mit Gott, sind Gott selbst. Sie können daher auch nur aus Gott erkannt, nur in ihm geschaut werden."

Hierauf ist zu antworten, daß die in unseren Allgemeinbegriffen erfaßten Wesenheiten der wirklichen, wie der möglichen Dinge keineswegs mit dem göttlichen Wesen identisch und daß deren Nothwendigkeit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit nicht die Absolutheit Gottes ist, sondern nur in dem Wesen Gottes als dem eminenten Urbild aller möglichen Wesen ihren letzten Grund hat, insofern nämlich Alles, was ist und sein kann, nothwendig ein endliches Abbild oder eine Participation des unendlichen Seins ist. Diese endlichen Abbilder des göttlichen Wesens oder die Ideen der endlichen Dinge existiren aber nicht ihrer Eigenthümlichkeit nach oder formaliter in Gott, sondern eminenter, nämlich in dem absolut einfachen und unendlichen Wesen Gottes als dem Urbilde aller möglichen endlichen Wesenheiten. Die creatürlichen Wesenheiten in dem göttlichen Wesen, ihrem eminenten Urbilde, zu erkennen, ist aber von Natur nur Gott selbst eigen. Wir erkennen dieselben auf dem Wege der Abstraction aus den wirklichen Dingen, in denen jene göttlichen Ideen durch Gottes freien Willen individuell und contingent verwirklicht sind. Indem nämlich die Vernunft von dem Individuellen und Zufälligen in den Dingen absieht, erfaßt sie deren Wesenheit und damit auch die Unveränderlichkeit, Nothwendigkeit, Ewigkeit dieser endlichen Wesenheiten in ihnen selbst. Sie thut dieses eben dadurch, daß sie von ihrer contingenten Existenz absieht, ohne daß sie deßhalb auch schon den letzten Grund davon in Gott, dem absoluten Urbilde aller Dinge, von vornherein einsieht.

Nur deßhalb, weil wir die ewigen und unwandelbaren Wahrheiten vor Gott zu erkennen vermögen, können wir aus denselben mit den Vätern und Scholastikern [1]) das Dasein Gottes als der absoluten und subsistirenden Wahrheit beweisen. Weit entfernt daher,

1) Vgl. oben S. 90 ff. und S. 108.

daß die betreffenden Stellen, wie die Ontologisten meinen, für ihr System beweisen, sind sie eine formelle Widerlegung desselben.

Nur wenn wir, wie die Seligen, Gott so, wie er in sich selbst ist, schauen würden, könnten wir in ihm in einem gewissen Maße[1]) die Creaturen als in ihrer bewirkenden und urbildlichen Ursache schauen. So etwas aber mit den Ontologisten behaupten, steht, wie wiederholt gesagt, mit Glauben und Erfahrung in Widerspruch.

Es birgt aber die Lehre, daß wir das Wesen oder die Ideen der Dinge im Wesen Gottes anschauen, wenigstens bei einem Theile der Ontologisten, noch eine Reihe anderer Irrthümer und Gefahren in sich.

Wenn man die Ideen oder Wesenheiten der Dinge nicht nur insofern in Gott versetzt, als Gott sie erkennt, und als sein Wesen deren eminentes Urbild ist, sondern wenn man ihnen, wie eine Reihe von Ontologisten thun, formaliter Realität in Gott zuschreibt, so ist dieses ein verderblicher Irrthum, der nothwendig in den Pantheismus führt: denn dann wäre offenbar Gott das unendliche und endliche Sein zugleich, die Creaturen aber partielle Verwirklichungen oder Erscheinungen des göttlichen Wesens[2]).

5. Aus allem Bisherigen ergibt sich zur Genüge, mit wie vielem Rechte die Kirche den Ontologismus in allen seinen — gemäßigten und extremen — Formen verworfen hat, und wie illusorisch all' jene Vorzüge sind, welche die Anhänger dieses in sich falschen und in seinen, wenn auch nicht beabsichtigten, Consequenzen grundverderblichen Systems demselben nachrühmten. Der Ontologismus allein, rühmte man, gewähre uns von Gott und den Dingen eine objectiv wahre und unfehlbar gewisse Erkenntniß. Allerdings, wenn wir wirklich, wie Gott selbst und die Seligen, das Wesen Gottes und aller Dinge schauten, so könnte es eine objectiv wahrere und gewissere Erkenntniß Gottes und der Dinge nicht geben; allein dieser Anschauung sind wir eben nicht theilhaftig, und die Behauptung der Ontologisten kann sie uns nicht geben. Während demnach die angebliche Intuition Gottes eine pure Täuschung ist, leugnet der Ontologismus die wirklich objectiv wahre und gewisse Erkenntniß, die wir von Gott und den Creaturen durch das Licht der Vernunft haben können und sollen, indem er die intellectuelle Erkennbarkeit

1) Das Nähere hierüber kann erst in der Lehre von der seligen Anschauung auseinandergesetzt werden.

2) Vgl. die durch Decr. v. 18. Sept. 1861 verworfenen Propositionen, namentlich 3, 6 und 7 oben S. 115.

der Geschöpfe an sich und die Möglichkeit leugnet, aus den Geschöpfen Gott, ihre absolute Ursache, mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen und zu beweisen.

Während man ferner rühmte, daß der Ontologismus die festeste Stütze sowohl der natürlichen Wahrheit als des Glaubens sei, nimmt er nicht nur, wie vorstehend gesagt, der natürlichen Wahrheit ihr Fundament und damit dem Glauben seine Voraussetzung, sondern tritt auch durch seine Behauptung einer unmittelbaren Anschauung Gottes direct mit der Glaubenswahrheit in Widerspruch, verwischt die Gränzen des Natürlichen und Uebernatürlichen und führt in seinen Consequenzen theils zu Skepticismus, theils zu Pantheismus.

Wenn der Ontologismus den Möglichkeits- und Wirklichkeitsgrund der von ihm behaupteten unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens darin finden will, daß Gott dem menschlichen Geiste unmittelbar gegenwärtig ist, so ist zu erwiedern, daß Gott allerdings, wie allen Geschöpfen, so insbesondere unserer Seele unmittelbar gegenwärtig ist als die absolute Ursache ihres ganzen Seins. Daraus folgt aber nicht, daß er auch für sie unmittelbar erkennbar sei; das ist vielmehr, wie wir alles Dieses bereits gesehen haben, über die natürliche Erkenntnißkraft eines jeden Geschöpfes, wie viel mehr des Menschen, erhaben. Sind wir ja nicht im Stande, das Wesen unserer eigenen Seele unmittelbar zu erkennen[1]).

§. 140.

Erläuterung. Fortsetzung. Widerlegung der Theorien von der angeborenen Gottesidee[2]).

I. Wie wir bereits gesehen, kann man in einem doppelten Sinne von einer angeborenen Gottesidee und einem angeborenen Gottesbewußtsein reden. Man kann darunter verstehen, daß jeder Mensch die natürliche Fähigkeit besitze, Gott mit Leichtigkeit aus den Creaturen zu erkennen, und daß diese Erkenntniß sich dem unbefangenen natürlichen Bewußtsein von selbst aufdränge. In diesem und nur in diesem Sinne sprechen Väter und Scholastiker davon, daß uns die Erkenntniß Gottes angeboren sei.

---

1) Vgl. oben S. 106.

2) Vgl. *Franzelin*, De Deo uno. Thes. VII & X. Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 61. Schäzler, Neue Untersuch. S. 484 ff. Derselbe, Div. Thomas contra liberalism. invict. veritat. cathol. assertor. Rom. 1874. cap. VII. Kleutgen, Phil. d. Vorz., bes. 1. u. 9. Abh. *Dupont*, Theod. Thes. V—VII. Ontol. Thes. 36.

In einem ganz anderen Sinne aber reden neuere Philosophen und Theologen von einer angeborenen Gottesidee und behaupten, daß all' unsere Erkenntniß Gottes und all' unsere Gewißheit von seinem Dasein auf diese angeborene Gottesidee sich gründe. Sie lehren nämlich, daß unsere Gottesidee nicht eine aus der vernünftigen Betrachtung der Geschöpfe *erworbene*, mithin sich *auf Erfahrung* und *Vernunftschluß* gründende, sondern eine von *vornherein unserer Vernunft innewohnende Idee*, eine unserem Geiste *wesentliche Form* sei[1]). Von einer solchen angeborenen Gottesidee *wissen Väter und Scholastiker nichts*, *vielmehr steht sie mit ihren Principien in Widerspruch*. Die desfallsigen Theorien sind thatsächlich *unter dem Einfluß der modernen idealistischen Philosophie seit Cartesius und Kant entstanden*. Sie wurden sofort bei ihrem ersten Auftreten, namentlich schon Cartesius gegenüber, von den angesehensten Theologen als mit der überlieferten und gesunden Lehre in Widerspruch stehend bekämpft[2]). Sie sind von der Kirche selbst — einestheils durch die Inschutznahme der alten Lehre der großen Scholastiker, anderntheils durch die zunächst gegen den Ontologismus gerichtete Censurirung des Satzes, *daß dem menschlichen Intellecte wenigstens eine habituale unmittelbare Gotteserkenntniß wesentlich sei*[3]) — deutlich genug verworfen. Sie sind aber auch *aus inneren Gründen verwerflich*, da sie wissenschaftlich unhaltbar, in ihren Consequenzen aber verderblich sind, indem dadurch für unsere menschliche Erkenntniß die objective Gewißheit unserer natürlichen Gotteserkenntniß, die unanfechtbare Stichhaltigkeit der herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes geleugnet, an deren Stelle aber eine rein subjective Gewißheit gesetzt, durch alles dieses aber die Grundlage der natürlichen Wahrheit und des übernatürlichen Glaubens untergraben wird.

II. Auch die Theorie von der angeborenen Gottesidee wird von ihren Anhängern namentlich durch die Behauptung zu begründen

---

1) Es ist kaum nothwendig, hier nochmals daran zu erinnern, daß die Lehre von der angeborenen Gottesidee mit der Wahrheit nichts gemein hat, daß wir aus dem Dasein und der Beschaffenheit unserer eigenen Vernunft auf das Dasein und Wesen Gottes schließen können; das wurde oben in der Darlegung der Väterlehre genügend gezeigt. S. oben über die betreffende Lehre des heil. *Athanasius* S. 77 ff., des *Gregor von Nyssa* S. 84 ff., des heil. *Augustin* S. 90 ff., des heil. *Thomas* S. 104 ff.

2) Vgl. z. B. *Billuart*, Curs. theol. univers., tom. 1. Diss. 1, art. 3.

3) Decr. dd. 18. Sept. 1861, prop. 1. S. oben S. 115, Note 4.

versucht, daß die Idee des Unendlichen aus dem Endlichen nicht gewonnen, weil durch nichts Endliches dargestellt werden könne. Wir haben diese Behauptung bereits den Ontologisten gegenüber widerlegt[1]), wo wir gesehen haben, daß unsere Vernunft zwar keine adäquate, wohl aber eine inadäquate Idee des Unendlichen auf dem Wege der Analogie und Negation gewinnen kann, und daß eine andere als diese inadäquate Idee für uns Menschen auf Erden überhaupt nicht möglich ist.

Allein, argumentirte man für die angeborene Gottesidee weiter, damit die menschliche Vernunft sich von dem Endlichen auf dem Wege der Negation zur Idee des Unendlichen erhebe, dazu müsse sie durch etwas in der Vernunft Liegendes, wie durch eine geistige Springfeder, bewegt werden. Dieses könne aber in nichts Anderem gefunden werden, als in der uns angeborenen Idee des Unendlichen. Nur dadurch, daß der Vernunft diese angeborene Idee unmittelbar vorleuchte, werde sie bewogen, über das Endliche sich zu erheben, ein unendliches Wesen anzunehmen und sich dasselbe hierauf im reflectirenden Denken mittelst des Endlichen, auf dem Wege der Analogie, Negation und Eminenz, mehr und mehr anschaulich und verständlich zu machen. Allein um unsere Vernunft zu bestimmen, sich vom Endlichen zum Unendlichen zu erheben, dazu bedarf es keineswegs jener angeborenen Gottesidee, die thatsächlich nicht vorhanden ist und daher auch nicht wirken kann, sondern dazu genügt vollkommen das wirklich unserer Seele angeborene unwiderstehliche Verlangen nach Wahrheit und Glückseligkeit, in Verbindung mit der Erfahrung und den ersten Vernunftprincipien, auf Grund deren wir nicht etwa blos annehmen, sondern mit objectiver Gewißheit einsehen, daß der erste Grund und das letzte Ziel der Dinge nicht in diesen selbst, sondern nur in einem durch sich selbst seienden Wesen liegen kann, und daß dieses Wesen nothwendig unendlich vollkommen ist. Hieraus ergibt sich auch, wie unbegründet die Behauptung ist, daß nur die Annahme einer angeborenen Gottesidee dem Glauben an Gott jenes tiefe Fundament in der Menschenseele gebe, welches nothwendig sei, wenn man nicht die höchste und nothwendigste Wahrheit, auf deren Erkenntniß der ganze Werth und die ganze Glückseligkeit des Menschen beruhe, mit anderen mehr oder weniger für die wesentliche und ewige Bestimmung des Menschen gleichgiltigen, von den Entdeckungen der Wissenschaften und von anderen Zufälligkeiten abhängigen Erkenntnissen auf eine Linie stellen wolle; daß ferner nur aus der allen

1) S. oben S. 125 ff.

Menschen angeborenen Gottesidee sich die thatsächliche Allgemeinheit des Gottesglaubens in der ganzen Menschheit erklären lasse. Allerdings wurzelt die Gotteserkenntniß im innersten Menschenwesen und ist einem jeden Menschen zur Erreichung seiner Bestimmung absolut nothwendig; aber der Grund hievon liegt nicht in der Chimäre einer angeborenen Gottesidee, sondern in dem realen und nothwendigen Verhältniß, in welchem das Geschöpf zum Schöpfer steht, und welches zu erkennen unsere Vernunft nicht nur fähig, sondern wozu sie auch durch das naturnothwendige Verlangen nach Wahrheit und Glückseligkeit unwiderstehlich angetrieben ist. Hieraus erklärt sich auch vollkommen und der Wahrheit gemäß die Allgemeinheit des Gottesglaubens.

III. Die Vertheidiger der angeborenen Gottesidee, überhaupt der angeborenen Ideen, pflegen ihren Gegnern vorzuwerfen, daß sie mit den angeborenen Ideen, insbesondere der angeborenen Gottesidee die Gewißheit unserer Gotteserkenntniß, überhaupt aller übersinnlichen Erkenntniß zerstören — natürlich! nehmen sie ja an, daß es keinen anderen Grund der Wahrheit und Gewißheit für uns gebe, als die angeborenen Ideen und deren unmittelbares Fürwahrhalten. Allein diese Behauptung ist eben ihr Grundirrthum und deßhalb trifft der Vorwurf, die Gewißheit unserer Erkenntniß zu zerstören, die Theorie von den angeborenen Ideen, insbesondere der angeborenen Gottesidee selbst. Denn da es für uns Menschen in Wirklichkeit keine angeborene Gottesidee gibt, so kann eine solche auch nicht Grund unserer Erkenntniß und Gewißheit sein. Nähmen wir aber auch an, daß der menschlichen Vernunft die übersinnlichen Ideen, insbesondere die Idee Gottes, angeboren seien, oder daß das menschliche Denken dieselben rein aus sich selbst, a priori, erzeuge, so ist klar, daß aus solchen rein subjectiven Ideen, mögen sie noch so klar und unserem Denken noch so nothwendig und wesentlich sein, nie und nimmer eine objective Gewißheit gewonnen werden kann. Dazu müßte man unser Denken mit dem Sein der Dinge als identisch voraussetzen, d. h. dem idealistischen Apriorismus zu Liebe der Lüge des Pantheismus huldigen, wie dieses die idealistischen Nachfolger Kant's: Fichte, Schelling, Hegel, gethan haben. Hält man aber den Unterschied zwischen Subject und Object, Denken und Sein fest und behauptet man nichtsdestoweniger mit der seit Cartesius und Kant die Geister beherrschenden idealistischen Philosophie, daß alle übersinnlichen Ideen, insbesondere die Gottesidee, a priori unserer Vernunft innewohnen, ihr angeboren seien oder von ihr durch rein aprioriſches Denken erzeugt werden: so muß man mit

Kant zugestehen, daß unsere Vernunftideen, insbesondere die Idee Gottes, eben nur eine subjective Wahrheit haben, daß wir aber nicht wissen können, ob unseren Ideen auch die objective Wirklichkeit entspreche. Wir können dies in der That nicht wissen, wenn unsere Ideen, nicht die Dinge selbst, das Object unserer Erkenntniß sind, wenn wir also lediglich unsere Ideen, nicht durch unsere Ideen die Dinge erkennen. Eine objective Wahrheit ist nur möglich, wenn unsere Ideen irgend wie durch die Dinge selbst verursacht und bestimmt, und somit die Dinge Maß und Norm für unser Denken sind. Wenn wir aber mit dem Idealismus unsere Vernunft und unser Denken, unter Ausschluß der Erfahrung, zur einzigen Quelle und Norm aller intellectuellen Erkenntniß machen, dann gibt es von unserem Denken keine Brücke zur objectiven Wahrheit und hat unsere Erkenntniß einen rein subjectiven Charakter; dann können wir nur sagen, wie wir uns die Dinge, die Welt, Gott denken und denken müssen, nicht aber, ob sie auch sind und so sind, wie wir sie denken. Wollte man aber nichts destoweniger annehmen, daß unseren Ideen die Wirklichkeit entspreche, so kann man diese Annahme nicht mehr auf Einsicht und vernünftiges Denken gründen, sondern muß sie auf etwas Anderes, sei es ein praktisches Bedürfniß, das kantische Postulat der praktischen Vernunft, oder auf Reyd's religiösen und sittlichen Instinkt, oder auf das Gefühl Jakobi's und auf ein, auf irgend welche außerhalb der Erkenntniß liegende Motive sich stützendes, freiwiliges Fürwahrhalten, d. h. auf einen natürlichen Glauben und ein blindes, d. h. nicht auf der Einsicht in die objective Wahrheit selbst beruhendes Vertrauen gründen.

Dieses haben die Ontologisten eingesehen; daher meinte schon Malebranche den Cartesianischen Idealismus durch den ontologistischen Grundgedanken verbessern zu müssen. Auch er nahm in seiner Weise die angeborene Gottesidee und die unmittelbare Gewißheit derselben an, aber er gründete sie auf die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens selbst. Aehnlich meinten die Nachfolger Kant's dessen transcendentalen Idealismus nur durch einen pantheistischen Ontologismus verbessern und dadurch zur objectiven Wahrheit gelangen zu können, so an die Stelle eines Irrthums einen noch schlimmeren Wahn setzend.

IV. Eine andere oft wiederholte Behauptung und ein weit verbreitetes Vorurtheil lautet, daß wer nicht dem Idealismus huldige, nothwendig dem Sensualismus verfalle[1]), eine Behauptung, die so ziemlich der Behauptung gleichsteht, daß der Mensch, wenn

1) Vgl. oben S. 42, Note 3.

nicht purer Geist, nothwendig pure Materie sei. In Wahrheit aber besteht der Mensch aus Leib und Seele. Deßhalb kommt sein Erkennen weder allein durch die Sinne, noch allein durch die Vernunft zu Stande, sondern durch beide zusammen. Die Sinne sind nämlich die Werkzeuge, welche der Vernunft das Material darbieten, aus welchem und auf Grund dessen sie die Ideen bildet, durch welche sie das Wesen der sinnlich wahrgenommenen Dinge erkennt, um sodann auf dem Wege der Schlußfolgerung und der Analogie zur Erkenntniß der rein geistigen Wesen, insbesondere Gottes emporzusteigen. Der Sensualismus dagegen hält jede Erkenntniß nur für irgend wie verfeinerte Sinneneindrücke und erklärt daher jede Erkenntniß anderer, als materieller Wesen, für unmöglich.

V. Mit Uebergehung anderer von den Anhängern der angeborenen Ideen vorgebrachter Gründe, wollen wir nur noch hervorheben, daß die Theorien von der angeborenen Gottesidee theils auf dunkelen, unbestimmten Vorstellungen, theils auf unhaltbaren Fiktionen beruhen.

Was ist, muß man zunächst fragen, die angeborene Gottesidee? Ist sie nicht, wie die Ontologisten wähnen, eine Anschauung des göttlichen Wesens selbst, so kann sie eben nur jene mittelbare und analoge Gottesidee sein, die uns Menschen hier auf Erden möglich ist. Wie sollen wir uns aber diese durch die Creaturen vermittelte Gotteserkenntniß als eine angeborene und nicht als das, was sie wirklich ist, als eine erworbene denken? Sind auch die Ideen der endlichen Dinge, wie die consequent idealistische Lehre verlangt, oder ist nur die Idee der schöpferischen und unendlich vollkommenen Ursache derselben angeboren? Und in welchem Zustand, wenn der Ausdruck erlaubt ist, soll uns diese Gottesidee angeboren sein? Als vollendeter und perfecter Gottesbegriff? Wie soll aber dieses der Fall sein, da wir von etwas Derartigem kein Bewußtsein haben, vielmehr aus Erfahrung wissen, daß und wie wir durch unsere eigene Geistesthätigkeit zu einem Begriff von Gott gelangen? Oder tragen wir nur, wie man zu sagen beliebt, die Gottesidee im Keime in uns, der sich zu einer bewußten und irgend wie perfecten Gotteserkenntniß unter dem Einflusse der äußeren Welt und des vernünftigen Nachdenkens entwickelt? Meinte man hiermit nichts Anderes, als daß unserer Vernunft die Fähigkeit und Disposition eigen ist, Gott aus den Creaturen zu erkennen, so bestünde zwischen uns und den Gegnern kein Streit; in diesem Sinne kann man von einer angeborenen Gottesidee reden. Allein wenn man es, wie wirklich der Fall ist, nicht so versteht, was meint man

alsdann mit dem angeborenen Keime der Gottesidee? Man versteht dann offenbar darunter nichts Anderes, als daß die Gottesidee als eine habituale, aber schlummernde Wissenschaft von Gott in uns vorhanden sei, welche wir nicht aus den Creaturen gewinnen, sondern welche nur durch die Eindrücke, welche die Geschöpfe auf uns machen, als durch eine blos veranlassende Ursache, irgend wie geweckt wird und welche wir dann auch durch Reflexion uns mehr und mehr zum Bewußtsein bringen und deutlicher machen können.

Welches aber ist der Grund und Ursprung dieser angeborenen, in uns schlummernden Gottesidee? Haben wir etwa, wie Plato von den Ideen meinte, Gott oder ein Bild von Gott einstens geschaut und tragen nun davon die schlummernde Erinnerung in uns, die nur geweckt werden muß, um wieder in uns aufzuleben? Oder was meint man damit, wenn man sagt, das Gottesbewußtsein stamme aus einer unmittelbaren Berührung mit Gott, worin die Seele im Momente ihrer Erschaffung gestanden[1])? Man hat ferner

1) Solche Vorstellungen treffen wir in einer für die Geschichte der modernen deutschen Theologie merkwürdigen Weise bei Drey, Apologetik, 1. Abschn. §. 5 (2. Aufl., S. 101—105). Aus der historisch gegebenen Ursprünglichkeit und Allgemeinheit des religiösen Bewußtseins folgert er ohne Weiteres, daß in dem menschlichen Geiste mit dem Selbstbewußtsein wesentlich und gleichzeitig auch das Gottesbewußtsein gegeben sei, um dann den Grund dieser vermeintlichen Thatsache durch eine Speculation zu erklären, deren Grundgedanken er selbst am Schlusse seiner Demonstration in folgenden Worten zusammenfaßt: „Wie der Mensch Religion hat und der Geschichte zufolge allgemein und nothwendig hat, begreift sich daher auf folgende Weise. In seinem Ursprung, im Schöpfungsact war er Eins mit Gott und von ihm durchdrungen, dadurch wurde er (sein Geist) ein Ebenbild Gottes; der schaffende Gottesgeist durchdrang aber sein Geschöpf mit Bewußtsein, dadurch wurde das Geschöpf nicht nur ebenfalls ein sich selbst bewußtes, sondern sein Selbstbewußtsein, welches sich nur an dem göttlichen entzündete, reproducirt auch nothwendig mit sich selbst Gottes Bewußtsein, nicht jenes wie es in Gott für sich ist, sondern jenes wie es war, als Gott den geschaffenen Menschengeist durchdrang. Dieses mit dem eigenen Bewußtsein dem Menschen aufgehende Gottesbewußtsein reflektirt ihm ein Ebenbild Gottes, ja ist selbst ein Ebenbild Gottes im Menschen, und weil es mit seinem eigenen Bilde im Selbstbewußtsein auf das innigste verbunden ist, so erkennt sich darin der Mensch selbst als Ebenbild Gottes, und diese Erkenntniß ruft denn weiter jene Gefühle und Bestrebungen hervor, welche oben als der Charakter der Frömmigkeit bezeichnet wurden." Drey bemerkt selbst, daß diese seine Vorstellung eine gewisse Aehnlichkeit sowohl mit dem Emanatismus als mit der platonischen Lehre habe; aber es liege in diesen Theorien eine Wahrheit, nur sei dieselbe durch pantheistisch-materialistische und dualistische Anschauungen verunreinigt. „Auf einem solchen ursprünglichen Ineinandersein (des Schöpfers und des Geschöpfes), schreibt er, beruht die alte dem Orient geläufige Vorstel-

gesagt, das angeborene Gottesbewußtsein sei ein Reflex Gottes, oder eine Offenbarung oder eine Erscheinung Gottes in der Seele; es sei nämlich unser vernünftiger Geist das vollkommenste Ebenbild Gottes, in welchem wir Gott wie in einem Spiegel erkennen und unmittelbar Gottes, wie unseres eigenen Selbst, inne werden[1]). Daß und wie die Seele aus sich selbst, als

---

lung von der Schöpfung als einer Emanation der Dinge aus Gott, eine Vorstellung, der man freilich das Materialistisch-Pantheistische, womit sie behaftet ist, leicht ansieht, die aber dennoch auf einem Gefühle des Wahren ruhet, welches sie sich nur nicht klar zu machen weiß, und dies darum nicht weiß, weil ihr noch die reine Vorstellung vom Geiste und geistiger Wirksamkeit mangelt, die im Bewußtsein ihres Schaffens Objecte außer sich setzt, ohne Etwas von ihrem Wesen an das Gesetzte abzugeben, und hiedurch für sich selbst zu verlieren. Auf derselben Vorstellung beruhet auch der platonische Abfall der Ideen und die darauf gebaute Ansicht von dem Bewußtsein oder wahren Wissen als Erinnerung der ursprünglichen Anschauung in der ursprünglichen Verbindung mit dem Göttlichen; nur daß hier der Begriff der Schöpfung durch Beigesellung eines fremden Stoffes entstellt ist." Welche nicht nur unbegründete, sondern bedenkliche Vorstellungen in dieser Drey'schen Speculation enthalten sind, leuchtet von selbst ein.

1) „Kraft dieser uranfänglichen und allgemeinen Offenbarung Gottes (nämlich der Schöpfung) trägt der Mensch in seinem vernünftigen Geiste, sagt Kuhn (Dogm., 2. Aufl., Bd. 1, S. 6), das Bewußtsein des Unendlichen (die Idee Gottes) unmittelbar in sich, und durch seinen verständigen Geist ist er im Stande, dasselbe durch denkende Betrachtung der Außenwelt, wie seines eigenen Innern zur vermittelten Erkenntniß Gottes zu erheben." Daher wird der Mensch „nicht erst durch einen auf sein Selbstbewußtsein gebauten Schluß, sondern ebenso unmittelbar Gottes inne, wie seines eigenen Selbst." (A. a. O. S. 506). „Der menschliche Geist ist die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge unmittelbar darstellt." (A. a. O. S. 615). „Denkt man sich der christlichen Idee gemäß Gott als die unmittelbare absolute Ursache der Welt, so kommt das Wesen des Unendlichen im Endlichen zur Erscheinung, und zwar in aufsteigender Progression oder so, daß in den vollkommensten Weltwesen, den Vernunftwesen, diese Erscheinung Gottes sich zum Bewußtsein von ihm gestaltet." (A. a. O. S. 589). Daß die Gedanken seines Lehrers Drey nicht ohne Einfluß auf Kuhn waren, ist klar; eben so aber auch, daß Kuhn dieselben von manchen irrigen Vorstellungen gereinigt hat. Aber auch bei ihm bleibt die unmittelbare, mit dem Menschenwesen selbst gegebene Intuition der Gottesidee, welche er der „Vernunft" zuschreibt und zur Voraussetzung der auf die Betrachtung der Geschöpfe und der eigenen Seele sich stützenden „verständigen" Vermittelung dieser Idee macht. Interessant für die Anschauungen Kuhn's ist auch folgende Stelle: „Der Urheber der Welt ist auch ihr Träger, Erhalter und Leiter; als solcher ist er in den von ihm in's Dasein gerufenen Dingen allezeit gegenwärtig und zwar nicht blos von außen auf sie wirkend durch seine all-

dem ihr nächsten und vollkommensten Werke und Abbilde Gottes, ihren Schöpfer zu erkennen vermag, haben wir aus dem Munde der Väter und Scholastiker gehört[1]) und stellt Niemand in Abrede; aber eben so gewiß ist es nach der kirchlichen Ueberlieferung und nach der Natur der Sache, daß diese Erkenntniß für den Menschen nur eine mittelbare und auf Vernunftschluß beruhende, nicht aber eine unmittelbare Erkenntniß Gottes ist und sein kann. Aber so meinen es Jene nicht, die eine angeborene Gottesidee, ein angeborenes Gottesbewußtsein lehren; nach ihnen soll die Vernünftigkeit und natürliche Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes nicht in der Fähigkeit, von der Erkenntniß seiner selbst, die übrigens keineswegs eine unmittelbare ist[2]), zur Erkenntniß Gottes sich zu erheben, sondern in dem Gottesbewußtsein oder der Gottesidee selbst bestehen.

§. 141.

Zusammenfassung und Beleuchtung der überlieferten und natürlichen Erkenntnißtheorie[3]).

I. Der oberste Grundsatz der wahren Erkenntnißlehre ist die sowohl vom Glauben und der christlichen Wissenschaft, als vom allgemeinen natürlichen menschlichen Bewußtsein anerkannte evidente Wahrheit, daß der Gegenstand unserer Erkenntniß die Dinge sind, daß wir also die Dinge selbst erkennen[4]). Das gilt sowohl von der sinnlichen Wahrnehmung, als von der intellectuellen Erkenntniß. Damit wir aber die Dinge, sinnlich wie geistig, zu erkennen vermögen, müssen dieselben irgendwie in unseren Sinnen und

---

mächtige Kraft, sondern mit seinem Wesen selbst sie innerlich durchdringend (Apg. 17, 26. 27.). Vermöge dieser seiner wesentlichen Präsentialität ist er das Licht der Menschen, das von Anfang an leuchtet (Joh. 1, 4.)." A. a. O. S. 6. Gewiß ist Gott jeglicher Creatur wesenhaft und unmittelbar gegenwärtig und kann bei Gott von einer Gegenwart seiner Kraft, im Unterschiede von einer Gegenwart seines Wesens, und von einem Unterschiede zwischen einer äußerlichen und innerlichen Gegenwart hier nicht die Rede sein; aber daraus folgt, wie wir gesehen haben, weder eine Anschauung des göttlichen Wesens, noch eine unmittelbare und angeborene Gottesidee.

1) S. oben SS. 74. 94. 98. 106.

2) S. oben S. 103, Note 4.

3) *S. Thomas* S. Th. 1. q. 79—89. QQ. disp. De veritate. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. Bd. 1, Abh. 1. Vgl. *Schäzler*, Div. Thom. c. Liberal. cap. 7.

4) Id quod intelligitur primo est res, cujus species intelligibilis est similitudo. *S. Th.* 1, q. 85, a. 2, c.

beziehungsweise in unserem Intellecte sein[1]). Nun sind aber die äußeren Dinge in unseren Sinnen und in unserem Geiste nicht ihrem eigenen physischen Sein nach, sondern in einem Bilde von ihnen[2]) oder in idealer Weise.

Alle Erkenntniß kommt also dadurch zu Stande, daß in dem Erkennenden ein Bild der erkannten Sache entsteht[3]), und daß wir durch dieses Bild die Sache selbst, deren Bild es ist, erkennen[4]).

Unser oberster Grundsatz bestimmt sich also näher dahin, daß wir die Dinge selbst durch ihre sinnlichen resp. intelligibelen Bilder erkennen. Es sind also diese Bilder nicht der directe Gegenstand unserer sinnlichen Wahrnehmung oder geistigen Erkenntniß, sondern das Mittel, durch welches wir die Dinge selbst wahrnehmen und erkennen[5]). Nur indirect und durch Reflexion können unsere Gedankenbilder resp. die Sinnenbilder Gegenstand unserer Erkenntniß werden[6]).

Durch diesen Grundsatz allein ist die objective Wahrheit unserer Erkenntniß verbürgt und sowohl der transcendentale Idealismus Kant's, als der Pantheismus ausgeschlossen. Wären nämlich nicht die Dinge selbst, sondern die sensibelen und intelligibelen Bilder der Gegenstand unserer Wahrnehmung und unserer Erkenntniß, so wäre all' unser Wahrnehmen und Erkennen und folglich auch alle Wissenschaft etwas rein Subjectives und von Wahrheit im eigentlichen Sinne dieses Wortes könnte nicht

---

1) Omne intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus, quod intelligitur per intellectum. *C. Gent.* 4, 11.

2) Res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet, quod species ejus insit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. *C. gent.* 1, 53.

3) Omnis cognitio fit secundum similitudinem cognoscentis in cognoscente. *C. gent.* 2, 77. Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. *De verit.* 10, 4.

4) S. oben S. 138, Note 4.

5) Similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Species intelligibilis se habet ut *quo* intelligit intellectus . . . non est id, *quod* actu intelligitur. *S. Th.* 1, q. 85, a. 2, c. & ad 1.

6) Quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. *S. Th.* 1, q. 85, a. 2, c.

mehr die Rede sein [1]). Wenn dagegen unsere Wahrnehmung und Erkenntniß nicht durch sinnliche und intelligibele Bilder vermittelt, sondern unmittelbar durch die Dinge verursacht wäre, so ließe sich dieses nicht anders denken, als indem man mit den Pantheisten die Identität unseres Intellectes mit den Dingen, unseres Denkens mit dem Sein behauptete [2]).

II. Bevor wir näher auf die Erklärung des menschlichen Erkennens eingehen, ist schon an dieser Stelle auf den Unterschied zwischen dem speculativen oder theoretischen und dem praktischen Erkennen aufmerksam zu machen. Das praktische Erkennen und sein Gedanke verhält sich zu den Dingen in umgekehrter Weise wie das speculative. In der speculativen Erkenntniß ist der Gedanke das Abbild, in der praktischen das Urbild des gedachten Dinges; dort ist das Ding Ursache des Gedankens, hier der Gedanke,

---

1) Quidam posuerunt, quod vires quae sunt in nobis cognoscitivae, nihil cognoscunt nisi proprias passiones, puta quod sensus non sentit nis passionem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nis suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam: et secundum hoc species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. — Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus: primo quidem quia eadem sunt quae intelligimus, et de quibus sunt scientiae. Si igitur ea, quae intelligimus, essent solum species quae sunt in anima, sequeretur quod scientiae omnes non essent de rebus, quae sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus, quae sunt in anima; sicut secundum Platonicos omnes scientiae sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundo quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur, esse verum, et similiter quod contradictoriae essent simul verae. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne judicium erit verum; puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, vere judicabit; et similiter ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, vere judicabit; uterque enim judicabit secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio. *S. Th.* 1, q. 85, a. 2, c. In diesen Worten hat der heil. Thomas im Voraus die Erkenntnißtheorie Kant's genau gekennzeichnet und widerlegt. Näheres hierüber bei Schäzler a. a. O.

2) So lehrten, das Irrige in Plato zu seiner Consequenz entwickelnd, Plotin und die Neuplatoniker, daß unsere Erkenntniß mit ihrem Object identisch sei und alle sinnliche und übersinnliche Wahrheit in sich schließe; so Fichte, Schelling und Hegel, die den auf halbem Wege stehengebliebenen Idealismus Kant's zum pantheistischen Idealismus fortbildeten.

in Verbindung mit dem Willen, Ursache des Dinges. Hieraus erhellt sofort der wesentliche Unterschied des göttlichen und des menschlichen Erkennens im Verhältniß zu den erschaffenen Dingen. Das göttliche Erkennen[1]) ist den Geschöpfen gegenüber rein praktisch. Die göttlichen Gedanken sind Urbild und in Verbindung mit dem Willen Ursache der Dinge, nicht aber deren Abbilder, daher sind sie nicht von den Dingen abhängig und verursacht; unsere Gedanken dagegen sind zunächst Abbilder der Dinge, daher von ihnen abhängig und bestimmt. Demnach sind die erschaffenen Dinge gleichsam in die Mitte gestellt zwischen die göttliche und menschliche Erkenntniß. Die göttliche Erkenntniß ist das Maß und Gesetz der Dinge, während die Dinge für unser Erkennen unmittelbar und zunächst Maß und Norm sind. Da nun die Uebereinstimmung zwischen Sein oder Sache und Erkennen Wahrheit genannt wird, so ist klar, daß unsere Erkenntniß dadurch wahr ist, daß sie mit den Dingen übereinstimmt; die Dinge aber sind wahr, insofern sie einestheils mit den göttlichen Gedanken übereinstimmen und anderntheils geeignet sind, in uns eine wahre Erkenntniß zu erzeugen. Daher liegt der letzte Grund der Wahrheit der Dinge und der Wahrheit unserer Erkenntniß im göttlichen Erkennen und geht daher die Wahrheit der göttlichen Erkenntniß der Wahrheit der Dinge, die Wahrheit der Dinge aber der Wahrheit unser Erkenntniß als Ursache voran und insofern ist die Wahrheit früher in dem Erkennen, als in den Dingen; allein dieses ist nicht vom menschlichen, sondern vom göttlichen Erkennen wahr[2]). Gehen wir aber tiefer

1) Das Nähere s. in der Lehre von dem göttlichen Wissen.

2) Alles dieses setzt der heil. Thomas *De verit. q. 1, a. 2*, wo er die Frage: Utrum veritas principalius sit in intellectu, quam in rebus, in folgender lichtvollen Stelle auseinander: Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu. Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum. Intellectus enim practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt; sed intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus; et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet, quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum . . . sed sunt mensuratae ab intellectu divino; in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus; res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in

auf die praktische Erkenntniß Gottes von den Dingen ein, so ist klar, daß auch dieses göttliche Erkennen der Dinge in einer speculativen Erkenntniß seinen Grund hat, nämlich in der Erkenntniß Gottes von *seinem eigenen Wesen*, m. a. W. das *Wesen* Gottes ist das Urbild aller möglichen und wirklichen Dinge; indem daher Gott sich selbst erkennt, erkennt er zugleich in dieser absolut einfachen Erkenntniß die Ideen der Dinge, nämlich die unendlich vielen möglichen endlichen Abbilder dieses absolut einfachen und unendlichen Urbildes[1]). Hieraus sehen wir auch, daß und wie *Gott der letzte Grund aller Wahrheit* ist und wie es ohne ihn und sein Erkennen keine Wahrheit geben könnte. Daraus folgt aber nicht, wie die Ontologisten meinen, daß auch *wir*, wie Gott und durch seine Gnadengabe die Seligen, alle Wahrheit unmittelbar in Gottes Wesen als dem Urbild aller Dinge erkennen. Wir können nur vom Untersten zum Höchsten uns erheben, indem wir, und zwar in unserer menschlichen Weise, die mit dem Sinnlichen

---

quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum . . . . Secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, inquantum nata est de se formare veram aestimationem; sicut e contrario res falsae dicuntur quae natae sunt videri quae non sunt, aut qualia non sunt . . . . Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda: quia prior est comparatio ad intellectum divinum quam ad humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret.

1) Daher ist das Wort, in dem Gott sich selbst innerlich ausspricht, Abbild (imago) Gottes und Urbild (exemplar) der Creaturen. Verbum interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae; similitudo enim alicujus in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habet ut principium, vel potius habet rationem imaginis, si se habet ad id, cujus est similitudo, sicut ad principium. Utriusque autem exemplum in nostro intellectu perspicitur: quia enim similitudo artificiati existens in mente artificis est principium operationis per quam artificiatum est, comparatur ad artificiatum ut exemplar ad exemplatum; sed similitudo rei naturalis, in nostro intellectu concepta, comparatur ad rem cujus similitudo existit ut ad suum principium, quia nostrum intelligere a sensibus principium accipit, qui per res naturales immutantur. Quum autem Deus et seipsum intelligat et alia . . . ., ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut principium; est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cujus emanatio quaedam est verbum conceptum. Oportet igitur quod Verbum Dei comparatur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar, (et) ad ipsum Deum cujus est verbum, sicut ejus imago. *C. gent.* 4, 11. Vgl. die Trinitäts- und Schöpfungslehre.

beginnt, zuerst die Dinge und dann aus ihnen Gott als ihre urbildliche und bewirkende absolute Ursache erkennen.

Aus dem Gesagten ist auch klar, daß und wie der Grund der Erkennbarkeit der Dinge darin liegt, daß dieselben nach den Ideen Gottes gebildet und irgendwie Abbilder des göttlichen Wesens sind[1]). Weil sie zuvor von dem unendlichen Geiste nach dem Urbilde seines Wesens gedacht sind, darum können sie von unserem Geiste, der ein endliches Ebenbild des unendlichen Geistes ist, erkannt und so die Gedanken Gottes von uns und in unserer Weise nochmals gedacht werden. Darum haben die Lehrer der Kirche stets nicht nur den Grundsatz festgehalten, daß unser Geist seine Erkenntnisse von den Dingen empfange, sondern auch, daß die Dinge dadurch die Kraft haben, unserem Geiste Erkenntnisse mitzutheilen, m. a. W. daß sie dadurch für unseren Geist erkennbar sind, daß sie in den göttlichen Ideen und in Gott selbst ihr Urbild haben[2]). Aus dem doppelten Grunde, weil Gott Urbild und erste Ursache der Dinge und ihrer Erkennbarkeit, sowie unseres Geistes und seiner Erkenntnißkraft und Erkenntnißthätigkeit ist, ist er, wie die Väter und Scholastiker so oft sagen, das allerleuchtende Licht, die Sonne, die Alles, was erkennbar ist, erkennbar macht und alle Erkenntniß ermöglicht und bewirkt[3]).

III. Kehren wir nun zurück zu der Weise unseres Erkennens und dem Ursprunge unserer Ideen. Wir erkennen, wie wir sahen, die Dinge selbst durch die sinnlichen und intellectuellen Abbilder derselben in uns. Diese Abbilder können uns aber nur dann die Erkenntniß der Dinge vermitteln, wenn sie wirklich Abbilder derselben in unserem Sinn und Intellecte sind. Dazu ist aber nothwendig, daß einestheils die Dinge wahrhaft auf unser sinnliches Wahrnehmungs- und geistiges Erkenntnißvermögen einwirken und daß anderntheils unser Sinn und Geist diese Einwirkung lebendig in sich aufnehme und dadurch ein wahres sinnliches und

---

1) Davon sagt der heil. Thomas: Quia veritas, quae est in intellectu, mensuratur a rebus ipsis, sequitur, quod non solum veritas rei, sed etiam veritas intellectus vel enunciationis, quae intellectum significat, a veritate prima denominatur. *De verit.* q. 1, a. 5, c.

2) Res enim ipsa ex specie, quam habet, divino intellectui adaequatur, sicut artificialis arti; et ex virtute ejusdem speciei nata est sibi intellectum nostrum adaequare, in quantum per similitudinem sui receptam in anima cognitionem de se facit. *De verit.* q. 1, a. 5, ad 2.

3) Vgl. oben §§. 136 u. 137 die Lehre des heil. Augustin, Thomas und Bonaventura.

geistiges Bild der Dinge in sich erzeuge. Subject und Object wirken also zur Erzeugung der Erkenntniß zusammen[1]). Nur dadurch kann durch das sinnliche und geistige Bild jene Vereinigung des Objectes mit dem Subjecte sich vollziehen, worin das Wesen aller Wahrnehmung und Erkenntniß besteht.

Bei der speculativen Erkenntniß wirken also nothwendig die Dinge irgend wie auf das wahrnehmende und erkennende Subject ein, das insofern sich den Dingen gegenüber potential oder leidend[2]) verhält, von ihnen etwas empfängt und insofern vervollkommnet[3]) wird.

---

1) Omnis res, quamcunque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. *August.* De Trin. 9, 12.

2) Es wird also hier leiden nicht in dem gewöhnlichen und engsten Sinne verstanden, wonach es eine Beraubung von etwas der Natur und ihrer Neigung Entsprechendem, oder überhaupt eine Entziehung bezeichnet, sondern von einem jeden Uebergang von der Potenz zum Act, wenn dadurch auch eine Vervollkommnung eintritt. In diesem Sinne ist nur das göttliche Erkennen, das purer Act und die eminente Ursache aller Dinge und alles Erkennbaren ist, in keiner Weise ein Leiden; in jedem erschaffenen, insbesondere dem menschlichen Erkennen findet irgend wie ein Uebergang von der Potenz zum Acte und insofern ein Leiden statt. Intellectus enim, sicut supra dictum est, q. 5, a. 2 et q. 78, a. 1 habet operationem circa ens in universali. Considerari igitur potest, utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa; et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem actus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oportet, quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. *S. Th.* 1, q. 79, a. 2, c.

3) Jedes erschaffene Wesen besitzt an sich nur seine eigene beschränkte Vollkommenheit, nicht aber die der anderen Wesen des Universums; in dem Maße aber, als das vernünftige Geschöpf die Vollkommenheiten anderer Wesen erkennt, wird es einigermaßen all dieser Vollkommenheiten des übrigen Universums theilhaftig. Durch diese wahren und tiefen Gedanken erklärt der heil. Thomas, in welcher Weise wir durch die Erkenntniß vervollkommnet werden. Sciendum igitur, quod res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo per perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem; sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitae in unaquaque re tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur, ut sic cujuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum

Auf der anderen Seite ist die Wahrnehmung und die Erkenntniß ein vitaler Act des wahrnehmenden und erkennenden Subjectes, welches von dem, auf es einwirkenden, und sich ihm dadurch offenbarenden, Objecte ein entsprechendes Abbild in sich hervorbringt. Die sinnliche Vorstellung und der Gedanke stehen daher zum Gegenstande im Verhältniß der Aehnlichkeit, woraus folgt, daß wir den fraglichen Gegenstand seiner Eigenthümlichkeit nach erfassen, zum Sinne und Intellecte aber im Verhältnisse einer gewissen Verähnlichung dieser Vermögen mit dem Gegenstande, wodurch eben der Sinn wirklich wahrnehmend und der Intellect erkennend wird. Da mithin das Sinnenbild und die Erkenntnißform etwas in dem erkennenden Subjecte ist, Accidenzien aber der Natur der Substanz folgen, der sie inhäriren, so ergibt sich daraus das weitere Axiom, daß das Erkannte in dem Erkennenden nach der Weise des Erkennenden ist[1]). Falsch ist daher die zu den verderblichsten Consequenzen und schließlich zum Pantheismus führende Behauptung, daß nur Gleiches durch Gleiches erkannt werde, daß also jede Erkenntniß Gleichheit der Natur zwischen dem erkennenden Subjecte und dem erkannten Objecte voraussetze[2]). Daher kann der Geist,

---

perfectionibus invicem congregatis. Unde, ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio, quae est propria unius rei, in altera re invenitur: et haec est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens. *De verit.* q. 2, a. 2.

1) Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente cognitionis principium. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente, alio modo secundum respectum, quem habet ad rem, cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquid cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet, ut res cognita sit secundum modum cognoscentis, vel secundum modum illum quo forma, quae est cognoscendi principium, esse habet in cognoscente. *De verit.* q. 10, a. 4, c.

2) Der heil. Thomas widerlegt ausführlich jenen falschen Grundsatz, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, der in der heidnischen Philosophie zu so großen Irrthümern geführt hat, indem die Einen, z. B. Demokrit, daraus, daß wir Körperliches erkennen, ableiteten, daß die Seele selbst etwas Körperliches sei und die Natur aller Dinge in sich habe; Plato hingegen, weil er einsah, daß das Erkennen etwas Geistiges sei, folgerte, daß wir nicht die materiellen Dinge, sondern deren immaterielle, für sich bestehende Ideen erkennen. *S. Th.* 1, q. 84, a. 2, c. Nichtsdestoweniger haben Günther und Andere den Scholastikern den Vorwurf gemacht, daß sie jenem falschen Grundsatz,

ohne selbst Körper zu sein, Körperliches, und das Geschöpf, ohne selbst göttlicher Natur zu sein, Gott erkennen. Während aber der Intellect das unter ihm Stehende vollkommener, als es in sich selbst ist, erkennt; erkennt er das über ihm Stehende unvollkommener, als es in sich selbst ist[1]). Es erkennt daher der Geist das Körperliche in einer vollkommeneren Weise, als es in sich selbst ist, nämlich in geistiger Form; dagegen kann der erschaffene Intellect von Natur aus Gott nur in einer unvollkommeneren Weise, als derselbe in sich ist, nämlich nur in creatürlicher Form erkennen, sei es in Weise der Engel, sei es in Weise der Menschen. Deßhalb ist aber eine solche Erkenntniß nicht falsch; das wäre sie nur dann, wenn wir die Weise unserer Erkenntniß auf das Object übertrügen, nicht aber wenn wir den der natürlichen und vernünftigen Erkenntniß einleuchtenden Unterschied zwischen unserer Erkenntnißweise und der Seinsweise des Erkenntnißobjectes festhalten[2]).

IV. Fassen wir nun unsere menschliche Erkenntnißweise näher in's Auge, so ist nach dem Gesagten einleuchtend, daß dieselbe hier auf Erden der irdischen Seinsweise des Menschen entsprechen muß[3]). Unsere menschliche Erkenntniß hier auf Erden vollzieht sich

---

daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, huldigten. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. Bd. 1, nr. 24, S. 37 ff.

1) Cum . . . omne, quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis, rerum, quae sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero, quae sunt infra animam, inest animae intellectus superior ipsis rebus. *De verit.* q. 15, a. 2, c.

2) Das Argument, das die alten Anomöer bezüglich der Gotteserkenntniß und Kant bezüglich jeder Erkenntniß vorbrachte, daß wir nämlich die Dinge, wenn wir sie anders, als sie sind, erkennen, gar nicht resp. falsch erkennen würden, beruht auf einem Sophisma, das Thomas mit den Worten widerlegt: Cum . . . dicitur, quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter, quam sit, verum est, si ly *aliter* referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter, quam sit; unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis a materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non autem est verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate, ut alius sit modus in intelligendo, quam modus rei in essendo. *S. Th.* 1, q. 85, a. 1, ad 1.

3) Cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Animae igitur secundum illum modum essendi, quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum. *S. Th.* 1, q. 89, a. 1. Da die Seele jedoch bezüglich ihrer höheren geistigen Potenzen den reinen Geistern ähnlich, wenn auch unvollkommener als sie ist, so kann sie auch getrennt vom

also nicht, wie die Ontologisten und in ihrer Art die Pantheisten wähnen, in der Weise Gottes und der Seligen, durch Anschauung des göttlichen Wesens, oder a priori und auf rein synthetischem Wege; desgleichen geschieht sie nicht, wie die Anhänger der Theorie von den angeborenen Ideen meinen, in der den Engeln natürlichen Erkenntnißweise, durch von Gott eingepflanzte perfecte und rein geistige Ideen[1]); sondern in der der menschlichen Natur entsprechenden Weise. Die vernünftige Seele des Menschen ist aber nicht reiner Geist, sondern mit dem Leibe zur Einheit der Menschennatur[2]) verbunden. Dieser Natur entsprechend und der Erfahrung gemäß befindet sich die menschliche Vernunft[3]) bezüglich der Erkennt-

---

Leibe existiren und dann in rein geistiger Weise erkennen. Vgl. *S. Th.* 1, q. 89, a. 1. Diese präternaturale Erkenntnißweise der anima separata berührt uns jedoch hier nicht.

1) Vgl. die Lehre von der Erkenntweise der Engel.

2) Das ist der Sinn des dogmatischen Satzes: Anima rationalis est forma corporis. S. die Lehre von der Natur des Menschen.

3) Wir nehmen hier dem natürlichen Sprachgebrauche gemäß Vernunft gleichbedeutend mit Intellect im weiteren Sinne, d. h. für das Erkenntnißvermögen überhaupt. Wir wollen an dieser Stelle einige Notizen beifügen. Im engeren Sinne verstehen die Scholastiker unter *intellectus* das Vermögen, die intelligibele Wahrheit einfach zu erfassen, wie dies bei uns Menschen bei den ersten Grundbegriffen (principia simplicia) und den obersten durch sich selbst einleuchtenden Grundsätzen (principia complexa) der Fall ist; dagegen nennen sie *ratio* das Vermögen, aus einer Wahrheit eine andere durch Schlußfolgerung zu erkennen, oder auch verschiedene Begriffe durch Urtheile zu verbinden, deren Wahrheit nicht, wie die der ersten Grundsätze, von vornherein evident ist. Daher schreiben sie den Engeln (deren nicht an Sinne gebundene und vollkommenere Vernunft alle ihnen zugängliche Wahrheit in einer einfachen Erkenntniß durchschaut, während wir Menschen uns der Wahrheit nur allmälig und stückweise durch discursives Denken bemächtigen können) intellectus, nicht aber ratio zu, und nennen sie *intelligentiae*, während die menschliche Seele anima *rationalis* genannt wird. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß Intellect und Ratio nicht verschiedene Potenzen der Seele sind, oder gar verschiedenen Substanzen eignen, sondern nur verschiedene, untrennbar miteinander verbundene Thätigkeiten desselben Erkenntnißvermögens bezeichnen. Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae: quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere est enim simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident secundum modum suae naturae, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter, et absque discursu veritatem rerum apprehendunt . . Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud . . . et ideo rationales dicuntur. Patet ergo

quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit in prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem etiam in naturalibus rebus; quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus. *S. Th.* 1, q. 79, a. 8, c. — q. 58, a. 3 & 4. *De verit.* q. 15, a. 1. q. 16, a. 1. q. 8, a. 15. Bezüglich der deutschen Uebersetzung der Worte intellectus und ratio besteht keine Einhelligkeit; während Kleutgen (Phil. der Vorz. I. S. 245 ff.) intellectus mit Vernunft und ratio mit Verstand wiedergibt, adoptiren Andere, z. B. Stöckl (Lehrb. d. Philos. 2. Aufl. Bd. 1, S. 60) den gerade entgegengesetzten Sprachgebrauch. Für Beides lassen sich Gründe anführen. Wir sind, wenigstens im neueren deutschen Sprachgebrauch, gewohnt die Vernunft für etwas Höheres, als den Verstand, zu betrachten, daher wir auch das menschliche Erkenntnißvermögen als Licht der Vernunft bezeichnen. Nun ist klar, daß in einer gewissen Beziehung der intellectus, in einer anderen die ratio höher steht: der intellectus, insofern er die evidenten Principien unmittelbar erfaßt, wodurch hauptsächlich unser Geist eine refulgentia luminis divini ist; die ratio, insofern wir erst durch sie, auf Grund der ersten Principien, eine Erkenntniß der höchsten Wahrheiten, insbesondere Gottes, und eine vollkommenere Einsicht in die Wahrheit überhaupt erlangen. Unsere Erkenntniß kommt eben nur auf dem Wege der ratiocinatio oder der Dialektik zu ihrer Vollendung, was aber im Vergleiche zur Erkenntnißweise Gottes und der Engel, die nicht in Weise der ratiocinatio, sondern in Weise des intellectus erkennen, eine Unvollkommenheit ist. Wenn es nun sachlich nicht darauf ankommt, ob wir diesen oder jenen Sprachgebrauch anwenden, so ist es dagegen von der größten Wichtigkeit, die Irrthümer zu erkennen und zu meiden, welche die moderne Philosophie mit den Worten Verstand und Vernunft in mannigfaltigen Modificationen verbunden hat. Kant unterscheidet das Anschauungsvermögen, dem die Formen von Raum und Zeit, den Verstand, dem die s. g. Verstandescategorien und das Urtheil, endlich die Vernunft, welcher der Schluß mit seinen entsprechenden Vernunftideen: Seele, Welt, Gott, eignen. Dem pantheistischen Idealismus Schelling's und besonders Hegel's war das verständige Denken das niedere gemeine Denken, das mit seinen Begriffen noch in den Gegensätzen befangen sei, während das vernünftige oder speculative Denken die Identität der Gegensätze, insbesondere die Identität von Denken und Sein, Gott und Welt erfasse. Jakobi erblickt in der Vernunft das Vermögen die übersinnlichen Wahrheiten unmittelbar zu vernehmen, wie die Sinne das Sinnliche wahrnehmen, während der Verstand, zwischen Sinn und Vernunft in der Mitte stehend, nur die formale Begriffsbildung zur Aufgabe habe. Leider haben auch nicht wenige katholische Gelehrte, namentlich Hermes und Günther in ihrer Weise, diesen

niß[1]) ursprünglich im Zustande bloßer Potenz†) und kommt

Anschauungen der modernen deutschen Philosophie sich angeschlossen. Günther insbesondere schreibt nicht blos dem Verstande lediglich das „Denken des Begriffs" oder das rein formale Denken, der Vernunft aber das „Denken des Grundes" zu, wodurch allein die reale und übersinnliche Wahrheit erkannt werde; sondern gründet auch darauf seinen Dualismus, nämlich den substantialen Unterschied zwischen der Psyche und dem Pneuma: ein mit dem Glauben und der Vernunft im Widerspruch stehender Irrthum. Damit verbanden die Güntherianer und so manche Andere den Vorwurf, daß die Scholastiker, auch Kirchenväter nur jenes formale begriffliche Denken gekannt hätten, welches die Erscheinungen unter allgemeine Verstandescategorien ordnet, nicht aber zum Wesen und Grund der Dinge vorzudringen vermöge — eine oft wiederholte, aber absolut grundlose Behauptung, die nur in einer gänzlichen Unkenntniß resp. Mißverständniß der Lehre der Väter und Scholastiker ihre Erklärung findet. Vgl. Kleutgen a. a. O. bes. S. 136 ff. und unten S. 152, Note 6. Auch Rosmini unterscheidet fälschlich zwischen Intellect und ratio, jenem die Erkenntniß des ens ideale s. possibile, dieser die Erkenntniß des ens reale zueignend. Mit diesen modernen Lehren über den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft hängt die moderne Unterscheidung zwischen Idee und Begriff zusammen. Während nach der alten Lehre und in Wahrheit Begriff und Idee dasselbe sind, nämlich eben die Erfassung des Wesens eines Dinges durch unseren Intellect, behauptet man, daß der dem Verstande eignende Begriff nur die Erscheinungen in einem rein formalen Allgemeinbegriff zusammenfasse, aber nicht zum Wesen und Grund der Dinge vordringe, was allein die der Vernunft eignende Idee leiste; woran sich dann wiederum die Behauptung anschließt, daß die antike und mittelalterliche Wissenschaft nur mit Verstandesbegriffen operirt habe, aber nicht zur Idee und daher auch nicht zur Erkenntniß des Seins und Grundes und somit der Realität der Dinge sich erhoben habe. — Allerdings unterscheidet auch der Sprachgebrauch der Alten häufig zwischen Idee und Begriff, aber in ganz anderer Beziehung. Sie gebrauchen nämlich den Ausdruck Idee vorzugsweise für den urbildlichen praktischen Gedanken, während sie die Abbilder der Dinge im menschlichen Geiste durch den Ausdruck species (impressa und expressa), notio, conceptus, idea notionalis bezeichnen. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 136 ff. Dieses zur Orientirung und Verhütung von Mißverständnissen. Wir werden uns überall an den in der Kirche herkömmlichen Sprachgebrauch halten, der zugleich der allgemein menschliche und natürliche ist. — Mit dem Unterschied zwischen intellectus und ratio ist nicht zu verwechseln der bei den Vätern und Theologen oft vorkommende Unterschied zwischen ratio superior und inferior, höherer und niederer Vernunft, wodurch gleichfalls nicht verschiedene Potenzen, sondern verschiedene Thätigkeiten und Richtungen derselben Vernunft bezeichnet werden. Man nennt nämlich die Vernunft ratio superior, insofern sie die ewigen, inferior, insofern sie die zeitlichen Dinge betrachtet. Cf. *S. Th.* 1, q. 79, a. 9. *August.*, De trin. 12, 4 & 7.

1) Denn in anderer Beziehung, nämlich als Lebensprincip des Leibes, ist sie von Anfang an, jedoch in fortschreitender Entwickelung thätig. Dadurch widerlegt sich das Argument Jener, die aus dem Satze, daß eine jede existirende

nur allmälig[1]) und durch den Dienst der Sinne[2]), und nie ohne deren dienende Mithilfe[3]) zur actuellen Erkenntniß[4]) und weiterhin zu einem habitualen Wissen. Demgemäß beginnt die

Kraft nothwendig auch irgendwie thätig sei, folgern, daß die Seele allezeit denken oder erkennen müsse, woraus dann entweder die beständige Anschauung der Ontologisten oder das Angeborensein irgend welcher Ideen von selbst sich ergibt. Gewiß kann es eine schlechthin unthätige Kraft nicht geben, wohl aber ist es möglich und überall wirklich, daß eine Kraft in einer Beziehung thätig, in einer anderen aber unthätig ist. Aus dem Gesagten erhellt auch, wie enge die Lehre von den angeborenen Ideen, sowie der Ontologismus mit dem seit Cartesius so weit verbreiteten falschen Dualismus zusammenhängt, welche den Menschen nicht als Ein geistig-sinnliches Wesen, sondern als eine äußerliche Verbindung des Körpers und Geistes, als eine Vereinigung zweier completer Substanzen betrachtet.

†) Nur in diesem Sinne, daß der menschliche Intellect, der auf der untersten Stufe der intellectuellen Wesen steht, sich zu allem Intelligibelem potentialiter verhält, wird er von den Scholastikern nach Aristoteles mit einem unbeschriebenen Blatte, einer *tabula rasa*, verglichen. Intellectus . . . humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus a perfectione divini intellectus est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut *tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit, in 3 de Anim., text. 14. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. *S. Th.* 1, q. 79, a. 2, c. Keineswegs also gebrauchen die Scholastiker jenen Ausdruck im Sinne Locke's oder der Sensualisten. Wie konnte man auch den Scholastikern einen solchen Vorwurf machen, wenn man von ihrer Erkenntnißlehre, insbesondere von ihrer Lehre vom *intellectus agens* einen Begriff hatte?

1) Nicht nur, indem unsere Vernunft vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen sich erhebt, sondern auch indem sie die übersinnlichen Wahrheiten nur nach und nach durch viele und mannigfaltige Denkoperationen erfaßt.

2) Vgl. unten S. 151, Note 1.

3) Vgl. unten S. 151, Note 4.

4) Wenn hiernach die Sinne als dienende Werkzeuge dem Intellect das Material seiner Erkenntnisse vermitteln, so werden sie dadurch nicht über denselben erhoben, vielmehr ihm, wie der Diener dem Herrn, das Werkzeug dem Künstler, untergeordnet; wohl aber haben wir in diesem Leben dieses dienenden Werkzeuges nothwendig. Wäre der menschliche Intellect, wie der der Engel, in seiner Erkenntnißthätigkeit absolut unabhängig von seinem Leibe und erwiesen also die Sinne dem Intellecte keine Dienste, so wäre wenigstens bezüglich der höchsten und wesentlichsten Thätigkeit der vernünftigen Seele deren Verbindung mit dem Leibe etwas Zweckloses. Substantiae spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis, ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. *S. Th.* 1, q. 55, a. 2, c. Vgl. q. 84, a. 4, wo der heil. Thomas näher zeigt, daß der Zweck der Vereinigung zwischen Seele und Leib nicht in

intelligibele Erkenntniß des Menschen in ihrer natürlichen Entwickelung mit der sinnlichen Wahrnehmung[1]) und hat zu ihrem nächsten und eigenthümlichen Gegenstande das Intelligibele im Sinnlichen[2]); nur von hier aus kann sie zu einer unvollkommenen Erkenntniß der immateriellen Wesen sich erheben[3]); aber auch bei dieser Erkenntniß des rein Geistigen und Göttlichen bedarf sie fort und fort der Sinnenbilder (phantasmata)[4]).

letzterem, sondern in ersterer liege, da das Niedere um des Höheren willen da ist und nicht umgekehrt; daß aber der Leib der Seele vor Allem in ihrer höchsten und wesentlichsten Thätigkeit, dem Erkennen, dienen müsse; wenn man daher annehme, daß die Seele ohne Mitwirkung des Leibes, z. B. durch Mittheilung der species intelligibiles Seitens eines höheren Geistes (was ebenso von den angeborenen Ideen und der Erkenntniß derselben durch Anschauung des göttlichen Wesens gilt) erkennen würde, so wäre insofern die Verbindung des Leibes und der Seele zweck- und grundlos. Vgl. oben S. 73, Note 1.

1) Insofern die menschliche Erkenntniß mit der sinnlichen Wahrnehmung beginnt, und nur von der Erkenntniß des Einzelnen zur Erkenntniß des Allgemeinen, und von der Erkenntniß des Wesens der sinnlich wahrgenommenen Dinge zur Erkenntniß der unsichtbaren und übersinnlichen Wesen fortschreiten kann, ist der Satz wahr: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* — und nur in diesem Sinne kommt er mitunter bei den Scholastikern vor, nicht aber in dem falschen Sinne der Sensualisten. Es darf also jener Satz nicht so verstanden werden, als ob die Sinne die bewirkende Ursache der Ideen wären; das ist allein der Intellect; der Sinn kann nur als deren quasi-materiale Ursache bezeichnet werden. Und auch quasi-materiale Ursache sind die Sinne nicht unmittelbar für alle Ideen, namentlich nicht für die rein geistigen. Nur insofern hängen auch unsere geistigen Ideen von den Sinnen ab, als unsere Erkenntnißthätigkeit mit den Sinnen beginnt und wir vom Sichtbaren auf Unsichtbares schließen; deßgleichen concomitanter, insofern wir bei unserem Denken über rein geistige Dinge der Sinnenbilder bedürfen.

2) *S. Th.* 1, q. 12, a. 4, abgedr. oben S. 100, Note 4. Vgl. 1, q. 85, a. 1.

3) *S. Th.* 1, q. 12, a. 4, abgedr. oben S. 100, Note 5. Vgl. 1, q. 87 & q. 88.

4) Impossibile est intellectum nostrum secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. *S. Th.* 1, q. 84, a. 4. Daß dem so sei, beweist, wie Thomas a. a. O. näher auseinandersetzt, die Erfahrung, wonach wir das Geistige versinnlichen, um es uns und Anderen klar zu machen. Deßgleichen sehen wir, daß wenn durch Verletzung eines leiblichen Organs die sinnliche Phantasie oder das sinnliche Gedächtniß gestört worden, auch das entsprechende Denken gehindert ist. Der Grund hievon liegt in jener innigen Verbindung des Leibes und der Seele, worin das Menschenwesen besteht, und wonach die Eine Seele untheilbares Princip der geistigen wie der leiblichen Thätigkeiten ist, so aber, daß in unserer dermaligen Seinsweise unsere geistige Thätigkeit der sinnlichen in der angegebenen Weise nachfolgt und von ihr abhängig ist.

Wenn aber die menschliche Erkenntniß von den Sinnen beginnt und fortwährend des Dienstes der äußeren Sinne und des inneren Sinnes, sowie des sinnlichen Gedächtnisses und der Einbildungskraft bedarf, so ist sie dagegen keineswegs, wie der Sensualismus behauptet, etwas rein Sinnliches[1]), sondern sie ist wesentlich und principaliter geistig[2]). Die menschliche Seele ist nämlich nicht nur Princip des leiblichen und sinnlichen Lebens, sondern sie ist vor Allem vernünftiger, gottebenbildlicher Geist[3]) und dadurch im Stande, in den körperlichen Dingen, welche von den Sinnen und der Phantasie nur ihrer Singularität[4]) und äußeren sinnfälligen Erscheinung nach wahrgenommen und dargestellt werden[5]), das den Sinnen unzugängliche Wesen derselben, zwar nicht in concreto, so wie es in den Dingen ist, aber vermittelst der Abstraction durch allgemeine Begriffe zu erkennen[6]).

---

1) Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis est quodammodo materia causae. *S. Th.* 1, q. 84, a. 6, c.

2) In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum. *De verit.* q. 10, a. 7. Vgl. unten die Note 6. Kleutgen a. a. O. S. 100 ff.

3) Die natürliche Gottähnlichkeit der Seele besteht eben in ihrer Vernünftigkeit, welche wiederum in ihrer Geistigkeit oder Immaterialität ihren Grund hat: denn ein jedes Wesen ist intelligent nach dem Maße seiner Immaterialität. Den Grund davon gibt Thomas mit den Worten an: Actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quae extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est, quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. *S. Th.* 1, q. 84, a. 2, c. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 41 ff.

4) Sensus non est cognoscitivus nisi *singularium:* cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus; intellectus autem est cognoscitivus *universalium. C. gent.* 2, 66.

5) Sensus non apprehendit essentias rerum, sed *exteriora accidentia* tantum; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit *essentias* rerum; unde in 3. de anima dicitur, quod objectum intellectus est quod quid est. *S. Th.* 1, q. 57, a. 1.

6) Es ist hier ein Dreifaches ausgesprochen: 1. daß der Intellect das Wesen der sinnlich wahrgenommenen Dinge erkennt; 2. daß er es durch Allgemeinbegriffe und 3. mittelst der Abstraction erkennt. *Ad 1.* Wesen ist hier im weitesten Sinne genommen, also nicht im Unterschied von den Eigenschaften und von den Beziehungen eines Dinges zu anderen Dingen, sondern es ist Alles dieses zusammen, also namentlich auch der Grund und die Ursache

Durch Abstraction aus den Phantasmen erfaßt unser Intellect das Wesen der Körper in geistiger Weise in der Form der Allge-

---

des Seins der Dinge, gemeint, im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung, die nur die äußere sinnfällige Erscheinung zum Gegenstande hat. Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus, nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est. *S. Th.* 2. 2, q. 8, a. 1. Est autem differentia inter intellectum et sensum. Nam sensus apprehendit rem, quantum ad exteriora ejus accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi; sed intellectus ingreditur in interiora rei: et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis, quantum ad ejus accidentia; in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago et exemplar substantiae rei intellectae. *C. gent.* 4, 11. Wenn daher moderne Philosophen und leider auch katholische Theologen, wie Hermes und besonders Günther, den Scholastikern vorwarfen, daß sie, statt des Wesens und Grundes der Dinge in ihrer „Begriffsphilosophie" nur das Allgemeine ihrer Erscheinungen erfaßt und so „Begriff" und „Idee" verwechselt hätten, so beruht dieses auf einer vollkommenen Verkennung der scholastischen Doctrin, welche zumeist darin ihren Grund hat, daß man auf den bloßen Wortlaut hin den scholastischen Begriff der „Abstraction" mit dem Begriffe verwechselte, den Locke und seit ihm viele Neuere mit diesem Worte verbinden, und so die Wahrheit, daß unsere Vernunft das Wesen der Dinge durch Allgemeinbegriffe erkenne, vollständig mißverstanden hat, wie aus dem Folgenden sich ergeben wird. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 147 ff. — *Ad 2.* Wenn wir nämlich mit den Scholastikern sagen, daß der Intellect das Wesen und die Eigenschaften der Dinge durch Allgemeinbegriffe oder in der Form der Allgemeinheit erkenne, so ist darin klar ausgesprochen, daß der Intellect durch die Allgemeinbegriffe das Wesen und die Eigenschaften der erkannten Sache erkennt, daß daher diese Allgemeinbegriffe keineswegs, wie Locke lehrte und man mit Unrecht den Scholastikern vorwarf, lediglich eine Zusammenfassung ähnlicher äußerer, von den Sinnen percipirter Erscheinungen sind; vielmehr erfaßt der Intellect in seinen Begriffen an den Dingen eben Dasjenige, was den Sinnen, die nur die äußeren Erscheinung wahrnehmen, unzugänglich ist, nämlich das in diesen Erscheinungen sich offenbarende Wesen der Dinge, abgesehen von dem Individuellen. Es ist daher wohl zu unterscheiden die Natur und Wesenheit, welche durch die Allgemeinbegriffe erkannt wird — diese ist in der erkannten Sache — und die Form der Allgemeinheit — diese ist nur im Intellecte, nicht in der erkannten Sache, hat aber allerdings in dieser ihren Grund. Das durch den Begriff in der Form der Allgemeinheit erfaßte Wesen, z. B. die menschliche Natur, ist nämlich in der Sache selbst, z. B. in diesem Menschen, aber nicht in der Form der Allgemeinheit, sondern in dieser bestimmten Besonderheit, in individuo. Die Form

meinheit und berührt in den rein intelligibelen Be-

der Allgemeinheit stammt vom erkennenden Intellecte, indem er die Sache, abgesehen von ihrer Individualität auffaßt und nur so sie erfassen kann, ähnlich wie z. B. das Auge nur die Farbe eines Körpers sieht, abgesehen von dessen übrigen, anderen Sinnen wahrnehmbaren Eigenschaften. Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, sc. ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quaeratur, ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est, quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quae intelligitur, non est nisi in hoc vel illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei, et non individualium principiorum. *S. Th.* 1, q. 85, a. 2, ad 2. Der Grund aber, weshalb der Intellect das Wesen eines Dinges im Allgemeinen erfassen kann, liegt in diesem Wesen selbst, da dasselbe eben seinen vom Intellecte erfaßten wesentlichen Bestimmungen nach nicht nur in dem fraglichen Individuum, sondern auch in anderen und in allen Individuen derselben Art ist oder doch sein kann. Daraus sieht man auch, daß es, um den (allgemeinen) Begriff eines Dinges zu fassen, keineswegs einer Vergleichung mehrerer Dinge derselben Art bedarf. Der aus einem bestimmten Menschen abstrahirte Begriff Mensch ist wahr für alle Menschen und bliebe unveränderlich wahr, wenn es auch nur Einen Menschen gäbe. Auch kommt die Erfassung der Allgemeinheit als solcher nicht der directen intellectuellen Erkenntniß zu, sondern ist das Product weiterer Reflexion. Vgl. *S. Th.* 1, q. 13, a. 9. Aus dem Gesagten ergibt sich einestheils die Erhabenheit unseres Intellectes im Vergleich zu den Sinnen, indem er nicht nur die äußere Erscheinung, sondern das derselben zu Grunde liegende Wesen erkennt; anderntheils aber auch dessen Unvollkommenheit im Vergleich zur Erkenntniß reiner Geister und insbesondere zum göttlichen Erkennen, indem unser Intellect das Wesen der Dinge nur unvollkommen aus ihrer sinnlichen Erscheinung und nur durch Allgemeinbegriffe oder abstract (in diesem Sinne) erkennt. Wenn aber hienach unser Intellect vermittelst der Abstraction direct nur die Universalien erkennt, so erkennt er indirect auch das Singuläre, nämlich durch Reflexion auf die Phantasiebilder und weiterhin auf die Sinnenwahrnehmungen, woraus er seine Erkenntnisse schöpft. Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem et quasi per quandam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, q. 84, a. 7, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit . . . Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem:

Socrates est homo. S. Th. q. 86, a. 1, c. — *Ad 3.* Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, was wir unter der Abstraction nach der Lehre der Scholastiker, und auch dem natürlichen Wortsinn und der thatsächlichen Wirklichkeit nach, zu verstehen haben. Unser Intellect abstrahirt von den durch die sinnliche Wahrnehmung in ihm erzeugten Phantasiebildern, welche die Dinge ihrer individuellen und sinnlichen Erscheinung nach darstellen, das darin erscheinende Wesen, indem er dasselbe, abgesehen von seiner Materialität und Individualität erfaßt, entsprechend seiner Natur als geistige Potenz der als Lebensprincip dem Leibe verbundenen Seele. Et ideo proprium est ei cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali quam repraesentant phantasmata. *S. Th.* 1, q. 85, a. 1, c. Aus dem Gesagten erklärt und rechtfertigt sich auch die Unterscheidung unseres Intellectes in den intellectus *agens* und *possibilis*. Es wird nämlich derselbe untheilbar Eine menschliche Intellect intellectus agens genannt, insofern er aus den Phantasmen die species intelligibiles abstrahirt und sie eben dadurch erkennbar macht, intellectus possibilis aber heißt er insofern, als er diese species intelligibiles in sich aufnimmt, durch welche vereinte Thätigkeit des intellectus agens und possibilis in einem einzigen und untheilbaren Acte und Momente das wirkliche Erkennen zu Stande kommt. Actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine, quia ad unum intelligere oportet quod utraque istorum actionum concurrat. *QQ. disp. De anima* a. 4, ad 8. Es ist aber nothwendig, diese doppelte Thätigkeit des Intellectes zu unterscheiden. Denn einestheils müssen wir an dem obersten Grundsatze festhalten, daß die Dinge, da sie Gegenstand unseres Erkennens sind, auch auf unseren Intellect einwirken und ihn sich gleichförmig machen müssen; anderntheils aber ist nicht minder anzuerkennen, daß die sinnlichen Phantasmen an sich nicht auf den Geist einwirken und in ihm eine intelligibele und universale Erkenntniß hervorbringen können. Daher müssen wir in unserem Geiste eine thätige Kraft anerkennen, durch welche die Phantasmen vergeistigt, intelligibel gemacht und dadurch geeignet werden, auf den intellectus possibilis einzuwirken (imprimere) und in ihm das geistige Bild der erkannten Sache (species impressa) hervorzubringen. Formae sensibiles, vel a sensibilibus abstractae non possunt agere in mentem nostram, nisi quatenus per lumen intellectus agentis immateriales redduntur; et sic efficiuntur quodammodo homogeneae intellectui possibili in quem agunt. *De verit.* q. 10. a. 6, ad 1. Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod hujusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id, quod est in potentia, ut aliquid factum ipsius, oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis. *De anim.* a. 4. Wenn hiernach der intellectus possibilis insofern potential sich verhält, als er die vom intellectus agens aus den Phantasmen abstrahirte species impressa in sich aufnimmt, so wird ihm dadurch keines-

griffen[1]) insofern bereits auch das rein Geistige, als diese metaphysischen Seinsbestimmungen alles Seienden den Geistern und

---

wegs in anderer Beziehung die Thätigkeit abgesprochen. Schon die Aufnahme der vom intellectus agens abstrahirten species intelligibilis ist ein vitaler Act; daran reiht sich sofort auf Grund der species oder idea impressa die Bildung des Begriffs, der species oder idea expressa (verbum mentis, intentio intellecta) durch den intellectus possibilis, wodurch das Object als erkanntes dem Geiste gegenwärtig und die Erkenntniß desselben vollendet wird. Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio . . . Haec autem intentio intellecta, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. *C. gent.* 1, 53. So darf auch die unbewußte Abstraction des intellectus agens, womit das Erkennen der sinnlich wahrgenommenen Dinge beginnt, nicht mit der bewußten Abstraction des intellectus possibilis verwechselt werden, wodurch wir das einfach Erkannte durch Analyse und Synthese immer vollkommener erkennen und zu neuen Erkenntnissen fortschreiten.

1) Man unterscheidet verschiedene Grade der Abstraction. Abstrahirt der Intellect nur von der Individualität der materiellen Dinge, der materia individualis oder signata, oder von den sensibilia propria, wie sie durch die fünf Sinne wahrgenommen werden, so gewinnt er die Allgemein- oder die Art- und Gattungs-Begriffe der sinnlich wahrnehmbaren Wesen, z. B. Mensch, Löwe, Thier, Pflanze. Durch diese physische Abstraction werden jene Wahrheiten gewonnen, welche den Inhalt der Naturwissenschaften bilden. Eine höhere Stufe der Abstraction ist die mathematische, welche auch von der sensibelen Materie, nämlich von jenen durch die Sinne wahrnehmbaren Qualitäten oder von den *sensibilia propria*, nicht aber von den s. g. *sensibilia communia*, nämlich von der allen Körpern gemeinsamen Quantität abstrahirt und eben dadurch die mathematischen Grundbegriffe und Axiome gewinnt. Die metaphysische oder (im engeren Sinne) philosophische Abstraction endlich abstrahirt auch von den *sensibilia communia* und gewinnt so die rein intelligibelen Begriffe, wie des Seins, der Substanz, der Potenz, des Actes, der Einheit, Wahrheit, Güte (letztere mittelst der Reflexion auf das eigene Erkennen und Begehren: denn intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundo apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens: unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni. *S. Th.* 1, q. 16, a. 4.) u. s. w., welche den Gegenstand der Philosophie im engeren Sinne bilden. Cf. *S. Th.* 1, q. 85, a. 1, ad 2. Es ist nun klar, daß diese rein intelligibelen Begriffe, weil von allem Sinnlichen frei, auch auf die rein geistigen Wesen Anwendung leiden und, wie sie die Geistigkeit unseres Intellectes beweisen, auch die Grundlage zur Erfassung sowohl der geistigen Wesen, als des Unendlichen bilden. Wenn wir die Grade der Abstraction in der angegebenen Weise aufeinander folgen lassen, so dürfen wir aber nicht meinen, daß sie ihrer Genesis nach in derselben Reihe aufeinander folgen; vielmehr

den Körpern gemeinsam sind, und erschließt dadurch die Möglichkeit, geistige Wesen durch Negirung jeglicher Materialität an ihnen zu erfassen.

Daß es aber geistige Wesen gibt, erkennen wir zunächst durch die Erkenntniß unserer selbst. Die menschliche Seele schaut zwar nicht unmittelbar ihr eigenes Wesen, wohl aber kann sie dasselbe aus ihren Acten erkennen. Es ist aber hier ein Doppeltes zu unterscheiden: die Erkenntniß unserer Seele, daß sie das Subject ihrer Acte, also ein denkendes und wollendes Princip ist: denn sowie sie auf ihre Acte reflectirt, erkennt sie sich selbst unmittelbar als Princip derselben, ohne daß es einer anderweitigen Abstraction und eines daraus entsprungenen Gedankenbildes bedarf; sodann die Erkenntniß des Wesens der Seele. Zu letzterer bedarf es einer gründlicheren Untersuchung, indem wir zuerst die Immaterialität unserer Denk- und Willensacte, vor Allem der, alle Wahrheitserkenntniß und Willensfreiheit bedingenden Reflexion auf uns selbst, und des darin gründenden Selbstbewußtseins, erkennen und daraus die Immaterialität des Seelenwesens erschließen[1]). Dieses geistige Wesen können wir aber nur auf dem Wege der Analogie und Negation erfassen[2]). Diese Erkenntniß des geistigen Wesens der menschlichen Seele,

beginnt, wie unser sinnliches, so auch unser intellectuelles Erkennen, da es von der Potenz zum Acte und von dem Unvollkommenen zum Vollkommeneren fortschreitet, mit dem Unbestimmtesten und Allgemeinsten. Daher ist der allgemeinste, nämlich der allgemeine und unbestimmte Seinsbegriff, das ens in communi, den unser Intellect spontan von jeder ersten Wahrnehmung abstrahirt und den man daher implicite angeboren und in fieri proximo nennt, der erste unserer Begriffe (deßhalb aber keineswegs, wie Rosmini meinte, die einzige uns angeborene Idee), wie wir dieses oben S. 107, Note 3 genügend gesehen haben.

1) Non . . . per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus . . . Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsum; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. *S. Th.* q. 87, a. 1. Näheres in der Lehre von der menschlichen Seele.

2) Anima humana intelligit se ipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfecte demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quae in rebus materialibus inveniuntur, perfecte cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adaeqant earum virtutes. *S. Th.* 1, q. 89, a. 2, ad 3.

bietet dann wiederum die Analogie zur Erkenntniß reiner Geister[1]).

Auf Grund endlich der in der angegebenen Weise erworbenen Erkenntniß des Wesens der Creaturen erschließt unsere Vernunft, vermöge ihrer ersten evidenten Principien, die Existenz Gottes als der ersten und absoluten Ursache aller Dinge, und gewinnt auf dem Wege der Analogie und Negation eine unvollkommene aber richtige Erkenntniß des göttlichen Wesens, wie wir Beides in den folgenden Kapiteln näher betrachten werden.

V. Aus allem bisher Gesagten ergibt sich, der thatsächlichen Wahrheit gemäß, sowohl die Vollkommenheit als die Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft und ihres Erkennens. Es ist unsere vernünftige Erkenntnißkraft von einer gewissermaßen unendlichen Fähigkeit und über alles Sinnliche und jedes Sinnenvermögen unaussprechlich erhaben, indem sie fähig ist, Alles, was irgend wie unter den Begriff des Seins fällt, das Wirkliche und das Mögliche, das Körperliche und das Geistige, das Endliche und das Unendliche, wahrhaft zu erkennen. Dadurch ist sie ein endliches Ebenbild des unendlichen göttlichen Geistes, wie der heil. Thomas sagt, eine impressio quaedam veritatis primae, eine participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Vermöge dieser seiner erhabenen Gottähnlichkeit ist unser Intellect nicht nur von Natur positiv befähigt, von der gesammten Ordnung der erschaffenen Dinge und von Gott selbst eine wahre Wissenschaft zu erlangen, sondern er trägt auch in sich die Empfänglichkeit (potentia obedientialis) in übernatürlicher Weise zu einer noch höheren gottähnlichen Erkenntniß, zur Anschauung Gottes selbst, erhoben zu werden.

Auf der anderen Seite ist unsere menschliche Vernunft, zumal in ihrer irdischen Seinsweise, mit großer Unvollkommenheit behaftet: da sie ursprünglich sich bezüglich aller Erkenntniß im Stande bloßer Potentialität befindet; da sodann ihr wirkliches Erkennen mit dem Sinnlichen beginnt und fortwährend irgend wie an das Sinnliche gebunden bleibt; da sie ferner zu aller sinnlichen wie übersinnlichen Erkenntniß nur allmählig, stückweise und mit vielfacher und mannigfaltiger Arbeit und Schwierigkeit, auch unter steter Gefahr des Irrthums, gelangt; da sie endlich das Uebersinnliche nur durch abstracte und allgemeine Begriffe, das Geistige und Göttliche aber nur unvollkommen durch Analogie und Negation zu erkennen vermag.

1) Vgl. die Lehre von den Engeln.

Indem nun die in der katholischen Kirche stets allgemein anerkannte Erkenntnißtheorie sowohl jene Erhabenheit, als diese Unvollkommenheit unseres menschlichen Erkennens festhält und in's Licht stellt; bleibt sie nicht nur bei der Wahrheit der gesunden Vernunft stehen, sondern erweist sich auch als wahrhaft christlich, indem sie auch auf diesem Gebiete zur rechten Selbsterkenntniß uns verhilft, auf daß wir einestheils die Schranken und die Unvollkommenheiten unseres Erkennens und seine absolute Abhängigkeit von Gott, anderntheils aber auch die Gottähnlichkeit und erhabene Bestimmung unseres Geistes in Demuth und Dankbarkeit anerkennen und dadurch für die übernatürlichen Belehrungen des Glaubens empfänglich und geneigt seien.

Zweites Kapitel.

Von den Beweisen für das Dasein Gottes insbesondere.

---

§. 142.

Ob und inwiefern die Lehre von den Gottesbeweisen in die Theologie gehört.

I. Alle Theologen betrachten die Frage, ob das Dasein Gottes durch die Vernunft bewiesen werden könne, sowie den Charakter und Werth dieses Beweises im Allgemeinen, als einen der dogmatischen Theologie wesentlich angehörigen Gegenstand; die meisten, namentlich die älteren Theologen, behandeln auch im Einzelnen die Beweise für das Dasein Gottes[1]), während Andere[2]) in dieser Beziehung auf die Philosophie verweisen.

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, daß jene erstere allgemeine Frage, welche auch die Philosophie von ihrem Standpunkte aus zu behandeln berufen ist, wesentlich in die Theologie gehört, da Offenbarung und Kirche, direct und indirect, letzteres namentlich in der Lehre von der Art und Weise unserer natürlichen Gotteserkenntniß, darüber uns autoritativ belehrt haben.

Was aber die Gottesbeweise im Einzelnen anlangt, so könnte es scheinen, daß dieselben von der Theologie auszuschließen seien, da die Lehre vom Dasein Gottes nur insofern der Theologie angehört, als es Gegenstand des übernatürlichen Glaubens ist[3]), die natürliche auf Vernunftbeweisen beruhende Erkenntniß dieses Daseins aber den *praeambula fidei* zuzuzählen und somit der Philosophie beziehungsweise der Apologetik zu überlassen sei.

---

1) So Thomas *S. Th.* 1, q. 2, a. 3 und fast alle Commentatoren zu dieser Stelle.

2) So Suarez In Thom. De Deo trino et uno, tr. 1, c. 1.

3) S. oben §. 130.

Allein nichts desto weniger kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Theologie das Recht und guten Grund[1]) hat, die Lehre von den Gottesbeweisen zu behandeln; allerdings nicht vom philosophischen Standpunkte, sondern in theologischer Weise, nämlich um die im Glauben erfaßte Wahrheit auch der Vernunft einleuchtend zu machen[2]).

Ueberdies enthält die heilige Schrift und Ueberlieferung selbst, wie wir gesehen haben, die Grundzüge der populärsten Gottesbeweise[3]) und hat die Kirche die Art und Weise, wie die großen Scholastiker nach dem Vorgange der heiligen Väter das Dasein Gottes zu beweisen pflegten, gegen die moderne skeptische Critik dieser Beweise ausdrücklich in Schutz genommen[4]), wie umgekehrt die kirchliche Wissenschaft, mehrfach auch die kirchliche Autorität, unstichhaltige oder irgend wie für die natürliche oder geoffenbarte Wahrheit gefährliche Arten des Gottesbeweises mißbilligt und bekämpft hat[5]).

Demgemäß kann es zwar nicht unsere Aufgabe sein, alle möglichen Gottesbeweise zu führen oder alle deßfallsigen Versuche der Philosophie einer Critik zu unterwerfen; wohl aber wird es geboten und zweckentsprechend sein, die wichtigsten der in der kirchlichen Wissenschaft herkömmlichen oder historisch und sachlich interessanteren Beweise darzulegen und zu beurtheilen.

Wir können aber bei dieser und allen uns in diesem Kapitel beschäftigenden Fragen uns um so mehr vorzugsweise auf deren speculative Behandlung beschränken, da die positiven Grundlagen dafür

---

1) Das gilt besonders für unsere Zeit, wo der Theologe nicht, wie in den kirchlichen Schulen der Vorzeit der Fall war, eine mit dem Glauben in Einklang stehende Philosophie voraussetzen kann, sondern einer mit vielfachen Irrthümern zersetzten, ja oft in ihren Grundlagen falschen Philosophie gegenüber steht. Suarez insbesondere hatte in seiner Theologie den besonderen Grund von der Darlegung der Gottesbeweise abzusehen, daß er diese Lehre in seiner Metaphysik ausführlich behandelte, die er im engsten Zusammenhange und mit besonderer Rücksicht auf sein großes theologisches Werk geschrieben und vorgetragen hat. Vgl. die Vorrede zum ersten Bande seiner Metaphysik.

2) Vgl. Bd. 2, §. 123, insbes. S. 771.

3) Vgl. Bd. 1, §§. 20—23.

4) So namentlich gegen die Traditionalisten *Decr. Congreg. Indic.* dd. 11 Jun. 1855, pr. 4, und gegen Hermes *Breve Greg. XVI*, dd. Cal. Jul. 1834. Vgl. Bd. 1, §. 24, S. 186, Note 2 u. 4.

5) Bezüglich des Kartes. Beweises aus der angeb. Idee vgl. oben S. 131, Note 2, bezüglich der ontolog. und verwandten Doctrinen s. oben S. 138 ff. und Bd. 1, S. 187.

in dem vorigen Kapitel, sowie in der Lehre von den praeambula fidei und von dem Verhältnisse zwischen Glauben und Vernunft zureichend dargelegt sind.

§. 143.

Von der Nothwendigkeit und Möglichkeit des Gottesbeweises im Allgemeinen.

Die Antwort auf die Frage, ob und inwiefern ein Beweis für das Dasein Gottes nothwendig und möglich sei, ergibt sich von selbst aus den im vorhergehenden Kapitel festgestellten Grundsätzen.

I. Würde man die Frage nach der *Nothwendigkeit* jenes Beweises so verstehen: ob der *Gläubige*, um des Daseins Gottes gewiß zu sein, dieses Beweises bedürfe, so wäre diese Frage selbstverständlich zu verneinen. Der Gläubige besitzt von Gottes Dasein die *absolute Glaubensgewißheit*, die keine Vernunftargumente zu verstärken, keine Einwände zu erschüttern vermögen. Allerdings setzt der Glaube eine natürliche Gewißheit vom Dasein Gottes und eine natürliche Erkenntniß seines Wesens voraus, allein diese Einsicht ist mit der Glaubenserkenntniß immer in genügendem Maße verbunden. Denn wenn schon jeder Mensch, selbst ohne Offenbarung und Glaubensgnade, Gottes Dasein leicht und mit vernünftiger Gewißheit zu erkennen vermag, so ist dem Gläubigen diese Fähigkeit und, sowie er zum Gebrauche der Vernunft und einiger Kenntniß der Religion gekommen, auch eine wirkliche vernünftige Erkenntniß vom Dasein und Wesen Gottes sowohl vermöge der die natürlichen Kräfte der Vernunft befreienden und stärkenden Gnade, als wegen des ihm zu Theil gewordenen christlichen und kirchlichen Unterrichtes in noch höherem Maße eigen[1]).

Aber auch bezüglich des *blos natürlichen Menschen* ist die Frage, ob derselbe, um das Dasein Gottes für wahr zu halten und einen natürlichen Gottesglauben zu besitzen, erst eines Beweises für das Dasein Gottes bedürfe, dann zu verneinen, wenn man unter diesem Beweise irgend welche *wissenschaftliche* oder *künstliche* Beweisführung versteht; nicht aber in dem Sinne, als ob das Dasein Gottes dem Menschen ohne jeden Beweis bekannt und gewiß wäre, sondern nur eben deßhalb, weil die *Beweise* für Gottes Dasein der natürlichen Vernunft so nahe liegen und von selbst so einleuchten, daß es einer weiteren Beweisführung nicht bedarf[2]). Daher steht auch fest, daß nicht nur der Gläubige seinen übernatürlichen

1) Vgl. Bd. 1, §. 61.
2) Vgl. oben §. 135 u. 136, 140.

Glauben, sondern auch der blos natürliche Mensch, welcher der Offenbarung und der Glaubensgnade entbehrt, seine natürliche Ueberzeugung von Gottes Dasein nicht bis zur Führung irgend welchen wissenschaftlichen Beweises oder bis zur Erledigung irgend welcher Einwände suspendiren darf, und daß nicht nur die Leugnung, sondern auch die freiwillige Bezweiflung Gottes immer eine nach Umständen mehr oder weniger schwere Sünde ist, nicht nur gegen den übernatürlichen Glauben, sondern auch gegen das natürliche Gesetz und die natürliche Wahrheit[1]).

Also weder zum übernatürlichen Glauben an Gott, noch zur Erlangung der natürlichen Gewißheit von Gottes Dasein ist ein förmlicher wissenschaftlicher Beweis nothwendig; eines solchen bedarf es nur zur vollkommeneren Einsicht in die Gründe der Allen von selbst sich aufdrängenden Gewißheit vom Dasein Gottes und zur Widerlegung der Gegner, also nicht absolut, sondern nur relativ und zum Besten der Gesammtheit.

Anders dagegen gestaltet sich die Antwort, wenn man die Frage so stellt: ob die menschliche Vernunft, um vom Dasein Gottes Erkenntniß und Gewißheit zu erlangen, irgend eines Beweises bedürfe. Diese Frage ist unbedingt zu bejahen, da wir ja Gottes Dasein und Wesen nicht unmittelbar, sondern nur aus den Geschöpfen schlußweise erkennen, wie wir in dem Bisherigen sahen und im folgenden §. noch speciell in's Auge fassen werden.

Dieses gilt auch insofern für die Gläubigen, als wenigstens der actuelle[2]) Glaube die natürliche Gotteserkenntniß zur Voraussetzung hat und einschließt.

II. Der Beweis des Daseins Gottes ist auch möglich. Während im Anschluß an Schrift und Väter, sowie an die bessere antike Philosophie die kirchliche Wissenschaft unter Billigung der Kirche constant und allgemein lehrte[3]), daß das Dasein Gottes durch eine Reihe von Argumenten mit vernünftiger Gewißheit bewiesen werden könne, stellte die moderne, insbesondere die Kantische Philosophie, die Stichhaltigkeit dieser Beweise auf

1) Vgl. Bd. 1, §. 23, insbes. S. 180, Note 1 u. 2. §. 61, insbes. S. 677 und die dort. Note 2 Citirten.

2) Denn der in der Taufe eingegossene habituelle Glaube hat keine actuelle Erkenntniß Gottes, sondern nur die in der vernünftigen Natur liegende Fähigkeit dazu zur Voraussetzung.

3) Nur einzelne Nominalisten bestritten die Beweiskraft der herkömmlichen Beweise. Vgl. Bd. 1, S. 206, Note 1. Einige wollten sie nur als Wahrscheinlichkeitsbeweise gelten lassen. Vgl. Suarez, De ess. Dei l. 1, c. 1, nr. 15 sq. (ed. Vivès t. 1, p. 4).

Grund ihrer falschen, jede objective Gewißheit transcendentaler Wahrheiten leugnenden Erkenntnißtheorie in Abrede und ließ keinen anderen Gottesbeweis gelten, als den von ihr aufgestellten, auf das Postulat der praktischen Vernunft gegründeten s. g. moralischen Beweis. Der aus dem kantischen Criticismus hervorgegangene idealistische Pantheismus dagegen, insbesondere Hegel, behauptete, daß die metaphysischen Gottesbeweise der alten Philosophie, recht verstanden und angewendet, allerdings stichhaltige Beweise seien, aber nicht für den von der Welt substantial verschiedenen persönlichen Gott des Theismus, sondern für das der Welt immanente und mit ihr substantial idententische absolute Wesen des Pantheismus. Das hieß nun freilich Zweck und Sinn dieser Beweise, die insgesammt auf den Nachweis des überweltlichen persönlichen Gottes und somit auf die Widerlegung, wie des Atheismus überhaupt, so auch des Pantheismus, abzielen, in ihr gerades Gegentheil verkehren.

Anstatt nun jene falsche kritische und idealistisch-pantheistische Philosophie durch die Waffen der alten und wahren Philosophie zu überwinden und insbesondere den Nachweis zu liefern, daß die gegen die herkömmlichen Gottesbeweise erhobenen Einwände sophistisch sind und auf falschen erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen beruhen und daß jene Beweise, weit entfernt, eine pantheistische Deutung zuzulassen und zum Pantheismus zu führen, denselben strengstens widerlegen; gab man, selbst von den Grundanschauungen der modernen Philosophie eingenommen, der alten Philosophie und der scholastischen Theologie aber unkundig oder an ihr irre geworden, die Behauptungen des Kantischen Criticismus und des pantheistischen Idealismus mehr oder weniger zu, bekämpfte selbst gänzlich oder theilweise die Stichhaltigkeit der herkömmlichen Gottesbeweise[1]) und setzte an deren Stelle neue, theils unhaltbare

1) Welche verderbliche praktische Wirkungen dieser falsche Criticismus und Skepticismus, den so manche katholische Gelehrten sich zu Schulden kommen ließen, mit Nothwendigkeit zur Folge hat, setzt Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. 2, S. 46 ff. sehr treffend auseinander: „Es ist," schreibt er, „von nicht geringer Bedeutung für die ganze menschliche Gesellschaft, daß diese Ueberzeugung (daß das Dasein Gottes philosophisch und strenge bewiesen werden kann) von gläubigen Gelehrten bewahrt und ausgesprochen werde. Freilich ist es wahr, daß die Gelehrten und die Ungelehrten Glauben und Gottesfurcht nicht verlieren würden, wenn sie nicht jene Kenntniß von Gott, die sie im innersten Bewußtsein tragen, vernachlässigten; aber es ist auch gewiß, daß sie bei dieser Vernachlässigung sich nicht so leicht über die Mahnungen ihres Gewissens hinwegsetzen, und dem Zweifel oder Unglauben sich nicht ohne weiters übergeben würden,

wenn sie nicht der Meinung wären, es lasse sich auf diesem Gebiete nichts mit Strenge beweisen. Was man ehemals von Gott als der schöpferischen Ursache der Welt zu sagen pflegte, sei im Lichte der neuen Metaphysik als unhaltbar erkannt; von dem, was über die Sinne hinausliege, könne überhaupt der Mensch durch Nachdenken keine zuverlässige Kenntniß erhalten. Diese Meinung aber würde durch unsere unchristlichen Schulen nicht so verbreitet, oder wenigstens nicht so allgemein angenommen worden sein, wenn sie nicht von jenen selbst, welche den Glauben vertheidigten, zugestanden würde. Die ungläubige Philosophie feiert auch darum ihren Triumph, weil die gläubige sich aufgegeben hat." Diese nicht genug zu beherzigende Wahrheit führt Kleutgen noch näher in der Phil. d. Vorz. Bd. 2, S. 696 aus, wo er sich zugleich über deren Ursprung verbreitet. „Wir haben," sagt er u. A., „schon (in der Theologie der Vorzeit) erwogen, wie verderblich die Meinung ist, die man seit Kant verbreitet hat, das Dasein Gottes lasse sich durch die Vernunft nicht strenge beweisen. Dieselbe würde aber ganz gewiß nicht so viele Wankende zum Falle gebracht, und nicht so viele Verirrte im Unglauben bestärkt haben, wenn sie nur von unchristlichen Philosophen vertreten worden wäre. Denn nicht nur für die Gelehrten, sondern auch für die große Menge derer, welche nicht im Stande sind, philosophische Beweisführungen selbst zu prüfen, muß es in hohem Grade gefährlich sein, zu vernehmen, daß auch die Vertheidiger der geoffenbarten Religion und die Diener des göttlichen Wortes eingestehen, die Wahrheit, auf deren Erkenntniß der ganze Glaube ruht, lasse sich bei näherer Prüfung durch Gründe nicht feststellen. Wie kräftig immer die Berufung auf das unwillkürliche Gottesbewußtsein, und wie geeignet sie sein mag, das Gemüth, und besonders das unverdorbene, zu bewegen, so wird sie doch bei gar Vielen alle ihre Wirksamkeit verlieren, sobald man hinzufügt, daß jedoch, was dem Herzen sich ankündige, durch kein Nachdenken der Vernunft erreichbar sei. Denn es handelt sich hier um die Wahrheit, welche in der religiösen Erkenntniß die erste ist und alle anderen trägt; eine solche aber darf nicht auf Ahnung und Empfindung ruhen. Noch viel unheilvoller mußte jenes Eingeständniß, das man der glaubenslosen Critik machte, dadurch werden, daß es dieses andere einschloß: durch die tiefere Forschung der Weltweisen unserer Tage sei es endlich an's Licht gekommen, daß die Beweise, auf welche die Väter der Kirche und die Gottesgelehrten aller Jahrhunderte mit so großer Zuversicht sich gestützt, kraftlos seien. Oder glaubt man auch in diesem Punkte das Ansehen des gesammten christlichen Alterthums ungestraft untergraben, und, wo es sich um die erste und nothwendigste Begründung des Glaubens handelt, den ihn befeindenden Philosophen die Siegespalme überreichen zu dürfen? . . . Ein Anderes wäre es, wenn es sich, wie heutzutage bei manchen Gelehrten, nur darum gehandelt hätte, durch irgend eine neue Anschauung oder allseitigere Erörterung die Beweisführung wider dermalige Angriffe zu befestigen; denn das gehört zu dem Fortschritt, den die Wissenschaft machen kann und soll: aber auf wahre Beweisführung verzichten, das kann sie in diesem Punkte nicht, ohne sich selbst aufzugeben, und für unfähig zu erklären, nicht nur dem christlichen Glauben, sondern überhaupt den höheren Bedürfnissen des Menschen zu dienen. Eine Philosophie, welche in der Frage vom Dasein Gottes an das Gemüth verweist, spricht es selber aus, daß ihr Gebiet sich nicht über die sichtbare Welt hinaus erstreckt,

oder ungenügende, theils geradezu verderbliche Theorien[1]); sei es einen falschen und einseitigen Supernaturalismus[2]), sei es mit den Traditionalisten die Autorität der Ueberlieferung und des allgemeinen Bewußtseins[3]), sei es den natürlichen Glauben an die Wahrheit einer angeborenen Gottesidee[4]), sei es die

---

und leugnet die Möglichkeit, den Glauben an die Offenbarung in der Wissenschaft zu rechtfertigen. — Um sich über solche Richtungen in der Speculation ein Urtheil zu bilden, muß man vor Allem bemerken, daß lange Zeit die Zweifel und Bedenken, welche gegen die seit Jahrtausenden üblichen Beweise für Gottes Dasein erhoben wurden, nichts anders, als Nachklänge, oder wenn man will, Nachwehen der kantischen Critik waren. Dieser Critik zufolge können wir nicht wissen, ob die Wirklichkeit unserm Denken entspreche, und folglich nicht einmal über das Wesen der Körper, geschweige denn über die geistige Substanz unserer Seele etwas behaupten, weder unter einzelnen Dingen das Verhältniß von Ursache und Wirkung, noch auch im All der Dinge einen Zusammenhang, der ihm Einheit gebe, erkennen, und folglich mit unserm Denken nie aus der Welt der sinnlichen Erscheinung hinauskommen. Mochte nun gleich die kantische Philosophie als unbefriedigend aufgegeben sein; so war man deßhalb nicht auch sobald von den Vorurtheilen, die sie verbreitet hatte, frei geworden. Insbesondere mußte das Mißtrauen in alle Vernunftbeweise für höhere Wahrheiten fortdauern. Denn dies kann nur durch die klare Erkenntniß gehoben werden, daß und warum es dennoch auch für das Denken aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt einen sicheren Eingang gebe. Man hatte aber die Zweifel der Critik nicht sowohl durch eine solche Erkenntniß überwunden, als sich vielmehr über dieselben unter dem Einfluß der auf sie folgenden Schulen hinweggesetzt. Denn in diesen Schulen strebte man nicht darnach, aus dem Vergänglichen das Ewige mit Gewißheit zu erkennen, sondern aus dem Absoluten, das man voraussetzte, das Endliche zu begreifen. Wäre man also auch weniger geneigt gewesen, von den Leistungen der Vergangenheit gering zu denken; so hätte man dennoch den Weg, den diese ging, so lange man seine Sicherheit nicht erkannte, mit Entschiedenheit nicht wieder betreten können. Ist dahingegen die Berechtigung, welche Kant leugnete, über die Dinge nach unseren Begriffen zu urtheilen, wieder anerkannt; so läßt sich mit aller Zuversicht behaupten, daß es kaum irgend welche Beweisführungen gibt, die einleuchtender und gründlicher wären, als jene, womit man zu aller Zeit das Dasein Gottes dargethan hat. Und wenn wir hoffen dürfen, in den früheren Untersuchungen unsere Leser überzeugt zu haben, daß die Ansichten der Vorzeit über die Wahrheit und Gewißheit unseres Erkennens Kant gegenüber festgehalten werden können; so ist damit auch der Grund, auf dem man damals in der Gotteslehre baute, als fest und sicher erwiesen. In dieser Voraussetzung behaupten wir, daß gerade die gewöhnlichsten Beweise, die für Gottes Dasein geführt werden, in jeder Hinsicht die vorzüglichsten sind."

1) Vgl. Bd. 1, §. 27.

2) Vgl. Bd. 1, S. 183 und S. 206—208.

3) Vgl. Bd. 1, §. 28, S. 214 ff.

4) Vgl. Bd. 1, S. 211 ff. und oben §. 140.

unmittelbare Intuition des Ontologismus und Theosophismus[1]), theils auch, unter Verwerfung der alten Argumente, neue eigene Beweisführungen.

Die Kirche hat sich all' diesen modernen Theorien gegenüber ablehnend und mißbilligend verhalten und dieselben, wie wir in anderem Zusammenhange bereits gesehen haben, größtentheils ausdrücklich verworfen, die überlieferte Doctrin bezüglich der Gottesbeweise dagegen in Schutz genommen. Dieses geschah schon den Anfängen der modernen Irrthümer gegenüber, welche gegen Ende des Mittelalters und im Anfang der s. g. Renaissance auftauchten. So wurde Nicolaus von Ultricuria wegen Leugnung des Causalitätsprincips, auf welchem alle Gottesbeweise beruhen, und wegen Bestreitung der philosophischen Gewißheit des Daseins Gottes censurirt[2]).

Indem das fünfte Lateranconcil[3]) und das Vaticanum[4]) den nothwendigen Einklang und die Unmöglichkeit eines Widerspruches zwischen Vernunft und Glauben dogmatisch aussprachen, haben sie damit auch die Behauptung verworfen, daß das vernünftige Denken zum pantheistischen oder materialistischen Irrthum führe und daß diese falschen Systeme durch Vernunftbeweise gestützt werden könnten[5]).

Den modernen Irrthümern gegenüber aber hat sich der apostolische Stuhl bezüglich unserer Frage auf's Klarste ausgesprochen. Den Traditionalisten gegenüber wurde erklärt, daß der Beweis der Existenz Gottes möglich und dem Gottesleugner gegenüber nothwendig ist[6]).

Die scholastische Methode der Beweisführung wurde ihren modernen Critikern gegenüber wiederholt in Schutz genommen[7]); insbesondere die Hermesianische Lehre ausdrücklich auch wegen ihrer Bemängelung und Alterirung der herkömmlichen Gottesbeweise censurirt[8]). Die Verwerfung des Ontologismus schließt auch die

1) Vgl. Bd. 1, S. 230 ff. und oben §. 139.

2) Vgl. Bd. 1, §. 24, S. 184.

3) Lat. V, Sess. 8. Abgedr. Bd. 2, S. 576, Note 1.

4) *Vat.* De fide cap. 4 & can. 2, abgedr. Bd. 2, S. 578, Note 1 und 2.

5) Vgl. Bd. 2, §§. 108. 114. 115.

6) Widerruf Bautain's, prop. 1. *Decr. Congr. Ind.* dd. 11 Jun. 1855. Vgl. Bd. 1, S. 185, Note 2. 3. 4. (Note 3 steht dort aus Versehen Bonetty statt Bautain.)

7) *Decr. Congr. Ind.* dd. 11 Jun. 1855, prop. 4. — *Lit. Pii IX* ad *Card. Geissel, Archiep. Col.* dd. 15 Jun. 1857. Cf. *Bulla Auct. fid.* prop. 1 & 79. Vgl. Bd. 1, S. 186, Note 2.

8) *Breve Greg. XVI* dd. 26 Sept. 1835. *Brev. Pii IX* 25 Jul. 1847. Vgl. Bd. 1, S. 186, Note 4.

Verwerfung der Behauptung ein, daß die natürliche Gewißheit vom Dasein Gottes eine unmittelbare, nicht eine durch die Geschöpfe, also durch Beweise, vermittelte sei[1]). Die Behauptung, daß diese Beweise nur auf Grund des unmittelbaren Gottesbewußtseins und des Glaubens an dasselbe Gewißheit gewährten, wurde ausdrücklich Ubaghs gegenüber als irrig bezeichnet[2]). Hiernach kann der Sinn der Entscheidung des Vaticanischen Concils, das ausdrücklich an die für katholisches Glauben und Denken maßgebende Autorität der früheren Decrete des apostolischen Stuhles und seiner Congregationen erinnert[3]), nicht zweifelhaft sein, wenn es dogmatisch erklärt, daß der wahre Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, durch die Vernunft mit Gewißheit aus den Creaturen erkannt werden könne[4]).

Die Kirche hat in diesen ihren Lehrurtheilen und Entscheidungen nur ausgesprochen, was in der heiligen Schrift und der gesammten katholischen Ueberlieferung klar enthalten ist. Der Beweis dafür ist in dem vorhergehenden Kapitel[5]), sowie in der Lehre von den Praeambula fidei[6]) erschöpfend geführt. Denn wenn Schrift und Väter lehren, daß der wahre Gott aus den Werken Gottes schon für die natürliche Vernunft erkennbar ist, so gilt dieses, wie klar in den Aussprüchen der heiligen Schrift selbst liegt und von Vätern und Theologen nachdrücklich hervorgehoben wird, vor Allem von dem Dasein Gottes. Nichts kann den Gedanken der heiligen Schrift, der heiligen Väter und Kirchenlehrer, wie auch der gesunden Ver-

---

1) Vgl. oben §. 138 und 139.

2) *Decr. Congr. Ind.* v. 1843. Vgl. Bd. 1, S. 187.

3) *Vat. Decr. de fide* i. f. Vgl. Bd. 1, S. 190 i. f.

4) *Vat. l. c.* Cap. 2 & et huj. capitis can 1. Es kann dieser Sinn nicht zweifelhaft sein, schon nach dem Wortlaut: denn was können die Worte: Deum . . . per ea quae facta sunt naturali humanae rationis lumine cognosci, anders bedeuten, als daß die natürliche Gewißheit von Gott, wovon hier die Rede ist, auf die vernünftige Betrachtung der Creaturen sich gründet? Es kann dieser Sinn aber auch nicht zweifelhaft sein nach der ganzen theologischen Tradition und nach den früheren constanten lehramtlichen Kundgebungen des apostolischen Stuhles. Das ergibt sich auch aus der Geschichte des Vaticanischen Decretes. In den *Rationes* zu dem Schema des Decr. de fide heißt es zu unserer Stelle: Definitio haec, Deum per res creatas rationis lumine certo cognosci posse, et canon ei respondens necessaria visa sunt, non solum propter traditionalismum, sed etiam propter errorem late serpentem, Dei existentiam nullis firmis argumentis probari nec proinde ratione certo cognosci.

5) §. 134—137.

6) Bd. 1, §. 20—23.

nunft und dem natürlichen menschlichen Bewußtsein ferner liegen, als die Vorstellung eines Pseudo-Idealismus und eines skeptischen Criticismus, daß die Gottesidee, welche die menschliche Vernunft aus den Geschöpfen gewinnt, nur eine subjective Idee ohne objective Gewißheit sei. Wenn daher Schrift und Ueberlieferung lehren, daß der wahre Gott aus den Geschöpfen erkannt werden könne und müsse, so heißt das vor Allem, daß die Geschöpfe, sowohl die äußere Welt, als die eigene Seele, der gesunden Vernunft den Beweis liefern, daß ein Gott ist.

III. Es war daher eine fast unbegreifliche[1]) und verderbliche[2]) Verirrung, wenn, wie bereits gesagt, in neuerer Zeit katholische Schriftsteller auf Grund irriger moderner philosophischer Systeme die vernünftige Beweisbarkeit Gottes leugneten und vielfach noch meinten, der Wahrheit und dem Glauben damit einen Dienst zu erweisen. Selbst der Kirche von ganzer Seele ergebene, gelehrte und scharfsinnige Theologen unseres Jahrhunderts sind von diesem

---

1) Namentlich unbegreiflich Angesichts der einmüthigen Lehre der Väter und der Theologen aller vergangenen Jahrhunderte. Allein so sehr war, zumal in Deutschland, die theologische Tradition abgebrochen, so groß die Macht der subjectiven Theorien, daß man selbst dem heil. Thomas allen Ernstes die Lehre zuschrieb, daß das Dasein Gottes durch Vernunftgründe nicht bewiesen werden könne, obwohl er diese Behauptung ausdrücklich als eine falsche, mit Vernunft und Offenbarung in Widerspruch stehende bezeichnet — *C. gent.* 1, 12 — die Demonstrirbarkeit Gottes mit vielen Gründen fast in all' seinen Werken nachweist, mannigfaltige, namentlich metaphysische Beweise für das Dasein Gottes führt und diese Beweise als vollkommen stringente gegen die dagegen erhobenen Einwände vertheidigt. *S. Th.* 1, q. 2, a. 2 & 3. *C. gent.* 1, 12—14. In 1, dist. 8, q. 1, a. 1. *De potent.* q. 4, a. 7, q. 7, a. 3 ad 6. *De verit.* q. 1, a. 3. 7 etc. Wenn man versucht hat, diese Stellen durch die Behauptung zu beseitigen, daß der heil. Thomas diesen seinen Beweisführungen den Glauben an Gott, den übernatürlichen oder den natürlichen, zu Grunde lege, so steht dieses mit dem klaren Text und Sinn des heil. Thomas in Widerspruch und bedarf keiner näheren Widerlegung. Mit großer Zuversicht und von verschiedenen Seiten hat man sich auf *S. Th.* 1, q. 46, a. 2. berufen, wo Thomas den Satz aufstellt: Mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest, obwohl der heil. Thomas in demselben Artikel und in der ganzen Quästion und allseitig in der vorhergehenden q. 45 die Schöpfung aller Dinge durch Gott als Vernunftwahrheit bezeichnet, jedes scholastische Handbuch aber die betreffenden Gelehrten hätte belehren müssen, daß hier nicht von der Beweisbarkeit der Weltschöpfung oder gar des Daseins Gottes, sondern von etwas ganz Anderem, nämlich von der Möglichkeit einer anfangslosen Dauer des Erschaffenen die Rede sei. Vgl. die Schöpfungslehre und Kath. 1859, I, S. 304 ff.

2) Vgl. oben S. 165, Note 1 und unten S. 171 ff.

weitverbreiteten[1]) Irrthume, jedoch in sehr verschiedenen Graden und Nuancirungen, ergriffen oder doch berührt worden.

Hier auf alles Einzelne einzugehen, halten wir weder für nothwendig, noch für nützlich, nur einige Gesichtspunkte wollen wir zur Orientirung hervorheben.

A. Vor Allem ist darauf aufmerksam zu machen, daß manche katholische Theologen zwar bezüglich gewisser unsere Materie berührender Punkte von der sententia communis abweichen, aber deßhalb weder die vernünftige Gewißheit und Beweisbarkeit des Daseins Gottes, noch die Kraft der herkömmlichen Gottesbeweise in Abrede stellen. Das gilt

1. von jenen Theologen, welche das Dasein Gottes für eine auch *für uns evidente* (per se nota quoad nos) Wahrheit halten, also den s. g. *ontologischen* Beweis vertheidigen, dabei aber keineswegs die Beweisbarkeit Gottes aus den Creaturen leugnen und in dieser Beziehung vollkommen mit der allgemeinen Lehre übereinstimmen. Davon wird im folgenden §. die Rede sein.

2. Dasselbe gilt von Denjenigen, welche zwar eine *angeborene Gottesidee* annehmen, auch darauf *einen Gottesbeweis gründen*[2]), aber die volle Beweiskraft der herkömmlichen Gottesbeweise anerkennen.

3. Das gilt auch von Jenen, welche der Meinung sind, daß sich der Ursprung unserer Gottesidee nur daraus erklären lasse, daß uns die Idee des Unendlichen im eigentlichen Sinne angeboren sei und all unserem Nachdenken über Gott vorleuchte, wenn sie nur nicht in Weise der Idealisten den *Grund unserer Gewißheit* von der objectiven Wahrheit dieser Idee lediglich in dieser angeborenen Idee finden und somit die Stichhaltigkeit der herkömmlichen Gottesbeweise leugnen.

4. Auch jene Schriftsteller stehen in unserem Lehrpunkte nicht mit der sententia communis in Widerspruch, welche die Nothwendigkeit eines *wissenschaftlichen* Beweises des Daseins Gottes zum

---

1) Wohl haben auch in unserem Jahrhundert die weit überwiegende Mehrzahl der Theologen, namentlich die alten kirchlichen Schulen an der gesunden Lehre festgehalten, allein namentlich in Deutschland gab es eine Zeit, wo die kritische Beseitigung der herkömmlichen Gottesbeweise selbst bei katholischen Theologen zum guten wissenschaftlichen Ton zu gehören schien und wo selbst sonst correkte Theologen in diesem Punkte schwach und schwankend sich ausdrückten oder die gesunde Lehre, die sie vertheidigten, wieder durch Einmischung unklarer, zweideutiger und bedenklicher Aeußerungen verdunkelten. S. unten S. 117, Note 1 und S. 185, Note 4.

2) So *Tournely, Thomassin, Thomas a Charmes, Klee.*

natürlichen und übernatürlichen Glauben an Gott und die Zulässigkeit des positiven Zweifels und eines examen *dubitativum* bezüglich des Daseins Gottes einem skeptischen Rationalismus und namentlich dem Hermesianismus bestritten haben[1]).

5. Auch jene „gemäßigten Traditionalisten" gehören nicht hierher, welche nicht nur mit vollem Rechte die ganze Wichtigkeit des Unterrichtes und der Ueberlieferung für die wirkliche Entwickelung und Erhaltung der Gottesidee in dem Menschengeschlechte hervorheben, sondern auch eine moralische Nothwendigkeit der Ueberlieferung urgiren; aber deßhalb die auf Vernunfteinsicht beruhende Gewißheit des Daseins Gottes und die Stichhaltigkeit der herkömmlichen Beweise nicht in Zweifel ziehen[2]).

B. Dagegen sind alle jene Theorien als mehr oder weniger irrig und in Irrthum führend gänzlich zu meiden, welche die Stichhaltigkeit der allgemeinen herkömmlichen und unzweideutig von der Kirche auf Grund der Offenbarung gebilligten Gottesbeweise in Abrede stellen, indem sie entweder keinen anderen Grund unserer Gewißheit von der Existenz Gottes anerkennen, als den übernatürlichen Glauben[3]); oder zwar eine natürliche Gewißheit der Existenz Gottes behaupten, diese aber lediglich auf die ontologistische oder theosophische Intuition[4]), oder auf ein unmittelbares freiwilliges Fürwahrhalten oder einen sogenannten natürlichen Glauben gründen, wenn sie auch immerhin die Gottesbeweise irgendwie gelten lassen, nicht aber als an und für sich kräftige Beweise, sondern insofern, als sie dazu dienen sollen, unser unmittelbar gewisses Gottesbewußtsein für das reflexive Denken zu vermitteln, während sie ohne jenes unmittelbar gewisse Gottesbewußtsein nicht im Stande seien, den Pantheismus zu überwinden[5]). Aber auch jene Theorien

1) So namentlich Klee, der (Dogm. Buch 1, Kap. 1) auch in dieser Beziehung dem Hermesianismus und Rationalismus gegenüber so vieles Treffende sagt, aber auch manches Einseitige, Unreife, von gewissen Anschauungen moderner Philosophie Gefärbte einmischt, ganz unbefangen auf Cartesius und Malebranche sich beruft, Ausdrücke gebraucht, als ob ihm die angeborene Gottesidee und der unmittelbare Glaube an ihre Wahrheit der einzige Grund aller Gewißheit vom Dasein Gottes wäre, ohne welchen alle „sogenannten" Beweise keine Kraft hätten — dann aber ganz in herkömmlicher Weise diese Beweise führt und deren Stichhaltigkeit, wie es scheint, pure et simpliciter anerkennt.

2) Vgl. *Teissonier*, Compend. Theol. dogm. (Nemaus. 1872) tom 2, p. 8.

3) Falscher Supernaturalismus. Vgl. Bd. 1, S. 206.

4) Vgl. oben §. 139.

5) So ein geistvoller und der Kirche treu ergebener Theologe, der sich darüber also ausspricht: „Die Gewißheit, mit der wir von Gottes Dasein wissen,

weichen von der gesunden katholischen Lehre ab, welche zwar einen Vernunftbeweis des Daseins anerkennen, aber unter Verwerfung

ist ihrem Ursprunge nach eine freiwillige: wir glauben, daß er ist; bei diesem Glauben aber bleiben wir nicht und bleibt keiner stehen, sondern durch die nachdenkende Betrachtung der Welt entwickeln wir uns dieses Wissen und vermitteln es. Diese Vermittelung aber hebt jene Unmittelbarkeit nicht auf, noch macht sie dieselbe überflüssig, sondern wie immer wir von der Welt aus auf Gottes Dasein schließen, die Berechtigung zu dem Schluß von dem Endlichen auf den Unendlichen, auf Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins, liegt weder in unserm Denken, noch in der Erfahrung, sondern in unserem unmittelbaren Wissen, oder in jenen beiden, insofern sie sich auf dieses stützen. Zwar werden wir im Fortgange der Erfahrung durch unser Denken auf ein Absolutes geführt, auf das den einzelnen veränderlichen und vergänglichen Dingen zu Grund liegende eine unveränderliche und unvergängliche Wesen derselben; aber wenn wir dieses der Welt immanente Wesen für einen blos subjectiven Gedanken halten und jedenfalls nicht als das wahrhaft Absolute, als Gott anzuerkennen vermögen, weil es kein persönliches, außer und unabhängig von der Welt vorhandenes Wesen ist, wenn wir vielmehr zu dem persönlichen und außerweltlichen Gott uns fortgetrieben sehen; so ist dies ein Sprung über die Erfahrung und das darauf sich beziehende Denken hinaus, zu welchem die Kraft und das Recht allein in der unmittelbaren Gotteserkenntniß gesucht werden kann. Dies ist unsere Ansicht." Kuhn, Dogm., 1. Aufl., Bd. 1, S. 444. Er erklärt sich noch näher S. 447: „Denn wenn auch eine absolute Ursache als Grund des endlichen Seins, ein nothwendiges, unveränderliches Wesen als Grund der zufälligen, veränderlichen Dinge gedacht werden muß; so frage ich: wo liegt für unser Denken die unausweichliche Nothwendigkeit, als dieses Absolute den persönlichen, überweltlichen Gott des religiösen Bewußtseins anzunehmen? Kann dies nothwendig Zudenkende nicht auch das den einzelnen Dingen zu Grunde liegende und in ihnen zur Erscheinung und Verwirklichung kommende Eine Sein, das Absolute des Pantheismus sein? Nur also wenn, was gewiß Niemand behaupten will, das pantheistisch Absolute als ein Undenkbares könnte erwiesen werden, würde der Beweis für das Dasein eines persönlichen Gottes ein stringenter sein. Da jene Nachweisung aber nicht möglich ist, so kann die Beziehung des nothwendig zu denkenden absoluten Grundes der Dinge auf Gott im Sinne des religiösen Bewußtseins nur eine freiwillige, ein Act des Glaubens sein. Auf pantheistischem Boden dagegen bedarf es des Glaubens nicht, um sich der Realität des Absoluten zu versichern. Denn da als solches das in den weltlichen Dingen, den Gegenständen der Erfahrung, zur Erscheinung und Verwirklichung kommende Grundwesen, also ein der Welt, dem unmittelbaren Gegenstand der Erfahrung und des Denkens Immanentes angenommen wird; so kann ich mich desselben in jeder Erfahrung und jedem Denken versichern. Will man aber auch den Pantheisten die Demonstration ihres Absoluten nicht gelten lassen, so muß man mit Kant einwenden, daß wir mit unserer Erkenntniß nicht über die Erfahrung und die in ihr sich darstellenden Erscheinungen der Dinge hinaus zu dem Wesen oder An-sich derselben zu gelangen vermögen." Wir müssen die Richtigkeit fast aller hier aufgestellten Behauptungen unbedingt in Abrede stellen. Wenn gefragt wird: ob

herkömmlicher Beweise nur ihren eigenen Beweis gelten

der letzte Grund der Dinge, den wir nothwendig denken müssen, nicht das den Dingen immanente Absolute des Pantheismus sein könne und ob letzterer etwa undenkbar sei; so antworten wir mit allen Zeugen vernünftiger und geoffenbarter Wahrheit: Der letzte und nothwendig zu denkende Grund der Dinge kann nicht den Dingen immanent sein — und der Pantheismus ist allerdings vernünftig undenkbar, und nur durch Sophismen und Phantasievorstellungen wird er gedacht. Er ist, gerade wie der Materialismus, widervernünftig. Wenn ferner behauptet wurde, die alten Gottesbeweise führten für sich allein nur zum pantheistischen Absoluten, nicht zum persönlichen Gott, so behauptet dieses zwar Hegel, allein diese seine Behauptung ist so falsch wie sein ganzes System; wahr ist aber, daß jene Beweise den Pantheismus strictissime widerlegen und den überweltlichen Gott, das wahrhaft absolute Wesen, beweisen, wie wir das unten bei den Gottesbeweisen sehen werden. Wie könnten auch jene Beweise, wie Kuhn lehrt, dazu dienen, uns das Verständniß der Gottesidee, deren objective Wahrheit wir glauben, zu vermitteln, wenn sie an sich eben so geeignet wären, den Grundgedanken des Pantheismus denkend zu vermitteln; ja wenn der Pantheismus den Vorzug hätte, daß er „des Glaubens nicht bedarf, um sich der Realität des Absoluten zu versichern?" Daraus folgt ja offenbar, daß auf dem Gebiete der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Denkens der Pantheismus das Feld behauptet, der Theismus verloren ist. Freilich appellirt Kuhn an die angeborene Gottesidee und erklärt es für höchst vernünftig, weil dem sittlich religiösen Bewußtsein und Bedürfniß entsprechend, an die objective Wahrheit dieser Idee freiwillig zu glauben, trotz aller Schwierigkeiten des Denkens. Allein nimmermehr kann zugegeben werden, daß jenes Zeugniß der Seele nur auf Gefühl, sittlich religiösem Bedürfniß, nicht aber auch und vor Allem auf vernünftiger, wenn auch nicht wissenschaftlich vermittelter, Einsicht beruhe. Das Zeugniß der Seele ist vor Allem das Zeugniß der gesunden Vernunft, die aus den Werken der Schöpfung und aus der Stimme des Gewissens Gott den Urheber der physischen und der sittlichen Ordnung erkennt. — Man führt es als einen besonderen Vorzug seiner Lehre an, daß sie durch den Nachweis, daß auch das philosophische Wissen auf Glauben beruhe, die kräftigste, die allein haltbare Stütze für den christlichen, den theologischen Glauben sei. Er meint, deßhalb habe die Theologie, weit entfernt, das Dasein Gottes stricte beweisen zu wollen, „im Interesse ihres Gegenstandes, des religiösen Glaubens, den Gegenbeweis zu führen, daß es ein solches Wissen und eine solche Gewißheit für uns nicht gibt." Er erklärt es daher für ein „schwerbegreifliches Mißverständniß" der Theologen, wenn sie behaupten, „daß es gefährlich sei, die Möglichkeit eines stricten Beweises für das Dasein Gottes in Abrede zu stellen, eine Behauptung, die einem Philosophen wohl anstehen mag, bei einem Theologen aber etwas Unerklärliches hat." „Denn," fährt er fort, „das ist gewiß von vornherein der sicherste Anhaltspunkt für den positiven Glauben, wenn wir wissen, daß wir schon auf dem Gebiete der bloßen Vernunft in letzter Instanz auf Glauben verwiesen sind, wenn wir einsehen, daß es für die Vernunft kein absolutes Wissen und keine absolute Gewißheit gibt." Ehe wir auf diesen angeblichen Nutzen der Glaubensphilosophie für den Glauben und die Theologie näher ein-

lassen wollen[1]); oder welche behaupten, daß das Dasein Gottes zwar

gehen, müssen wir auf den in den letzten der angeführten Worte verborgenen Trugschluß aufmerksam machen. Ein „absolutes" Wissen gibt es allerdings für das Geschöpf nicht, es ist Gott allein eigen, wie das absolute Sein. Aber ein wahres und gewisses Wissen gibt es allerdings für uns Menschen und ein solches können wir, wenn wir richtig beobachten und denken, wie von allen natürlichen Wahrheiten, so auch vom Dasein Gottes haben. Hiemit fallen die weiteren Ausführungen Kuhn's, daß ein absolutes Wissen die Absolutheit der menschlichen Vernunft im Sinne des Pantheismus voraussetze, wonach freilich die alte Lehre von der Beweisbarkeit Gottes zum Pantheismus führte! Das sind arge Mißverständnisse. — Was nun aber jenen angeblichen Vorzug der Kuhnschen Theorie betrifft, daß ihr zufolge auch das philosophische Wissen auf Glauben beruht, so liegt darin vielmehr ein doppelter Nachtheil: einestheils wird dadurch dem Glauben seine natürliche Voraussetzung, das Wissen der praeambula fidei und in Folge davon auch der motiva credibilitatis, entzogen; anderntheils wird die Gefahr nahe gelegt, daß der übernatürliche Glaube, der wesentlich Autoritätsglaube ist, mit jenem s. g. natürlichen Glauben, der ein unmittelbares und freiwilliges Fürwahrhalten der der Vernunft innewohnenden Ideen ist, in einer höchst bedenklichen Weise vermischt werde. Dieses unmittelbare Fürwahrhalten der Idee stützt sich nämlich nicht auf Autorität, sondern auf das sittlich religiöse Gefühl und Bedürfniß. Wie nahe liegt es da, auch den übernatürlichen Glauben lediglich auf einen ähnlichen Grund, wenn auch auf den übernatürlichen Zug der Gnade zurückzuführen. Nicht Glauben und Wissen bezüglich ihres Formalgrundes gleichzustellen, sondern zu unterscheiden, liegt im Interesse beider. — Wenn Kuhn meint, daß zwischen seiner Erkenntnißtheorie und dem von Cartesius und Kant ausgegangenen Apriorismus, der mit Nothwendigkeit zum Spinozistischen und Hegel'schen Pantheismus führte, Nichts in der Mitte liege und daher nur seine Theorie den Pantheismus überwinde (vgl. Dogm., 2. Aufl., Einl. S. 238 ff.), so ist zu antworten, daß allerdings etwas in der Mitte liegt, nämlich die Wahrheit, die richtige Erkenntnißlehre, welche alle katholischen Schulen zu allen Zeiten festgehalten haben. Kuhn kommt auch öfter auf die Behauptung zurück: wenn nicht alle Wahrheitserkenntniß, insbesondere die Gotteserkenntniß wesentlich auf Glauben beruhe, dann werde das Wissen der Wahrheit ein Privileg der Philosophen und der Gebildeten; der „positive Glaube aber sei dann nur der Lückenbüßer der speculativen Vernunft, die Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für die Menge ist . . . ein Surrogat für diese in Ermangelung eines Höheren und Besseren." Allein alles dieses trifft nicht zu. Das natürliche Wissen von den praeambulae fidei, wie der übernatürliche Glaube ist Gelehrten und Ungelehrten gemeinsam, jenes beruht für beide auf Evidenz und vernünftiger Schlußfolgerung, nur die Vollkommenheit der Erkenntniß ist für beide verschieden; ebenso beruht für beide der Glaube auf der göttlichen Autorität. Wenn Kuhn endlich (1. Bd. 1. Aufl. S. 442) sagt, daß seine Theorie eine natürliche Gotteserkenntniß anerkenne und weder dem falschen Supernaturalismus noch mit dem Traditionalismus etwas gemein habe, so ist das vollkommen richtig; damit ist aber das Irrige an dieser Theorie nicht beseitigt.

1) Wie z. B. Cartesius, Hermes u. s. w.

bewiesen werden könne, aber nicht aus der natürlichen Offenbarung Gottes in der Schöpfung, sondern nur aus den Thatsachen der übernatürlichen Offenbarung[1]).

§. 144.

Das Dasein Gottes an sich, aber nicht für uns unmittelbar evident. Critik des ontologischen Beweises[1]).

Das Dasein Gottes, weil mit seinem Wesen identisch, ist zwar an sich, nicht aber für uns unmittelbar evident, weil wir vom göttlichen Wesen keine unmittelbare und adäquate, sondern nur eine mittelbare und analoge Idee besitzen. Daher kann aus dieser unserer Gottesidee die reale Existenz Gottes nicht gefolgert, sondern dieselbe kann nur aus den Creaturen bewiesen werden. Wohl aber folgt aus unserer Gottesidee, daß, wenn Gott existirt, in ihm Wesen und Existenz identisch sind und er also nothwendig existirt; woraus

---

1) Eine solche Theorie hat Friedhoff in seinem Grundriß der Apologetik (Münster 1854) und in seiner Dogmatik (Münster 1855, 1. Aufl.) aufgestellt. Auch er meint, es könne die Vernunft zwar ein Absolutes, aber nur im Sinne des Pantheismus, nicht aber den wahren überweltlichen Gott aus eigener Kraft erkennen, und fährt dann (Apol. §. 14) fort: „Wenngleich nun der Mensch durch seine eigenen Kräfte das Dasein Gottes nicht erkennen und beweisen, und auf diese Weise seinen Glauben an die übernatürliche Offenbarung Gottes nicht begründen kann; — was er auch keineswegs nothwendig hat, weil die unfehlbare Verkündigerin der gesammten göttlichen Offenbarung und alle Einrichtungen, die sie von ihrem Stifter empfangen hat, durch diesen begründet ist und als unleugbare Thatsache mitten in der Weltgeschichte dasteht; — so kann der Mensch doch durch seine eigene Kraft, wofern er nur die erforderliche wissenschaftliche Bildung und die gehörige Ausdauer hat, in der Geschichte der Menschheit die geschichtlichen Thatsachen auffinden, daß Gott sich selbst in unserem Geschlechte geoffenbart hat, daß diese Offenbarungen Gottes in einem organischen Zusammenhange stehen" ꝛc. Wir haben diese eigenthümliche Theorie und ihre Begründung im Kathol. 1859, I, S. 296 ff. und 534 ff. widerlegt. Hier nur die Bemerkung, daß jeder Beweis aus den Thatsachen der übernatürlichen Offenbarung die natürliche Gotteserkenntniß zur Voraussetzung hat. Vgl. Bd. 1, §. 28, S. 321. Daß und wie übrigens auch die Thatsachen der übernatürlichen Offenbarung vernünftige Beweise für das Dasein Gottes liefern, werden wir unten sehen.

2) *S. Th.* 1, q. 2, a. 1. et Commentatores in h. l. *C. g.* l. 1, c. 10 & 11. *De verit.* q. 10, a. 12. *In 1 Dist. 3*, q. 1, a. 2. — *Suarez*, Metaph. tom. 2. Disp. 29, sect. 3. Kleutgen, Philos. der Vorz. Abh. 9, V. Bd. 2, S. 752 ff. *Dupont*, Theodic. Thes. XIII.

weiter sich ergibt, daß wenn wir das Wesen Gottes, wie die Seligen, unmittelbar und adäquat erkennen würden, uns damit auch seine Existenz unmittelbar evident wäre.

Das s. g. ontologische Argument ist daher nicht im Stande, die reale Existenz Gottes zu beweisen; wohl aber stellt es an's Licht, daß, wenn Gott existirt, seine Existenz mit seinem Wesen identisch und nothwendig, daher auch mit einer adäquaten Erkenntniß dieses Wesens gegeben ist.

In diesen Sätzen ist die *sententia communis et probabilior* ausgesprochen, der die weit überwiegende Mehrzahl der bewährtesten katholischen Theologen und Philosophen huldigt und für welche, nach unserer Meinung, entscheidende innere und äußere Gründe sprechen. Jedoch ist die Vertheidigung des ontologischen Beweises, wenn er nur nicht exclusiv unter Verwerfung der herkömmlichen aposteriorischen Beweise geltend gemacht wird, von der Kirche geduldet.

I. Vor Allem wollen wir die in dem letzten Absatze aufgestellte theologische Qualificirung unserer These kurz begründen und noch näher bestimmen.

Daß in Gott Wesen und Dasein identisch sind, ist *de fide* und zugleich einleuchtende Vernunftwahrheit.

Gott ist, wie er sich selbst als solchen geoffenbart hat, der schlechthin Seiende und die absolute Ursache alles anderen Sein's. Das werden wir unten in der Lehre vom göttlichen Wesen als katholisches Dogma, aber auch als Vernunftwahrheit nachweisen.

Allein obwohl die Väter und Theologen diese Wahrheit unzähligemal aussprechen und allseitig entwickeln und begründen, so findet sich doch bei ihnen die ontologische Beweisführung nicht[1]).

---

1) Petavius (De theol. dogm. l. 1, c. 1 & 2) und Thomassin (Dogm. theol. l. 1, c. 1—26) haben sehr genau die bei den Vätern sich findenden Gottesbeweise zusammengestellt, den ontologischen Beweis aber haben diese großen Kenner des Alterthums bei den Vätern nicht gefunden. Wohl sucht Thomassin das Angeborensein der Gottesidee aus den Vätern zu beweisen und finden sich selbst bei ihm ontologistisch klingende Aeußerungen; allein das, was das Wesen des ontologischen Beweises ausmacht, sucht er nicht aus den Vätern zu erhärten. Auch Tournely sucht (Curs. theol. tom. I de exist. Dei art. 1 das Angeborensein der Gottesidee aus den Vätern zu beweisen und vertheidigt art. 2 den ontologischen Beweis, führt aber dafür keine andere Autorität an, als den heil. Anselmus; dagegen kommt es ihm nicht in den Sinn, für den ontologischen Beweis sich auf Väterstellen zu berufen. Dagegen haben neuere Theologen gemeint, den Gedanken des Anselm'schen Beweises bei den

Zum ersten Male wurde der ontologische Beweis, nicht etwa nur in formeller Weise, sondern auch seinem Grundgedanken nach vom heil. Anselm aufgestellt[1]). Dieses Argument des heil. Anselm aber wurde, nicht nur von Gaunilo alsbald angegriffen, sondern auch von der gesammten Scholastik, da sie auf der Höhe ihrer Entwickelung stund, zurückgewiesen. Auch bei Weitem die meisten und bedeutendsten sowohl scholastischen als positiven Theologen der späteren Jahrhunderte schlossen sich, ohne Unterschied der Schulen, in diesem Punkte dem heil. Thomas und der sententia communis der älteren Scholastiker an. Die Theologen und katholische Philosophen,

---

Vätern zu finden. Staudenmaier (Dogm. Bd. 1, §. 20, S. 57—96) beruft sich zu diesem Zwecke einestheils auf die nach seiner Ansicht die angeborene Gottesidee beweisenden Stellen, anderntheils auf die Beweise, welche Väter und Scholastiker, wie er sich ausdrückt, „aus dem Begriffe des Vollkommenen, des Nothwendigen, des Ansichseins und des Seins aus Anderem" führen, wofür er dann eine Menge von Stellen citirt. Wenn man aber näher zusieht, so enthalten diese Stellen lauter metaphysische Beweise a posteriori; ja es sind darunter Stellen, in denen der ontologische Beweis geradezu widerlegt wird. Ein einziges Beispiel möge genügen. Seite 74 behauptet Staudenmaier, der heil. Thomas habe den ontologischen Beweis aus dem Begriff der Wahrheit geführt: denn S. Th. 1, q. 2, a. 1 schreibe er: „Wer leugnet, daß die Wahrheit sei, der gibt eben dadurch zu, daß sie sei. Denn wenn die Wahrheit nicht existirt, so ist es wahr, daß sie nicht existirt. Wenn aber etwas wahr ist, so gibt es eine Wahrheit. Gott aber ist selbst die Wahrheit, also existirt er." Nun ist aber dieses nicht ein vom Thomas geführter Beweis, sondern die dritte Objection des genannten Artikels, der ganz der Widerlegung der Anselm'schen Behauptung, daß Gottes Dasein ein notum per se quoad nos sei, gewidmet ist. Ad 3 wird jene Objection mit den Worten widerlegt: Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, non est per se notum. Solches ist nie einem alten Scholastiker begegnet, wenn er auch mitunter einen textus spurius in gutem Glauben citirte. — Wenn der sonst so vortreffliche und correkte Schwetz (Theol. dogm. ed. V, vol. 1, p. 64) meint, daß den Vätern der Grundgedanke des ontologischen Beweises nicht fremd gewesen und sich dafür auf Stellen beruft, in denen gesagt ist: „*Deum vere, simpliciter, summe ac principaliter esse, esse per se habere, qui mutari omnino non possit, atque sic esse, ut neque potuerit, neque aliquando possit non esse*, so ist klar, daß diese Stellen für die Aseität, keineswegs aber für den ontologischen Beweis sprechen.

1) Das ist das Urtheil der meisten Theologen und Historiker; das meint aber auch der heil. Anselm selbst, indem er im Vorworte des *Proslog.* erzählt, wie er nach langem Nachsinnen dieses unum argumentum gefunden habe, quo nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad adstruendum, quia Deus vere est, et quia est summum bonum, nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut bene sint, et quaecunque credimus de divina substantia, sufficeret.

welche das ontologische Argument adoptirten, bilden eine kleine Minorität, stunden offenbar unter dem Einflusse der modernen, insbesondere der Cartesianischen Philosophie[1]), oder huldigten einem gewissen Electicismus und nahmen in apologetischem Interesse alle möglichen Argumente, die für das Dasein Gottes mit irgend welchen plausibelen Gründen geführt wurden, auf[2]). Dazu empfahl sich das ontologische Argument durch den ihm eigenthümlichen glänzenden Schein, der selbst so tiefe Denker, wie den heil. Anselmus und in späterer Zeit Leibnitz eingenommen hat. Auch ist das ontologische Argument, aber nicht für sich allein, sondern mit ausdrücklichem oder stillschweigendem Einschluß aposteriorischer Argumente[3]), sowie für den Gläubigen und auf Grund des Glaubens an die göttliche Existenz, sehr geeignet, eine klare Einsicht in die Nothwendigkeit der göttlichen Existenz zu gewähren, und kann insofern als praktisches argumentum ad hominem benutzt werden.

Nach dem Gesagten kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die von uns aufgestellte These mindestens *sententia communis et probabilior* ist; daß aber die entgegengesetzte Meinung — die von einem heiligen Kirchenlehrer, wie Anselm, vertreten war, der so manche bedeutende und rechtgläubige Theologen zustimmten, welche auch heute noch in kirchlich approbirten Werken angesehener und zuverlässiger Theologen[4]) vorgetragen wird, und welche von der Kirche

1) So Thomassin, Tournely und Vitasse, welche deßhalb von der Mehrzahl der Theologen, auch der französischen, bekämpft wurden. Vgl. z. B. *Huet*, Censura philos. cartes. c. IV, §. 8. *Billuart*, Curs. theol. univers. tom. 1, De Deo dissert. 1, art. 1.

2) Das gilt auch von Fenelon's Werk von der Existenz Gottes.

3) Wenn Perrone (De Deo, part. cap. 1, prop. 1) nach Clarke, Suarez und Gerdil sein, wie er es selbst nennt, gemischtes erstes Argument für die Existenz Gottes in folgenden Worten zusammenfaßt: Von Ewigkeit existirt ein unerschaffenes, von sich seiendes, nothwendiges und unendlich vollkommenes Wesen, von dem alle contingenten Dinge Ursprung und Dasein haben; ein solches Wesen gibt es aber in dem ganzen Universum der Dinge nicht; man muß also nothwendig außer dieser Welt ein Wesen anerkennen, nämlich jene erste und unendliche Ursache aller Dinge, welche wir Gott nennen — so verbindet er hier offenbar mit dem aposterioriſchen Argument aus der Existenz und der Contingenz der Dinge das ontologische und apriorische Moment des nothwendigen Seins — und in dieser Verbindung ist das Argument vollkommen stichhaltig.

4) Von den Theologen haben wir bereits Schwetz genannt, von Philosophen nennen wir Boisleve. Es ist das unseres Wissens aber auch der Einzige unter den neueren Schriftstellern der Gesellschaft Jesu, der den ontologischen Beweis adoptirt.

nie censurirt wurde — auch von uns nicht mit einer theologischen Censur belegt werden darf. Wohl aber müssen wir sie als wissenschaftlich nicht haltbar, wie wir alsbald zeigen werden, und auch als theologisch bedenklich bezeichnen, schon deßhalb, weil bezüglich ihrer Beurtheilung eine so große Einhelligkeit unter den größten Theologen aller Zeiten und Schulen[1]) herrscht; dann aber auch, weil sie zu Gunsten gewisser Irrthümer mißbraucht worden ist und mißbraucht werden kann[2]).

II. Bevor wir nun näher auf den Grundgedanken und die Critik des ontologischen Beweises eingehen, ist es zweckmäßig, dessen historische Gestaltung in's Auge zu fassen.

Bezüglich des heil. Anselmus ist vor Allem zu constatiren, daß er die volle Beweiskraft der herkömmlichen aposteriorischen Beweise anerkennt. Er hat dieselben im Monologium dargestellt[3]) und im Vorwort zum *Proslogium*, in welchem er sein neues ontologisches Argument entwickelt, beruft er sich ausdrücklich auf die in dem Monologium geführten Beweise. Nicht als ob diese Beweise nicht genügten, hat er jenes Argument ersonnen, sondern weil er ihnen ein ganz einfaches und für sich allein ausreichendes Argument beifügen wollte[4]). Unter diesen Argumenten behandelt er, an Augustin sich anschließend[5]), mit besonderer Vorliebe den Schluß aus der Existenz der verschiedenen Arten und Grade des endlich Guten auf die Existenz des höchsten und unendlichen Gutes, das die Ursache alles endlich Guten ist[6]). Es ist dieses das argumentum *ex diversis gradibus rerum*,

1) Albert. d. Gr. und Thomas und sämmtliche Thomisten, Scotus und seine Schule, sowie alle großen Theologen der Gesellschaft Jesu sind in dieser Sache einstimmig.

2) Man denke an Malebranche und die Ontologisten, unter deren falschen Hypothese das ontologische Argument allerdings, wie wir unten sehen werden, stichhaltig wäre, sowie an die idealistische Deutung, die dem ontologischen Argument so nahe liegt, wie dessen Cultivirung durch Carteſius und Leibnitz zeigen. Auch an die Begeisterung Schelling's, der ihn allein will gelten lassen, und Hegel's für den ontologischen Beweis darf man erinnern.

3) Vgl. oben S. 97—99.

4) Proslog. prooem. S. oben S. 177, Note 1.

5) S. oben S. 90.

6) Cum omnes frui solis his appetant, quae bona putant, in promptu est, ut aliquando mentis oculum convertat ad investigandum illud, unde sunt bona ea ipsa, quae non appetit, nisi quia judicat esse bona, ut deinde ratione ducente et illa prosequente ad ea, quae irrationabiliter ignorat, rationabiliter proficiat . . . Facile est igitur ut aliquis secum tacitus dicat:

welches Thomas[1]) und die übrigen Scholastiker[2]) vielfach entwickelt haben. Darauf aufmerksam zu machen, ist deßhalb wichtig, weil man jenes Argument, aus den Graden der Vollkommenheit in den Dingen, mit dem ontologischen Argumente confundirte und in Folge davon selbst den heil. Thomas zu einem Vertheidiger des ontologischen Beweises machen wollte[3]).

Sodann ist daran zu erinnern, daß der heil. Anselm, wie wir früher gezeigt haben[4]), die Idee Gottes als des vollkommensten oder besten Wesens keineswegs im Sinne der Modernen als eine angeborene, sondern als eine aus den Geschöpfen erworbene betrachtet. Hieraus ergibt sich auch, daß das ontologische Argument weder mit der Lehre von der angeborenen Gottesidee, noch mit dem Ontologismus nothwendig zusammenhängt, obwohl dasselbe beiden Theorien besonders entsprechend ist, dagegen seine Reinheit und Schärfe verliert, wenn man mit der allgemeinen Meinung die Gottesidee als eine aus den Creaturen erworbene betrachtet. Denn es kann in Wirklichkeit die Gottesidee nicht aus den Creaturen erworben werden, ohne daß darin zugleich ein Beweis der Existenz Gottes aus den Creaturen eingeschlossen ist. Insofern muß man sagen, daß Anselm seine Gewißheit von der Existenz Gottes keineswegs lediglich aus der Idee Gottes geschöpft hat und daß es auf einer, allerdings sich nahelegenden Täuschung beruhte, wenn er solches vermeinte.

Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur, et ratione mentis discernimus, estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecunque bona sunt; an sunt bona alia per aliud. Nachdem er dann die Unmöglichkeit der Annahme, daß die Dinge ihre Güte von einander haben, gezeigt, und den Unterschied zwischen dem utile und honestum erklärt, schließt er mit den Worten: Quoniam jam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per id ipsum esse bona, per quod necesse est cuncta esse bona, quidquid illud sit. Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona, esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum, quoniam omne bonum est per ipsum. *Monol.* c. 1. Cf. c. 2—4. *Van Weddingen*, Phil. de St. Anselme, chap. 4, p. 242—262.

1) *S. Th.* 1, q. 2, ad 3. *C. gent.* 1, 13.

2) Richard v. St. Victor, De trin. 1, 6. Duns Scotus *Sent.* l. 1, d. 2, q. 2, a. 6.

3) Vgl. z. B. Staudenmaier a. a. O. S. 74, wo er für den ontolog. Beweis auf *S. Th.* 1, q. 2, a. 3 sich beruft. Das Nähere über das argum. ex divers. grad. rerum unten.

4) S. oben S. 98, Note 4.

Der Anselmische Beweis lautet aber in Kürze also: Alle, den Gottesleugner eingeschlossen, denken Gott als das denkbar höchste, vollkommenste oder beste Wesen[1]). Das denkbar vollkommenste Wesen existirt aber und existirt nothwendig: denn in Wirklichkeit existiren ist vollkommener, als nur in der Idee existiren[2]), und nothwendig zu existiren ist vollkommener, als nur contingent zu existiren, während man auch nicht existiren könnte[3]). Wer also, schließt Anselm, einen richtigen Begriff von Gott hat, erkennt unmittelbar aus diesem Begriff, daß Gott existirt und nothwendig existirt[4]). Andere Formulirungen des

---

1) An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo: non est Deus? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico, aliquid quo majus cogitari nihil potest, intelligit quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiamsi non intelligat illud esse. *Prosl. c. 2.* — So hatte auch Augustinus von den Heiden gesagt: Deum ab iis etiam, qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos, sive in caelo, sive in terra, ita cogitari, ut aliquid, *quo nihil melius sit*, atque sublimius, illa cogitatio conetur attingere . . . nec quisquam inveniri potest, qui hoc Deum credat esse, quo melius aliquid est. *De doctr. christ.* 1, 7.

2) Convincitur ergo etiam insipiens esse vel intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest, esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod majus est. Si ergo id quo majus cogitari non potest est in solo intellectu, idipsum quo majus cogitari non potest est quo majus cogitari potest; sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re. *Prosl. c. 2.*

3) Quod utique sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse quod non possit cogitari non esse, quod majus est quam quod non esse cogitari potest. Quare, si id, quo majus nequit cogitari, potest cogitari non esse: idipsum quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus cogitari nequit; quod convenire non potest. Sic ergo vere est aliquid quo majus cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster. Sic ergo vere es, Domine Deus meus, ut nec cogitari possis non esse; et merito. Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem, et judicaret de Creatore; quod valde est absurdum. Et quidem quidquid est aliud praeter solum te, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse, quia quidquid aliud est non sic est vere, et idcirco minus habet esse. Cur itaque dixit insipiens in corde suo: non est Deus, cum tam in promptu sit rationali menti te maxime omnium esse. Cur, nisi quia stultus et insipiens? *Prosl. c. 3.*

4) In seiner Antwort an Gaunilo (worin er einige Schwächen in der Argumentation dieses Mönches von Marmoutier aufdeckt, ohne aber den richti-

Anselmischen Argumentes haben weder dessen Grundgedanken verändert, wenn auch mehr in's Licht gestellt, noch die darin liegende Täuschung erkannt und verbessert. Das gilt sowohl von der Fassung des Cartesius[1]), daß die Idee des unendlich vollkommenen Wesens die Existenz einschließe, als von der Fassung des Leibnitz[2]), daß das absolute Wesen möglich und folglich wirklich sei, weil es, wenn es nicht wirklich wäre, auch nicht möglich sein würde.

III. Der heil. Thomas und mit ihm die ganze Schule erkennen selbstverständlich an, daß die Existenz im Begriffe Gottes wesentlich enthalten ist: denn in Gott sind Wesen und Sein identisch. Daher ist das Dasein Gottes allerdings an sich evident: per se notum *quoad se;* allein daraus folgt keineswegs, daß es auch für uns evident ist (per se *notum quoad nos*)[3]).

---

gen Kern derselben zu widerlegen) macht Anselm aufmerksam, daß ein großer Unterschied ist zwischen *majus omnibus* und *id quo majus cogitari non possit. C. Gaunil. c.* 5. — ganz richtig, wenn man „*omnibus*" nicht von dem Möglichen, sondern von dem Wirklichen versteht: denn größer als alles Mögliche, das ja stets vergrößert werden kann, ist nur das Unendliche. Im 3. Kap. gegen Gaunilo macht er die nothwendige Existenz des denkbar Größten dadurch klar, daß dasselbe ohne Anfang und Ende gedacht werden müsse, also als nothwendig existirend. Wer also Gott nicht als existirend denke, denke ihn eben nicht, habe einen falschen Begriff von ihm. Si quis dicit, se cogitare illud non esse; dico quia, cum hoc cogitat, aut cogitat aliquid quo majus cogitari non possit, aut non cogitat. Si non cogitat, non cogitat non esse quod non cogitat. Si vero cogitat, utique cogitat aliquid quod nec cogitari non esse possit. Si enim potest cogitari non esse, cogitari posset habere principium et finem; sed hoc non potest. Qui ergo illud cogitat, aliquid cogitat quod nec cogitari possit non esse; hoc vero qui cogitat, non cogitat idipsum non esse; alioquin cogitat quod cogitari non potest. Non igitur potest cogitari non esse quo majus cogitari nequit. Aehnlich cap. 7: Quare nec credibile potest esse, idcirco quemlibet negare quo majus cogitari nequit, quod auditum aliquatenus intelligit, quia negat Deum, cujus sensum nullo modo cogitat. Aut si et illud, quia non omnino intelligitur, negatur, nonne tamen facilius id quod aliquo modo, quam id quod nullo modo intelligitur, probatur? Es sei hier bemerkt, daß Gaunilo, den Renan in seinem Averroës p. 282 zu einem Freigeist machen will, nichts weniger als das, sondern ein frommer und gelehrter Mönch war, der den heil. Anselm mit höchster Verehrung behandelt und so von ihm behandelt wird. Vgl. *Van Weddingen*, p. 277.

1) *Princ. Phil.* I, nr. 14. De prim. phil. med. 5. Von dem eigenthümlichen Argumente des Cartesius für die Existenz Gottes aus der Existenz seiner Idee in uns ist hier noch nicht die Rede.

2) *De la demonstrat. Cartesienne* p. 177. (Erdm. Ausg.) Vgl. Stöckl im Kath. 1860, II, S. 409 ff.

3) Per se notum *quoad se* ist jeder Satz, in welchem das Prädicat im

Für letzteres führt Thomas einen doppelten Grund an: Zuerst bestreitet er, daß die Erkenntniß Gottes als des höchsten Wesens einem jeden Menschen von Natur innewohne, da es ja Solche gegeben habe, die von Gott einen falschen Begriff hatten, ihn z. B. für ein körperliches Wesen hielten. Nur in dem Sinne könne man die Erkenntniß Gottes angeboren nennen, als dem Menschen das natürliche Verlangen nach Wahrheit und Glückseligkeit und damit eine Erkenntniß des Wahren und Guten im Allgemeinen, von Natur innewohnt, womit aber keineswegs schon die Erkenntniß Gottes als der absoluten und für sich bestehenden Wahrheit und Güte gegeben ist[1]).

Jedoch nicht dieser erste, sondern der zweite Grund, den Thomas angibt, ist der entscheidende. Auch wenn wir von Gott den richtigen Begriff besitzen[2]), daß er nämlich das denkbar vollkommenste Wesen und daß in ihm Sein und Wesen identisch ist, so können wir dennoch aus der bloßen Idee Gottes nicht auf sein reelles Dasein schließen. Letzteres ist gerade das zu Beweisende: ob nämlich unserer Gottesidee auch die Realität entspreche, was von den Atheisten geleugnet wird. Nur wenn vorausgesetzt wird oder ander-

---

Begriff des Subjectes eingeschlossen ist. Aber ein solcher Satz ist nur dann auch für uns, quoad nos, evident, wenn wir von Subject und Prädicat einen vollkommenen adäquaten Begriff besitzen, wie dies z. B. bei den ersten Principien der Fall ist; deßhalb ist z. B. quoad nos evident, daß das Ganze größer ist, als ein Theil desselben, weil jedem Menschen der Begriff des Ganzen und des Theiles bekannt ist. Daß dagegen z. B. Geister ohne räumliche Ausdehnung sind, ist zwar an sich evident, nicht aber für jeden Menschen, sondern nur für die Einsichtsvolleren. So, sagt Thomas, ist die Identität von Wesen und Existenz in Gott zwar an sich, nicht aber auch für uns evident, sondern muß erst aus Solchem, was uns bekannter ist, nämlich aus seinen Werken, bewiesen werden. Dico ergo quod haec propositio: *Deus est*, quantum in se est, per se nota est; quia praedicatum est idem cum subjecto, Deus enim est suum esse . . . Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. *S. Th.* 1, q. 2, a. 1, c.

1) *S. Th.* 1, q. 2, a. 1, ad 1 & ad 3, abgedr. oben S. 47, Note 1.

2) Sei es nun, daß derselbe, was nicht zuzugeben, einem Jeden von vornherein einleuchte, sei es, daß er durch Nachdenken gewonnen ist. Also auch im letzteren Falle bedarf es (wenn man von dem Wege absieht, auf welchem die Gottesidee und damit implicite auch die Gewißheit seiner Existenz aus den Creaturen gewonnen wird) eines Beweises für die Existenz des durch diese Idee gedachten Gottes; insofern ist also dieser Beweis nicht nur für den der wahren Gottesidee unkundigen insipiens, sondern auch für den derselben kundigen sapiens nothwendig.

weitig bewiesen ist, daß Gott existirt, sehen wir auf Grund der Gottesidee ein, daß er nothwendig existirt[1]), weil Sein und Wesen in ihm identisch sind[2]).

Dieselbe Antwort gilt auch für die so blendende Argumentation des Leibnitz, nämlich in dem Schlusse von der Möglichkeit Gottes auf seine Existenz. Der Fehler dieses Schlusses besteht darin, daß unter Möglichkeit im ersten Satze die ideale oder metaphysische[3]), im zweiten aber die physische Möglichkeit verstanden ist, m. a. W., daß aus der bloßen Denkbarkeit Gottes ohne Weiteres dessen reale Existenz gefolgert wird.

Das bisher Gesagte bedarf jedoch einer näheren Erklärung. Wenn wir mit dem heil. Thomas sagen, daß wir aus unserer bloßen Gottesidee, wie richtig auch dieselbe sei, nicht ohne Weiteres die Existenz Gottes folgern können, so gilt dieses eben nur von unserer menschlichen und deßhalb inadäquaten Gottesidee hienieden. Besäßen wir nämlich eine adäquate Idee von Gott, wie sie Gott selbst eigen ist und die Seligen sie vermöge des Lichtes der Glorie durch die unmittelbare Anschauung des göttlichen Wesens

---

1) So ist es auch evident, daß ein Dreieck drei Seiten hat, nicht aber ist damit bewiesen, daß ein Dreieck wirklich existirt; nur das ist bewiesen, daß wenn ein solches existirt, es drei Seiten haben muß. Daß dieser Vergleich Gottes mit etwas Contingentem für uns allerdings hier zutreffend ist, werden wir weiter unten sehen. S. 185, Note 2.

2) Dato etiam quod quilibet intelligat, hoc nomine Deus significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id, quod significatur per nomen, *esse in rerum natura*, sed *in apprehensione intellectus tantum*. Nec potest argui quod sit in re, *nisi* daretur, quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest, *quod non est datum* a ponentibus Deum non esse. *S. Th.* 1, q. 2, a. 1, ad 2. — Ex hoc quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse, *nisi in intellectu*. Unde nec oportebit id quo majus cogitari non potest, esse nisi in intellectu: et ex hoc non sequitur, quod sit aliquid in rerum natura quo majus cogitari non possit. Et sic nullum inconveniens accidit ponentibus Deum non esse. Non enim inconveniens est, quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei, qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura. *C. gent.* 1, 11.

3) Allerdings liegt auch in der Denkbarkeit Gottes, d. h. darin, daß wir nach der Natur unseres Geistes und den Gesetzen unseres Denkens Gott denken können, ein Beweis für dessen Existenz, aber dieses gehört zu dem später zu betrachtenden aposteriorischen Schlusse aus der gottebenbildlichen Natur unseres Geistes auf dessen Urbild, und aus der Existenz endlicher Wahrheiten auf die an sich bestehende unendliche Wahrheit. Es wird also hier keineswegs die Existenz Gottes unmittelbar aus unserer Gottesidee bewiesen.

besitzen, und würden wir somit unmittelbar und adäquat erkennen, daß und wie in Gott Wesen und Sein identisch sind und somit sein Wesen pure Wirklichkeit ist; dann würden wir selbstverständlich durch diese adäquate Gotteserkenntniß mit dem Wesen nothwendig auch das Dasein Gottes unmittelbar erkennen[1]). Allein wir erkennen das Wesen Gottes hier auf Erden nicht so, wie es in sich selbst ist, sondern nur nach Analogie der Geschöpfe. In den Geschöpfen aber ist Wesen und Dasein nicht identisch, da sie existiren und nicht existiren können. Deßhalb sehen wir auch nicht unmittelbar ein, daß ein Wesen existirt, in welchem Wesen und Dasein identisch ist[2]). Hierzu bedarf es eines Beweises, nämlich eben des Beweises aus den Geschöpfen, daß nämlich die Existenz der Geschöpfe, wie auch deren nur mögliches Wesen, die Existenz des absolut wirklichen Wesens oder des Wesens, in welchem Wesen und Existenz identisch sind, nothwendig voraussetzt — und dieser Nachweis wird eben in den aposteriorischen Beweisen geführt.

Hieraus ist auch klar, daß die Nichtevidenz der Existenz Gottes für uns und die damit gegebene Möglichkeit eines Zweifels an derselben, nicht in Gott ihren Grund hat, sondern einzig in der Unvollkommenheit unseres Erkennens[3]). Nicht Gott bedarf unserer Beweise oder unseres Ratiociniums um zu existiren, sondern wir bedürfen desselben, um Gottes Existenz zu erkennen[4]).

---

1) Sicut nobis per se notum est quod *totum sua parte sit majus*, sic videntibus ipsam divinam Essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum non per se ipsum, sed per ejus effectus pervenimus. *S. c. gent.* 1, 11.

2) Hieraus ergibt sich auch, inwiefern der Einwand Gaunilo's von der im Ocean gedachten Insel, oder Kant's von dem in der Tasche gedachten Gelde, einen Werth hat. Man hat gesagt, diese Einwände hätten zwar Geltung für contingente Dinge, nicht aber für das absolute Wesen. Das ist richtig, wenn wir von dem absoluten Wesen einen adäquaten Begriff hätten; weil wir es aber nach der Analogie der endlichen Dinge denken und in diesem unserem Begriffe Dasein und Wesen unterscheiden, so bedarf die Existenz Gottes eines anderweitigen Beweises, und insofern haben jene Beispiele allerdings ihre Berechtigung.

3) Quod possit cogitari (Deum) non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, quum suum esse sit secundum se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per se ipsum, sed ex effectibus ejus. Et sic ad cognoscendum ipsum esse, *ratiocinando* perducitur. *S. c. g.* 1, 11.

4) Eine so selbstverständliche Wahrheit muß deßhalb ausgesprochen werden,

IV. Nunmehr ist es auch leicht, den Werth des Anselmischen Beweises näher zu bestimmen. Als ein stringenter Vernunftbeweis für das Dasein Gottes ist er für sich allein nicht zu vertheidigen; deßhalb hat ihn auch die sententia communis als solchen nicht anerkannt, vielmehr seine deßfallsigen Mängel aufgedeckt [1]).

Dagegen ist die Anselmische Argumentation, die natürliche Erkenntniß des Daseins Gottes aus den Geschöpfen oder den

---

weil sie von so Manchen vergessen worden ist, welche mit gutgemeinter Entrüstung und erhabenen Worten gegen die Beweisbarkeit Gottes und die Nothwendigkeit eines Beweises als gegen eine für die Ehre Gottes verletzende und unziemliche Sache geredet haben. So z. B. Klee, wenn er (Dogm., 1. Buch, Kap. 1, §. 2) schreibt: „Der Thor spricht: Es ist kein Gott (Ps. XIV, 1. LIII, 1.). Der halbe fragt: Ist Einer? Laßt sehen. Und da wäre denn die erste Frage, ob Gott überhaupt möglich ist? Diese Frage würde man nach einigem Bedenken affirmativ entscheiden, und die Beweise zu construiren wäre eine Kleinigkeit. Gott ist das realste Wesen, also ist in ihm lauter Realität und keine Negation, also ist in ihm kein Widerspruch, also ist er möglich. Oder kürzer: In Gott ist nur Eine Realität, also ist kein Widerspruch denkbar, Gott also möglich. Aber wie weit ist von der logischen Nichtunmöglichkeit bis zur physischen Möglichkeit, und von da bis zur Existenz! Doch wer wird solches Fragen und Sichversuchen über die Möglichkeit Gottes nicht für eine große wissenschaftliche und religiöse Unanständigkeit halten. Nicht viel besser ist das Andere, das Fragen nämlich nach Gottes Wirklichkeit und die Meinung, Gott beweisen zu müssen, um vernünftiger Weise an ihn glauben zu können und zu dürfen." Die letzten unterstrichenen Worte haben freilich dem Hermesianismus gegenüber volle Wahrheit, insofern nämlich derselbe den positiven Zweifel an Gottes Dasein bis zur Ueberwindung desselben durch den completen wissenschaftlichen Beweis für zulässig erklärt. Das ist aber, wie wir wiederholt gesehen haben, etwas ganz Anderes, als die auch bei der unbefangenen natürlichen Gotteserkenntniß durch die einfachen, Allen naheliegenden Beweise vermittelte Erkenntniß des Daseins Gottes. Daß dieser natürliche Glaube an Gott, von dem Klee redet, sich auf die einfachen und offen in der sichtbaren Welt vorliegenden Beweise, nicht aber auf eine unmittelbaren Evidenz, oder auf die freiwillige Zustimmung zu einer angeborenen Gottesidee, oder gar auf die Intuition der Ontologisten stützt, dafür gibt auch die Thatsache Zeugniß, daß jeder unbefangene Mensch auf die Frage, weßhalb er an Gott glaube, sofort auf jene Beweise, nicht aber auf diese anderen Gründe sich beruft.

1) Daran festzuhalten ist für unsere Zeit um so nothwendiger, da der falsche Idealismus und noch mehr der Ontologismus den Anselmischen Beweis mißbraucht hat. Insbesondere hat schon Malebranche erkannt und für sein System es ausgebeutet, daß das Dasein Gottes aus der Gottesidee nur dann bewiesen werden kann, wenn wir eine Intuition des göttlichen Wesens selbst besitzen.

übernatürlichen Glauben daran voraussetzt[1]), sehr geeignet, unserer Vernunft die Nothwendigkeit der göttlichen Existenz zur hellsten Anschauung zu bringen, und insofern haben die scholastischen wie die contemplativen Theologen der späteren Zeit mit Vorliebe die absolute Existenz Gottes auf Grund der göttlichen Aseität oder des *actus purus* betrachtet, aber erst nachdem sie das Dasein Gottes als der absoluten Ursache aus den Geschöpfen nachgewiesen[2]), oder indem sie auf Grund des Glaubens meditirten[3]).

---

1) Obwohl Anselm ohne Zweifel seinen Beweis auch ohne diese Voraussetzung für stringent hielt, so ist doch auf der anderen Seite nicht zu leugnen, daß er in Wirklichkeit überall entweder den aus den Geschöpfen gewonnenen Beweis oder den Glauben unbewußt voraussetzt. Hat er ja sowohl das Monologium, als das Proslogium nicht zur Ueberführung Ungläubiger, sondern für Gläubige, und zwar zur frommen Betrachtung geschrieben, als „exemplum meditandi de ratione fidei" (Proslog. prooem.). Beginnt er ja seine Beweisführung im ersten Kap. des Proslog. mit der Aufforderung zur Sammlung und Contemplation und mit Gebet: Eia nunc homuncio, fuge paululum occupationes tuas . . . Vaca aliquantulum Deo, et requiesce aliquantulum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae; exclude omnia praeter Deum, et quae te juvent ad quaerendum Deum (also über alle Geschöpfe soll sich der Contemplirende erheben zur Betrachtung Gottes als des vollkommensten Wesens, des actus purus) et clauso ostio, quaere eum. Nun betet er und verlangt nach Gott, den er zu schauen nicht vermag und nur so unvollkommen erfaßt. Sodann beginnt er das zweite Kap., das seine Beweisführung enthält, mit den Worten: Ergo, Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut, quantum scis expedire, intelligam quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. — Und dem Gaunilo ruft er zu, um ihn zu überführen, daß er nicht leugnen könne, daß er Gott als den Vollkommensten und deßhalb als den absolut Seienden denke: *Fide et conscientia tua* pro firmissimo utor argumento. *C. Gaun.* c. 1.

2) So z. B. Alexander von Hales, *Summa Theolog.* p. 1, q. 3, memb. 1. — Albert der Große, *Comp. theol. verit.* 1, 1, welcher dabei ausdrücklich den heil. Anselm anführt. Sicut dicit Anselmus, illud maxime habet esse, quod maxime distat a non esse, quod scilicet non habet esse post esse, nec esse post non esse, nec potest cogitari non esse.

3) So Bonaventura, *Itiner. mentis in Deum 5.* Dictum est Moysi *Ego sum qui sum* . . . Volens igitur contemplari Dei invisibilia, quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum *in ipsum esse*, et videat ipsum esse adeo in se certissimum, *quod non potest cogitari non esse;* quia ipsum est purissimum, non occurit nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil, nihil habet de esse, nec de ejus conditionibus: sic e contra ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum aestimationem nostram . . . Sed hoc non est esse particulare quod est esse arctatum,

Und auch dazu trägt die so kindlich einfache, als tiefe und begeisterte Darstellung des heil. Anselmus bei, die gottebenbildliche Anlage und das gottsuchende Verlangen unseres Geistes zum Bewußtsein zu bringen, das nur in der Erkenntniß und der Liebe des Unendlichen Befriedigung findet, woraus, wie bereits angedeutet, ein anderer, aber aposteriorischer, Gottesbeweis entspringt, den wir in dem folgenden §. näher in's Auge fassen werden.

V. Nachdem wir das Wahre, wie das Unhaltbare am ontologischen Beweise erkannt haben, ist es überflüssig, auf die verschiedenen sonst für denselben geltend gemachten Gründe[1]) näher einzugehen.

Nur einen dieser Gründe wollen wir erwähnen, weil er in einer anderen Beziehung lehrreich ist. Er lautet: Der Satz, daß Gott geehrt werden muß, gehört zu den evidenten sittlichen Principien und ist durch das Gewissen gerade so unmittelbar gewiß, wie der Satz: man muß das Gute thun, das Böse meiden. Ist aber das praktisch religiöse Gebot unmittelbar gewiß, so muß uns auch Gott und sein Dasein unmittelbar evident sein. Auf dieses so scheinbare Argument ist leicht zu antworten. Die praktische Vernunft und das Gewissen hängen von der theoretischen ab, wie der Wille von der Erkenntniß, da Nichts gewollt werden kann, ohne zuvor erkannt zu sein. Daher setzen alle, wenn auch unmittelbar evidenten, Gebote des Gewissens eine entsprechende theoretische Erkenntniß voraus. Wenn daher auch die Pflicht Gott zu ehren und zu lieben unmittelbar einleuchtet, sowie man Gott erkannt hat, so folgt daraus keineswegs, daß die Erkenntniß Gottes selbst eine unmittelbare und sein Dasein unmittelbar evident sei[2]).

---

quia permixtum est esse cum potentia. Esse igitur quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, et esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum. Et haec sunt ita certa quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari bonum oppositum, et unum horum necessario infert aliud . . . Unde *si Deus* nominat esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, *impossibile est ipsum cogitari non esse*, nec esse nisi ipsum solum. Daß hieraus weder Ontologismus, wie wir bereits früher (S. 113) sahen, noch pure et simpliciter der ontologische Beweis gefolgert werden kann, ist klar, da Bonaventura, wie im ganzen Itinerarium, so ganz besonders hier vom Glauben ausgeht: Dictum est ergo Moysi . . .

1) *De veritate*, q. 10, a. 12 führt Thomas derselben acht an und widerlegt sie in sehr instructiver Weise.

2) Treffend sagt hierüber Bannez (In S. Th. 1, q. 2, a. 1, Resp. ad 1):

§. 145.

Beweis aus der allgemeinen Gottesidee und der Uebereinstimmung des Menschengeschlechtes.

Nach dem Bisherigen kann von einem Beweise des Daseins Gottes lediglich aus unserer inadäquaten Gottesidee, also von einer unmittelbaren Evidenz des Daseins Gottes, oder von einem *argumentum a simultaneo* oder *quasi a priori*, wie man den ontologischen Beweis auch nennt, nicht die Rede sein. Daß ein eigentlicher Beweis *a priori*, nämlich ein Beweis aus der Ursache oder dem Grunde (argumentum *propter quid*) bei Gott, der keine Ursache und keinen Grund außer und über sich hat, unmöglich ist, bedarf keiner Auseinandersetzung.

Gott also kann nur *a posteriori* (argumentum *quia*), nämlich wie die Ursache aus ihren Wirkungen, bewiesen werden. Denn da die Werke Gottes uns Menschen bekannt sind, Gott aber an sich uns unbekannt ist, jede Wirkung aber ihre Ursache manifestirt, so ist Gott aus seinen Werken und nur aus ihnen erkennbar und beweisbar [1]).

Bevor wir aber diese aposterioriſchen Beweise in's Auge fassen, ist es zweckmäßig, die Frage zu beantworten, was von dem in den letzten Jahrhunderten besonders cultivirten Beweise aus der Gottesidee, oder aus dem uns angeborenen religiösen Sinne und Bedürfniß; sowie was von dem seit den ältesten Zeiten und allgemein geltend gemachten Beweis aus dem Consens aller Menschen und Völker zu urtheilen ist. Allerdings gehören auch diese

---

Principia practica quantumcunque sint per se nota in suo genere, praesupponunt tamen speculativam cognitionem circa existentiam extremorum; v. g. Parentes sunt honorandi, est primum practicum per se notum: tamen quod cognoscamus esse parentes, et esse in rerum natura, non est per se notum. Ita dico, quod illud principium, Deus est colendus, est principium practicum, praesupponit tamen speculativam cognitionem, qua cognoscamus Deum esse, quae cognitio per discursum debet comparari.

1) Duplex est demonstratio. Una est per causam et dicitur *propter quid;* alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint majus noti quoad nos; quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere. Unde Deum esse secundum quod non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos. *S. Th.* 1, q. 2, a. 2, c.

Beweise, insofern sie begründet sind, zu den aposteriorischen Beweisen; allein ihre Eigenthümlichkeit rechtfertigt es, ihnen diese besondere Stelle einzuräumen.

I. Neben seinem ontologischen Beweise aus der klaren Idee des unendlich vollkommenen Wesens, wovon wir im vorigen Paragraphen geredet haben, stellte Cartesius einen zweiten Beweis auf aus der Existenz der Gottesidee in uns, der sich auf folgenden Syllogismus reducirt: Wir tragen in uns die Idee des unendlichen allvollkommenen Wesens; diese Idee kann aber keine andere Ursache haben, als das unendliche Wesen selbst: also existirt das unendlich vollkommene Wesen[1]). Den Satz, daß nur Gott die Ursache der Gottesidee in uns sein könne, begründet Cartesius näher durch den Satz, daß die Vollkommenheit der Wirkung formaliter oder eminenter der Ursache eigen sein müsse; nun seien aber weder wir selbst, noch andere Menschen, z. B. die Eltern oder Lehrer, noch irgend etwas in der erschaffenen Welt unendlich; daher könne auch die Idee Gottes weder von uns selbst, noch von anderen Menschen, noch von irgend einem anderen Wesen in der Welt, sondern nur von Gott allein ihren Ursprung haben[2]).

Allein auch diese Beweisführung wurde, in der Form, wie sie von Cartesius aufgestellt ist, von den katholischen Schulen nicht adoptirt, vielmehr als unstichhaltig und bedenklich bekämpft[3]).

1) „Da wir in uns," sagt er Princ. phil. I, a. 18, „die Idee eines Gottes oder eines unendlich vollkommenen Wesens finden, so können wir nach der Ursache forschen, welche bewirkt, daß diese Idee in uns ist. Wenn wir aber nun aufmerksam betrachten, wie unendlich die Vollkommenheiten sind, welche diese Idee uns darstellt, so sind wir zum Bekenntniß genöthigt, daß wir diese Idee nur von einem unendlich vollkommenen Wesen, d. h. einem wahrhaft seienden oder existirenden Gott empfangen haben können, weil nämlich die Vernunft einsieht, daß weder ein Etwas von dem Nichts hervorgebracht, noch das Vollkommenere die Folge und eine Dependenz von dem Unvollkommeren sein kann; deßgleichen sehen wir durch dasselbe Vernunftlicht ein, daß wir nicht die Idee oder das Bild von irgend etwas besitzen können, ohne daß in uns oder anderwärts ein Original existirt, das wirklich alle uns in dieser Idee dargestellten Vollkommenheiten in sich schließt."

2) Realitas objectiva (darunter versteht Cartesius, hierin mit dem scholastischen Sprachgebrauche übereinstimmend, das ideale Sein der Idee im denkenden Geiste) cujuslibet ex nostris ideis requirit causam, in qua eadem ipsa realitas non tantum objective, sed formaliter et eminenter contineatur; habemus autem ideam Dei, hujusque ideae realitas objectiva nec eminenter nec formaliter in nobis continetur, nec in ullo alio praeterquam in ipso Deo potest contineri; ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa; Deusque proinde existit. *Phil. prima, Medit. III.*

3) Vgl. z. B. *Billuart*, Theol., Dissert. 1, a. 3, §. 1. *Huetius*, Censura

Abgesehen davon, wie sich Cartesius den Ursprung der Gottesidee in uns dachte, ist die Behauptung, daß die Gottesidee, wie wir sie besitzen, nur unmittelbar durch Gott bewirkt sein könne, unstichhaltig.

Unsere Gottesidee ist keineswegs etwas unendlich Vollkommenes, weder, wie sich von selbst versteht, insofern sie eine unserem Geiste inhärirende Form ist, noch auch ihrem Inhalte[1]) nach; letzteres nicht, weil unsere Gottesidee eine inadäquate und analoge ist, insbesondere weil wir gerade die Unendlichkeit Gottes nur negativ erfassen können. Nur unter der falschen Voraussetzung des Malebranche, überhaupt der Ontologisten, daß wir das Wesen Gottes unmittelbar schauten, wäre dieses, wie das ontologische Argument, stichhaltig. In der Wirklichkeit aber bilden wir, in der uns bekannten Weise, unsere Gottesidee aus den Geschöpfen auf dem Wege der Analogie und Negation und da fragt es sich eben, ob derselben auch eine Realität außer unserem Geiste entspricht und dieser Beweis kann nicht lediglich aus dieser Idee selbst und ihrer subjectiven Existenz in unserem Geiste, sondern muß

---

philos. Cartesian. c. 4, §. 8. Kleutgen, Philos. d. Vorz., Bd. 2, S. 744 ff. *Van Weddingen*, Anselme, p. 302.

1) Oder die objective Vollkommenheit der Idee, wie Cartesius selbst sich ausdrückt. Ihr Gegenstand ist allerdings der Unendliche, aber wir erfassen diesen Gegenstand in menschlicher Weise durch lauter endliche analoge und negative Begriffe. Treffend sagt Billuart von dieser objectiven Idee: Haec idea juxta ipsum Cartesium et rei veritatem repraesentat tantum negative infinitatem ipsam et ipsam rem infinitam positive quidem, sed inadaequate: (Duo enim in ente infinito distinguenda sunt, scilicet res ipsa, quae est infinita et ipsa infinitio qua infinita est, ex ipso Cartesio) atqui repraesentare infinitionem negative et repraesentare positive sed inadaequate rem infinitam, est repraesentare aliquid finitum: ergo. Probatur prima pars Minoris: repraesentare aliquid negative, est repraesentare, ut loquuntur Theologi post D. Dionysium, per excessum seu per remotionem, id est, est repraesentare non quid res sit, sed quid non sit: adeoque repraesentare infinitionem negative, non est repraesentare, quid sit infinitio, sed quid non sit: atque id quod non est infinitio finitum est: Ergo repraesentare infinitionem negative est repraesentare aliquid finitum. Probatur secunda pars Minoris: repraesentare rem infinitam positive sed inadaequate, est positive exhibere rem, quae est infinita, sed non omne quod in ea latet, adeoque est repraesentare rem, cui prout repraesentatur, potest aliquid adjici, scilicet id quod in ea latet et per ideam non repraesentatur: atqui id cui prout repraesentatur, potest aliquid adjici, est finitum sub hac ratione, id est quatenus repraesentatur: ergo repraesentare rem infinitam positive sed inadaequate, est repraesentare aliquid finitum, seu, ut magis proprie loquamur, est repraesentare ens infinitum sub ratione finiti, seu saltem, non infiniti.

anderweitig geführt werden. Dieses ist, namentlich dem Gottesleugner gegenüber, um so mehr nothwendig, da wir uns auch von nicht existirenden, blos möglichen Dingen eine Idee bilden können. Wollte man nun sagen, ja aber die Idee Gottes sei eben die Idee des nothwendig existirenden Wesens, so fällt man in das ontologische Argument zurück und gilt Alles, was wir bezüglich desselben im vorigen Paragraphen gesagt haben.

II. Wenn nun auch das Argument aus der uns innewohnenden Gottesidee im Sinne des Cartesius nicht anzunehmen ist, so ist dennoch die der menschlichen Seele natürliche Gottesidee und ihr natürliches religiöses Bewußtsein und Bedürfniß ein wahrer und stichhaltiger Beweis für die Existenz des Einen und wahren Gottes, das bereits von den ältesten Vätern in dem Argumente aus dem Zeugniß der Seele[1]), deßgleichen von den großen Lehrern des Mittelalters, wie nicht minder von den katholischen Theologen und Philosophen, namentlich von den Apologeten der neueren Zeit geltend gemacht wurde. Es ist dieses von verschiedenen Gesichtspunkten aus und in verschiedenen Graden der Perfection und Tiefe geschehen.

Als s. g. moralisches Argument[2]) stellt sich das *argumentum ex consensu populorum* in folgender Form dar: Es ist die Religion und die ihr zu Grunde liegende Ueberzeugung von Gottes Dasein thatsächlich allen Völkern und Zeiten gemeinsam. Die übereinstimmende Ueberzeugung Aller trägt aber die Bürgschaft der Wahrheit in sich. Also existirt Gott. Es beruht also dieses Argument auf der Zuverlässigkeit des *consensus communis*. Derselbe darf aber nicht im Sinne Lammenai's u. A. als eine zu blindem Glauben verpflichtende, nicht weiter zu begründende absolute Autorität betrachtet werden[3]). Deßhalb vielmehr ist der allgemeine Consens ein sicheres Criterium der Wahrheit, weil diese Allgemeinheit die Richtigkeit des Urtheils, beziehungsweise des vernünftigen Instinctes, bezüglich der fraglichen Wahrheit verbürgt. Da nämlich unser Erkenntnißvermögen, wenngleich defectibel, zur Erkenntniß der Wahrheit bestimmt, fähig und disponirt ist, so sind zwar accidentelle und particulare Irrthümer möglich, eine allgemeine Uebereinstimmung aber kann nur in der durch richtigen Gebrauch der gesunden Vernunft erkannten Wahrheit und in einem

1) S. oben S. 71 ff.

2) Es ist dasselbe also nicht mit dem später zu betrachtenden Beweise aus der Existenz der moralischen Ordnung zu verwechseln. Moralisch wird der Beweis aus dem allgemeinen Consens genannt, weil derselbe zunächst auf dem vernünftigen Vertrauen zur Richtigkeit der allgemeinen Ueberzeugung beruht.

3) Vgl. Bd. 1, §. 28, bes. S. 224 ff.

richtigen Gewissen ihren Grund haben[1]). Daraus ergibt sich zugleich, daß die Allgemeinheit des Consenses und die Gewißheit der von ihm bezeugten Wahrheit durch die aus störenden Einflüssen hervorgegangenen particularen Abweichungen nicht aufgehoben oder gemindert wird.

Um jedoch das Argument aus dem Consens der Völker sicher zu stellen und zu begründen, müssen wir etwas näher auf dasselbe eingehen. Vor Allem wollen wir daran erinnern, daß nicht nur die Väter und Theologen dasselbe geltend machten und auch die heilige Schrift dasselbe wenigstens andeutet[2]); sondern daß auch die gesunde Vernunft in den heidnischen Philosophen[3]), wie

---

1) Quod ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum, falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est, sicut et falsum judicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt, quia (sunt) praeter naturae intentionem; quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus; sicut (enim) judicium de saporibus, quod ab omni gustu datur, non potest esse falsum, ita judicium, quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. *S. Thom. S. c. g.* l. 2, c. 34. Quod naturale, illud commune est. Quidquid enim omnes homines quasi instinctu judicant, id naturaliter justum et injustum est. *Aristoteles*, Rhet. 1, 13. Omni in re omnium gentium consensio lex naturae putanda est. *Cicero*, Q. Tuscul. 1, 13. Argumentum veritatis est, omnibus aliquid videri. *Seneca*, ep. 117.

2) Wenn Paulus — Act. 17, 22 sq. — den Athenern sagt, daß er ihnen den unbekannten Gott verkündige, den sie unwissend verehrten, so liegt darin nicht nur, wie wir Bd. 1, S. 155 ff. auseinandersetzten, ein Zeugniß für die natürliche Gotteserkenntniß, sondern es ist darin auch unzweideutig ausgesprochen, daß die Religion der Heiden, trotz ihrer polytheistischen Verirrung immer noch ein Zeugniß für den wahren Gott ist.

3) Bekannt sind die deßfallsigen Aussprüche Cicero's: Nemo omnium tam est immanis, cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. Ex tot generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei. Ipsisque in hominibus nulla est gens tam immansueta tamque fera, quae non, etiamsi ignoret, qualem habere Deum deceat, tamen habendum esse sciat. *De legib.* 1, 18. Quum enim non instituto aliquo, aut more, aut lege sit opinio constituta, maneatque ad unum omnium firma consensio, intelligi necesse est, esse Deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. *De nat. deor.* 1, 17. Deßgl. Plutarch's: Si terram obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes, urbem vero templis Diisque destitutam, quae precibus, jurejurando, oraculis non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit. *C. Colost. epicur.* Dazu vgl. die Stellen Note 1. Daß das Polytheistische an diesen Stellen deren Beweiskraft nicht beeinträchtigt, werden wir alsbald sehen.

auch in modernen Denkern[1]) sich auf dasselbe, als auf einen unerschütterlichen Beweis für das Dasein Gottes berufen hat.

Die Wahrheit unseres Argumentes beruht auf zwei Prämissen: auf der Thatsache der allgemeinen Ueberzeugung vom Dasein Gottes, und auf der Vernunftwahrheit, daß eine solche allgemeine Ueberzeugung nicht aus Irrthum entsprungen sein kann. Gegen beide Prämissen wurden Einwände erhoben, deren Beleuchtung und Widerlegung unsere Wahrheit noch heller in's Licht stellen wird.

Die factisch unrichtige[2]), aber auch irrelevante[3]) Behauptung, daß man irgend welche wilde Stämme ohne religiöse Begriffe und Uebungen entdeckt habe, ist keiner Beachtung werth. Gewichtiger könnte der Hinweis auf den alten Polytheismus und auf den modernen Atheismus erscheinen.

Was ersteren betrifft, so könnte es scheinen, daß der Polytheismus mit mehr Grund auf den Consens der Völker sich berufen könne, als der Monotheismus, da ja der Polytheismus vor Christus mit Ausnahme Israels alle Völker ergriffen hatte und heute noch die numerische Mehrzahl der Menschen beherrscht. Aber auch atheistische Lehren und Gesinnungen sind heut zu Tage so weit verbreitet, daß bereits Manche die kecke Meinung hegen, das Argument aus dem Consens der Völker zu Gunsten des Atheismus wenden zu können. Noch vernichtender meinte der moderne Positivismus, den Theorien eines bereits abgelebten Pantheismus folgend, unser Argument bekämpfen zu können. Bereits der moderne Pantheismus, insbesondere die Schule Hegel's, hatte nämlich die religiöse Entwickelung der Menschheit als ein Fortschreiten vom Polytheismus zum abstracten jüdischen Monotheismus, von diesem zum Christenthum und von diesem durch dessen Schelling-Hegel'sche Umdeutung zum Pantheismus dargestellt. Der Comte'sche Positivismus und der Materialismus acceptirt diese Darstellung, nur daß ihm auch die pantheistische Philosophie ein überwundener Standpunkt, das letzte Ziel der Menschheitsentwickelung aber die Abstreifung alles theologischen und religiösen, wie nicht minder alles metaphysischen „Wahnes" und die zum Gemeingut Aller werdende moderne positivi-

1) Zeugnisse s. bei Hettinger, Apolog. Bd. 1, Vortr. 3.

2) Denn die angeführten Beispiele beruhen auf oberflächlicher oder tendentiöser Beobachtung und haben sich bei näherer Prüfung als falsch herausgestellt. Vgl. Hettinger a. a. O. — Kath. 1877, I, die Einheit d. Menschengeschl., S. 100 ff.

3) Denn höchst vereinzelte Ausnahmen äußerster Verkommenheit und Verwilderung beweisen der Uebereinstimmung des Menschengeschlechtes gegenüber gar Nichts.

stische und materialistische Wissenschaft ist, nach welcher wir Nichts als die Erscheinungen und ihre Gesetze zu erkennen vermögen und das Ziel unseres Erkennens in der Entdeckung der höchsten mathematischen Formel besteht, die den gesammten Mechanismus der Natur erklären soll, das Ziel unseres Lebens aber in der möglichsten Ausbildung der eigenen Kräfte und in dem möglichst vollkommenen Genuß der allein realen irdischen Güter. Auf Grund dieser Anschauungen behauptet man dann, daß dermaleinst die ganze Menschheit, nachdem sie das Kindesalter der Religion und das Jünglingsalter der Philosophie durchschritten, zum reifen Mannesalter der nüchternen positivistisch-materialistischen Weltanschauung gelangen werde[1]), in dessen Anfänge die moderne Cultur bereits eingetreten und zu dessen Fortentwickelung der Phantasie eben so endlose Zeiträume in der Zukunft zu Gebote stehen, wie der Darwin'schen Entwickelungstheorie in der Vergangenheit.

Was auf alles Dieses zu erwiedern, haben wir bereits früher[2]) im Allgemeinen gesehen.

Bezüglich des Polytheismus ist

1. hervorzuheben, daß derselbe zwar die Idee Gottes entstellt, nicht aber gänzlich zerstört, noch den Glauben an die Existenz Gottes vernichtet hat[3]). Daher sind auch die heidnischen Religionen, wie verderbt sie seien, ein unwiderlegbares Zeugniß für die religiöse Natur des Menschen und damit für die Existenz Gottes.

2. Sodann ist geltend zu machen, daß nicht der Polytheismus, sondern die Verehrung des Einen und wahren Gottes, nach der heiligen Schrift[4]) und nach dem Zeugnisse aller historisch zuverlässigen Documente, die ursprüngliche Religion des ganzen Menschengeschlechtes war, der Polytheismus aber erst später

---

1) Nur darin ist ein Unterschied in der Auffassung dieser modernen — sollen wir sagen — Denker, daß dem Einen dieser Zustand als ein glückseliger, den Anderen, den Pessimisten, als ein unglückseliger und die Rückkehr in das Nichtsein als das allein Wünschenswerthe erscheint.

2) Vgl. Bd. 1, §. 31 und oben §. 132.

3) Vgl. oben S. 193, Note 3 den Ausspruch Cicero's, de leg. 1, 18.

4) Sie spricht dasselbe nicht nur didaktisch aus, sondern weist es auch geschichtlich nach, wobei nicht nur ihr Charakter als scriptura divina, sondern auch ihre natürliche Glaubwürdigkeit als älteste und zuverlässigste geschichtliche Urkunde in's Gewicht fällt. Die einzelnen Zeugnisse der heiligen Schrift, wie auch der kirchlichen Ueberlieferung unten in der Lehre von der Einheit Gottes.

und nur allmälig mit dem fortschreitenden Sündenverderben entstanden ist und sich ausgebreitet hat[1]).

3. Hieran reiht sich die Thatsache, daß die Kenntniß des Einen höchsten Gottes und die Erinnerung an den ursprünglichen Monotheismus bei allen heidnischen Völkern sich erhalten hat, und zwar um so vollkommener, je näher die Völker noch ihrem Ursprunge stehen und je weniger sie ihrem ursprünglichen Zustande entfremdet sind[2]).

1) Vollkommen genügende Nachweise hiefür aus der Geschichte und Mythologie der heidnischen Völker hat namentlich Lücken in seinen verschiedenen verdienstvollen Schriften: Traditionen des Menschengeschlechtes, Kap. 1; Einheit des Menschengeschlechtes; Stiftungsurkunde der Menschheit zusammengestellt. Die von dem seichten Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts in Umlauf gebrachte, aber auch von Hegel und der modernen materialistischen Wissenschaft ausgenützte Vorstellung, daß sich das Menschengeschlecht ursprünglich in einem Zustande thierischer Wildheit befunden habe, steht mit allen Thatsachen der Geschichte im Widerspruch und ist vollends durch die Entzifferung der Keilschriften in ihrer ganzen Grundlosigkeit nachgewiesen. Im höchsten Alterthum finden wir eine hohe Cultur, vor Allem aber eine verhältnißmäßig reine, mit der Uroffenbarung und den Lehren der heiligen Schrift mehr oder weniger übereinstimmende Religion. Vgl. u. A. Kaulen, Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen (Schriften des Görresvereins 1877). Daß das höchste Alterthum namentlich in religiösen Dingen die reinste und beste Wahrheit besessen, war auch die einmüthige Ueberzeugung der antiken Welt und ihrer kundigsten und weisesten Männer. Wenn Seneca sagt: Non tamen negaverim, fuisse primos homines alti spiritus viros, et ut ita dicam, a diis recentes: neque enim dubium est, quin meliora mundus nondum effatus ediderit. *Epist.* 90. und Cicero wiederholt denselben Gedanken ausspricht — z. B. *Tuscul.* 1, 12. Quae antiquitas, quo proprius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse, quae erant vera, cernebat, und *De legib.* 2, 16. Et profecto ita est, ut id habendum sit antiquissimum et Deo proximum, quod sit optimum — haben sie nur einen weitverbreiteten Grundsatz alter heidnischer Weisheit wiederholt, den auch Socrates und Plato, auch Aristoteles wiederholt ausgesprochen hatten.

2) Vgl. Lücken a. a. O. Mit ihm stimmen Creuzer, A. W. Schlegel, Grimm, Ottfried Müller u. A. überein. Vgl. Trad. d. Menschengeschl. S. 27. Lücken faßt das Ergebniß seiner Nachweisungen in dem Satze zusammen: „Das ganze Heidenthum hat die Idee von einem höchsten Gotte bewahrt, die Wilden oft noch klarer und bestimmter, als die gebildeten Heiden, weßhalb wir dieselbe um so weniger als das Product des eigenen Nachdenkens betrachten können.“ Diesen allgemeinen Glauben an Einen höchsten Gott mit A. v. Humbold (Kosmos 1, S. 16) aus einem „gewissen schauerlichen Gefühl von der Einheit der Naturkräfte“, oder aus einer pantheistischen Weltanschauung, oder mit Ludwig Feuerbach anthropologisch, nämlich aus der Selbstobjectivirung des eigenen Ich — zu erklären, sind Träume moderner Pseudo-Wissenschaft, die mit der historischen Wirklichkeit und mit der Natur der Menschen und der Dinge in Widerspruch stehen.

4. Das wichtigste Moment unseres Beweises aber liegt darin, daß auch die Heiden, wie sehr auch ihr überliefertes und nationales Religionswesen in Polytheismus versunken war[1]), allezeit in ihrer vernünftigen und gottebenbildlichen Seele die Fähigkeit und den Trieb, den Einen wahren Gott zu erkennen und anzuerkennen, bewahrten, wie dieses die ältesten Väter und Kirchenschriftsteller, die das antike Heidenthum so genau und aus dem Leben kannten, im s. g. *testimonium animae* einmüthig bezeugt und als schlagendes argumentum ad hominem für die Einheit und für alle Eigenschaften des wahren Gottes den Heiden entgegengehalten haben[2]).

Dieselbe Thatsache des natürlichen Zeugnisses der Seele für die Existenz des Einen wahren Gottes besteht eben so, wie für die Heiden, auch für die Atheisten alter und neuerer Zeit[3]). Diese natürliche Fähigkeit und Disposition der Menschenseele, den wahren

---

1) Es ist jedoch zu unterscheiden zwischen dem von Uranfang überlieferten Glauben an den Einen höchsten Gott und dem in dem populären Cultus oft mit Ausschließlichkeit in den Vordergrund tretenden Dienst untergeordneter Gottheiten und Dämonen, und endlich der späteren philosophischen oder theosophischen Ausdeutung dieses doppelten Glaubens, welche vielfach einen emanistisch-pantheistischen und einen dualistischen Charakter hat. In den Religionen Ost-Asiens tritt dieses am Klarsten und im größten Umfange hervor.

2) Vgl. die Stellen von Tertullian, Cyprian, Minutius Felix, Arnobius, Lactantius Bd. 1, S. 165 u. 166.

3) Da der Atheismus in all seinen Formen, sei es aus Wahn und Stolz sophistischer Wissenschaft, sei es aus Interesse und Leidenschaft, sei es aus Verwilderung und Erschlaffung des Geistes die Stimme der gesunden Vernunft und des Gewissens unterdrückt, so bricht auch, gerade wie im Götzendiener, im Atheisten die Stimme der Natur hervor, um Gott Zeugniß zu geben, sowie bei irgend einem ergreifenden Anlasse die Natur der vernünftigen Seele sich mächtiger erweist, als jene widernatürlichen Einflüsse. Ewig bleibt die Erklärung wahr, welche Augustin Enarr. in *Psalm XIII*, den Worten dieses Psalmes: *Corrupti sunt et abominabiles sunt in studiis suis etc.* beifügt: Dum amant hoc saeculum, et non amant Deum: ipsae sunt affectiones, quae corrumpunt animam, et sic excaecant, ut possit etiam dicere imprudens in corde suo: *Non est Deus;* sicut enim non probaverunt Deum habere in notitia, dedit illos Deus in reprobum sensum. Aehnlich zu den Worten: *Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.* Ps. 13, 1. Baco: Ut adeo magis asserat tanquam rem, quam lubens optaret, quam quod penitus hoc credat et sentiat. Nemo enim Deum non esse credit, nisi cui Deum non esse expedit. Uebrigens stellt uns die Erfahrung nicht nur das testimonium animae naturaliter christianae bei Atheisten in zahlreichen Beispielen vor Augen, sondern auch stolzen Trotz, falsche Sentimentalität und Ruhe, dumpfe Resignation und Erstorbenheit des höheren geistigen Lebens bis in den Tod.

Gott und seine Existenz zu erkennen, offenbart sich aber auch beständig und ganz allgemein darin, daß die Heiden, auch die verkommensten Wilden, die Predigt von dem Einen wahren Gott verstehen, und, wo nicht der Sünde, dem Aberglauben, der Selbstsucht entsprungene Hindernisse entgegenstehen, derselben aus ganzer Seele und aus voller Ueberzeugung beistimmen[1]).

In einem noch weit größeren Umfange, weil in ausnahmsloser Allgemeinheit, aber tritt uns diese Thatsache in der Art und Weise und der Natürlichkeit und Leichtigkeit entgegen, womit in den Kindern die Erkenntniß Gottes und das religiöse Leben sich entwickelt, wenn nicht gerade, und auch da nur in Ausnahmsfällen, diese Entwickelung, sei es durch Verwilderung, sei es durch eine principiell atheistische und widernatürliche Erziehung, gehindert und verkrüppelt wird.

Hiernach bedarf es keines weiteren Nachweises, daß der Atheismus in seinen verschiedenen Formen noch weit weniger, als der Polytheismus, den Consens der Menschheit bezüglich des Daseins Gottes zweifelhaft machen, geschweige einen solchen Consens für sich selbst beanspruchen kann.

Abgesehen davon, daß, wie eben gesagt, auch im Gottesleugner das Zeugniß der Seele sich geltend macht, ist der Atheismus stets nur ein vereinzeltes und vorübergehendes Product wissenschaftlicher Verirrung, sittlicher Entartung, auf's Aeußerste verderbter socialer Zustände gewesen[2]). Die Vorspiegelung aber, daß in der Zukunft einmal der Atheismus die Ueberzeugung des Menschengeschlechtes werden könne, ist eben eine mit der Natur der Dinge und der Geschichte in Widerspruch stehende Täuschung. Die Geschichte lehrt, daß der philosophische Atheismus stets das Ergebniß eines niedrigen Standes oder eines tiefen Verfalles der Philosophie gewesen, daß sich aber der menschliche Geist aus diesem Verfall stets wieder erhoben hat. Die moderne atheistische Philosophie ist nichts weniger als ein Fortschritt, sondern ein Rückschritt und tiefer Verfall der philosophischen und aller wahren Wissenschaft, wie er sich in der Geschichte der Philosophie unter ähnlichen Culturverhältnissen mehr als einmal wiederholt hat. Dasselbe gilt von der particularen und vorübergehenden Verbreitung atheistischer Lehren und Gesinnungen

---

1) Insofern ist die Bekehrung der civilisirten Welt vom Polytheismus zum Monotheismus ein einziges weltumfassendes und beständig fortdauerndes Zeugniß dafür, daß der letztere in jeder Menschenseele, die guten Willens ist, seine unzerstörbare Wurzel hat.

2) Das haben wir oben §. 132 gesehen.

in gewissen Schichten der Gesellschaft, wie wir solche Phänomene gleichfalls nicht etwa blos in der modernen Gesellschaft, sondern auch in den schlechtesten Zeiten des altrömischen Cäsarenreiches finden: krankhafte Zustände und Katastrophen, welche aber die Allgemeinheit und Beständigkeit des Gottesglaubens in der Menschheit so wenig je zerstört haben und zerstören werden, als Epidemien oder Erdbeben das physische Leben und die Naturordnung auf Erden je zu vernichten im Stande waren.

Fassen wir die Thatsachen, die uns die gesammte Geschichte der Menschheit mit unzweifelhafter Gewißheit vor Augen stellt, nochmals zusammen, so sind es diese: Immer und überall hat das gesammte Menschengeschlecht in all seinen Völkern und Entwickelungsperioden Religion und in ihr das Bekenntniß einer über der Welt stehenden Gottheit besessen. Die Verehrung des Einen und wahren Gottes war die ursprüngliche Religion des Menschengeschlechtes. Wohl haben in Folge des sittlichen Verderbens Polytheismus und andere Entstellungen der wahren Gottesidee weithin sich verbreitet, auch konnte und kann die Menschheit, wie wir anderwärts gesehen haben[1]), aus dieser Verfinsterung und Entartung der wahren Gotteserkenntniß nur durch übernatürliche Offenbarung und Gnade gerettet werden; aber alle religiöse und sittliche Verderbniß hebt das Zeugniß der Seele und des Gewissens und auch jenes Zeugniß nicht auf, das noch die heidnische Religion selbst für den allgemeinen Glauben an Gott ablegt. Denn allgemein und beständig ist in dem unermeßlichen und stets wechselnden Chaos heidnischer Mythen nur die Gottesidee selbst, während alles Mythische und Polytheistische, so weit sich nicht auch hierin gewisse, immer und überall übereinstimmende Spuren der Uroffenbarung und der natürlichen Religion erhalten haben, weder das Merkmal der Allgemeinheit, noch das der Beständigkeit an sich trägt.

Daß aber der Glaube an den Einen wahren Gott das Zeugniß der gesunden Vernunft und des richtigen Gewissens für sich hat, der Atheismus dagegen beiden widerspricht und als Verderbniß und Krankheit sich charakterisirt, dafür sprechen alle Gründe und Thatsachen. Nicht nur Israel und die gesammte christliche Welt[2]), deren religiös-sittliche Superiorität über die Heidenwelt

1) Bd. 1, §. 31 und 32.

2) Auch der Muhamedanismus, wie sehr er die natürliche Gotteserkenntniß getrübt, die von ihm aufgenommenen Wahrheiten des Judenthums und Christenthums entstellt und ihrer wesentlichen Kraft beraubt hat und mit wie viel Recht er von der christlichen Vorzeit als heidnisch bezeichnet worden

kein Vernünftiger bestreiten kann, legt für Gott Zeugniß ab, sondern auch die Weisesten und Besten unter den Heiden, insbesondere jene Philosophie selbst, welche die höchste Blüthe des antiken Geisteslebens bezeichnet und die allein bleibende Errungenschaften der Wahrheit der Nachwelt überliefert hat[1]). Aber von noch höherem Werthe und Gewichte, als das Zeugniß edler und ächter Wissenschaft, ist das natürliche Zeugniß jeder unbefangenen und unverdorbenen menschlichen Seele und das unauflösliche Wechselverhältniß, worin der Glaube an Gott einer- und Sittlichkeit, Seelenfrieden und gesellschaftliches Wohl andererseits zu einander stehen. Doch das Letztere greift in andere Argumente[2]) ein, welche wir erst später näher in's Auge fassen werden.

III. Das Argument aus der Allgemeinheit der Gottesidee und der Ueberzeugung von ihrer Wahrheit wird noch fester begründet, wenn wir deren Grund und Ursprung näher erwägen, was uns zugleich zu einem neuen Beweise führt.

Allerdings ist der thatsächliche Grund und Ursprung derselben nicht ein rein natürlicher, sondern auch ein übernatürlicher. Die Geschichte der Menschheit hat im Lichte übernatürlicher Offenbarung und Gnade begonnen; der übernatürliche Gottesglaube und die übernatürliche Gotteserkenntniß der Stammeltern des Menschengeschlechtes hat sich auf ihre Nachkommen vererbt und durch alle Zeiten hat die fortdauernde übernatürliche Offenbarung und Vorsehung Gottes nicht nur auf denjenigen Theil der Menschheit, der sie zunächst empfing, sondern auf die ganze Menschheit ihren Einfluß geübt; auch die äußersten Verirrungen des Heidenthums haben die Grundzüge der Uroffenbarung nicht gänzlich verwischen und die Einflüsse der fortdauernd vorhandenen und wirksamen geoffenbarten Religion nicht absolut ausschließen können[3]). Allein daraus folgt keineswegs, daß Offenbarung und Ueberlieferung allein und ausschließlich Ursprung und Grund aller Gotteserkenntniß in der Menschheit seien, wie der Traditionalismus behauptet[4]), obwohl auch diese allgemeine Ueberlieferung und der allgemeine Glaube ein Beweis für Gottes Dasein bleibt.

---

sein mag, ist doch immerhin monotheistisch und auch durch die ihm daraus entspringende unverkennbare Superiorität über das polytheistische Heidenthum, ein bedeutendes Moment im Consens der Menschheit für das Dasein Gottes.

1) Vgl. Bd. 2, §. 118, bes. S. 726 ff. Bd. 1, §. 22 und §. 15, S. 89 ff.

2) Nämlich in die Argumente aus der sittlichen Ordnung.

3) Vgl. oben §. 130 und Bd. 1, S. 217.

4) Vgl. Bd. 1, §. 28.

In Wahrheit haben nämlich Offenbarung und Gnade die natürliche Fähigkeit und Disposition der menschlichen Seele zur Erkenntniß Gottes und die natürliche Bethätigung der Vernunft ursprünglich und fortwährend zur Voraussetzung. Daraus allein erklärt sich auch die Glaubenswilligkeit und Glaubenstreue in den Gläubigen, wie nicht minder das niemals ganz zu unterdrückende und stets wieder mit Uebermacht sich bethätigende Gottesbewußtsein in Denen, die des Lichtes des Glaubens beraubt und von den Einflüssen der übernatürlichen Offenbarung mehr oder weniger getrennt, vielmehr den Einflüssen irriger Ueberlieferungen, falscher Wissenschaft, verkehrter gesellschaftlicher Institutionen und Zustände ausgesetzt waren und sind.

Wenn man nun weiter fragt, worin der der Seele immanente Grund dieses allen Menschen gemeinsamen natürlichen Gottesbewußtseins liege, so dürfen wir ihn nicht in einer, in irgend welcher unerklärbaren Weise, uns angeborenen Gottesidee und den Grund des Fürwahrhaltens dieser Idee nicht lediglich in einem dunkelen Drange des Gemüthes oder in einem religiös-sittlichen Bedürfnisse suchen[1]). Vielmehr liegt der Grund der allgemeinen natürlichen Ueberzeugung von Gott und seinem Dasein in der gesunden Vernunft, welche mit Sicherheit und Leichtigkeit von der sichtbaren Schöpfung auf ihren unsichtbaren Urheber und seine ewige Kraft und Gottheit schließt[2]). Die natürliche Ueberzeugung von Gottes Dasein beruht also auf vernünftiger Einsicht[3]). Aus dieser Einsicht erst geht die Erkenntniß religiöser Pflichten hervor und entspringen religiöse Affecte. Wenn wir aber bezüglich der Gotteserkenntniß der Vernunft und ihrer auf objective Gründe gestützten Einsicht den Vorrang vindiciren müssen, so dürfen wir jedoch auf der anderen Seite nicht verkennen, daß, wie allen Wesen, so auch der vernünftigen Menschennatur nicht lediglich die Fähigkeit, sondern auch Neigung, Trieb und Geschicklichkeit[4]) zu den naturgemäßen und zur Erreichung ihrer natürlichen

1) Vgl. oben §. 140.

2) *Rom.* 1, 19 & 20.

3) Insofern muß man sagen, daß das Dasein Gottes nicht deßhalb vernünftig gewiß ist, weil die ganze Menschheit von diesem Dasein überzeugt ist, sondern, daß die Menschheit deßhalb davon überzeugt ist, weil Gottes Dasein jeder gesunden Vernunft mit Gewißheit einleuchtet. Die allgemeine Ueberzeugung eben ist ein sicherer Beweis dafür, daß das Dasein Gottes eine der Vernunft einleuchtende Wahrheit ist.

4) *Habitus naturalis* nennen die Scholastiker diese natürliche Disposition. Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 51, a. 1 & q. 50, a. 4 & q. 49, a. 4. Wenn wir

Bestimmung nothwendigen Acten innewohnt. Wie der Vogel zum Fliegen und der Fisch zum Schwimmen, so ist die Seele des Menschen zur Erkenntniß und Liebe Gottes geboren und bestimmt, daher dazu von Natur tüchtig und geneigt und durch alle Bedürfnisse ihres vernünftig sittlichen Wesens hingezogen. Insofern wohnt in der Menschenseele der Zug zu Gott, das Bedürfniß Gottes und kann man dieses den religiösen, den göttlichen Sinn und Instinct der Seele nennen. Dieser religiöse Sinn und Zug bethätigt sich mit unbewußter Spontaneität, wo immer Bedingungen und Anlaß dazu vorhanden sind. Das zeigt sich namentlich bei der Thätigkeit des Gewissens, in dessen Ruf die Seele ganz von selbst die Stimme Gottes erkennt; deßgleichen im Gebet, das sich in jeder Noth zu Gott erhebt; endlich in der Anrufung Gottes des Gerechten und Wahrhaftigen, an welche das gekränkte Gefühl der Wahrheit und Gerechtigkeit instinctiv Berufung einlegt.

Daraus folgt aber nicht, daß lediglich Triebe und Gefühle des Gemüthes und sittliche Bedürfnisse der Grund seien, weßhalb die Vernunft ohne eigene Einsicht das Dasein Gottes annehme und daß eine solche unmittelbare freiwillige Annahme der einzige letzte Grund unserer Gewißheit vom Dasein Gottes sei. Vielmehr ist ein Doppeltes zu beachten:

Wenn die Seele in Noth zum Gebet sich wendet, den Namen und das Zeugniß Gottes anruft, oder den Ruf des Gewissens als Gottes Stimme fürchtet und ehrt, so setzt alles Dieses bereits eine Erkenntniß Gottes und eine Ueberzeugung von seinem Dasein voraus. Allein auch das ist wohl zu beachten, daß unsere Vernunft mit derselben Spontaneität und Leichtigkeit, womit sie von dem Anblicke der sichtbaren Welt zur Erkenntniß Gottes sich erhebt, auch aus ihrer eigenen Beschränktheit und Hilfsbedürftigkeit, sowie aus der in ihrem Gewissen als höchstes und unverbrüchliches Gesetz sich kundgebenden sittlichen Ordnung die Idee Gottes gewinnt und sein Dasein erschließt, d. h. ohne Mühe einsieht, daß, so gewiß sie selbst ein endliches und abhängiges Wesen ist und so gewiß ein

---

der Seele einen natürlichen Habitus zur Gotteserkenntniß zuschreiben, so meinen wir es selbstverständlich nicht im Sinne des Ontologismus und der angeborenen Gottesidee, sondern in dem Sinne, daß die Vernunft dazu disponirt ist, auf Grund der ersten Vernunftprincipien aus den Werken Gottes auf deren Urheber zu schließen. Ist ja selbst der habitus principiorum nicht anders zu verstehen, als daß die Vernunft disponirt ist, aus jeder Wahrnehmung eines Seienden sofort die Idee des Seins zu abstrahiren und weiterhin die übrigen Principien zu erfassen.

Unterschied zwischen Gutem und Bösem besteht, Gott existirt, ihr Schöpfer und Helfer, ihr höchster Gesetzgeber und Richter.

Es ist aber auch ein anderes Moment festzuhalten, und gerade dieses beschäftigt uns zunächst bei unserem Argumente. Wenn wir nämlich auf jenen unserer vernünftigen Natur innewohnenden religiösen Trieb und Instinct reflectiren, der uns mit solcher Kraft, Beharrlichkeit und Sicherheit antreibt, Gott aus seinen Werken zu erschließen, nach ihm zu streben und bei ihm Hilfe zu suchen, so sehen wir ein, daß in diesem Habitus unserer Seele selbst ein zuverlässiger Beweis von Gottes Dasein liegt. Der Grund, auf den dieser Schluß von dem in dem Consens aller Völker sich beurkundenden natürlichen religiösen Habitus unserer Seele auf die Existenz Gottes sich stützt, ist die Wahrheit, daß die Gesetze unserer Natur und unseres Geistes uns nicht täuschen. Ist unser ganzes Wesen zu Gott hingeordnet, findet sein naturnothwendiges Verlangen nach Erkenntniß und nach Glückseligkeit nur in ihm Befriedigung: so haben wir in diesem Triebe und Gesetze unserer Natur selbst einen Beweis der Existenz Gottes. So gewiß existirt Gott, als unsere Natur nicht unwahr und unser Wesen keine Lüge ist. Denn wie könnte unsere Natur nach Gott verlangen als nach dem Ziele ihrer Seligkeit, und Gott fordern als letzten Grund aller Wahrheit, wenn Gott eine Chimäre wäre? Dann wäre ja unsere vernünftige Natur zur Pein des Widerspruchs mit sich selbst, weil zur Verzweiflung an der Wahrheit und Glückseligkeit bestimmt.

Dieses ist das Argument der Väter und namentlich des heil. Augustinus, daß Gott ist, weil nur in ihm unsere nach Wahrheit und Seligkeit dürstende Seele Befriedigung findet. Auch die Scholastiker haben dieses Argument aus der Hinordnung unserer Vernunft zur unendlichen Wahrheit und unseres Willens zum unendlichen Gute wohl gekannt. Unmöglich kann die Hinordnung unseres Intellectes zur unendlichen Wahrheit uns täuschen; also existirt Gott, das unendlich intelligibele Wesen, die absolute Wahrheit, das höchste Gut unserer Vernunft, lehrt der heil. Thomas. Daß aber unser Intellect wirklich zum Unendlichen hingeordnet ist, beweist derselbe aus der Thatsache, daß unsere Vernunft bei keiner endlichen Wahrheit stehen bleibt, sondern über alle möglichen endlichen Wahrheiten hinausschreitet und nur in dem Unendlichen Ziel und Ruhe findet[1]). Indem Duns Scotus dieselbe

1) Thomas beweist durch die fragliche Argumentation *S. c. g.* 1, 43 zunächst die Unendlichkeit Gottes; sie gilt aber offenbar gerade so für die Existenz

Argumentation führt, bemerkt er, daß, wenn das Argument des heil. Anselm aus der Idee des denkbar höchsten Wesens in diesem Sinne (also nicht in dem Sinne der Ableitung der Existenz aus der bloßen abstracten Idee) verstanden werde, es gerechtfertigt werden könne[1]).

Unser Argument ist nur eine specielle Anwendung des allgemeinen Schlusses aus der Hinordnung aller Dinge zu Gott, ihrem letzten Ziele, auf unsere Seele. Daraus, daß unsere Seele mit Naturnothwendigkeit nach der Wahrheit und dem Guten schlechthin verlangt, und dieses Verlangen weder in ihr selbst, noch in allen Dingen dieser Welt Befriedigung findet, schließen wir mit Recht auf die Existenz des höchsten Wesens, das auch allein der Urheber dieser Hinordnung zu ihm und dieses Strebens nach ihm sein kann[2]).

Dieser Beweis aus dem unserer vernünftigen Natur wesentlichen Streben nach Gott, der höchsten Wahrheit und dem höchsten Gute, und aus der Untrüglichkeit dieses, wie eines jeden, Naturgesetzes ist nach allem Bisherigen wesentlich verschieden von dem ontologischen Beweise, der von der abstracten Idee auf die Existenz Gottes schließt; wie nicht minder von der ontologistischen Intuition des göttlichen Wesens; sowie von dem unmittelbaren Glauben

---

Gottes des Unendlichen. Die Stelle lautet: Intellectus noster, intelligendo aliquid, in infinitum extenditur; cujus signum est quod, quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare possit. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Aehnlich spricht er *S. c. g.* 3, 50 über dieses Verlangen des Intellectes nach dem Unendlichen: Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest, quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultro molitur apprehendere.

1) Per illud potest colorari ratio Anselmi de summo cogitabili . . . quia in tali cogitabili summe quiescit intellectus; ergo in ipso est ratio primi objecti intellectus, scilicet Entis. *De primo principio* c. IV, nr. 24. Vgl. *Van Weddingen* l. c. 298.

2) Sehr schön sagt hierüber Lepidi, indem er die Lehre des heil. Thomas entwickelt: Ratio objectiva creaturarum talis est, ut habeat intrinsecam et naturalem ordinationem in Deum tanquam in ultimum finem. Hoc quisque animadvertere potest in illo universali rerum consensu, secundum quem omnia conspirant in unum; praesertim vero in inclinatione naturali animae intellectivae, quae ad Deum tendit, cum Deo conjungitur, eique naturaliter per sensum religiosum subjicitur. Est autem res manifesta, quod nequeat cognosci hujusmodi naturalis rerum ordinatio ad Deum, quod nequeat sentire viva illa inclinatio nostrae voluntatis in Deum, quin in ipsa per ipsam Deus cognoscatur. *De Ontologismo*, p. 167.

an die Wahrheit der angeborenen Gottesidee. Es ist vielmehr ein aposteriorischer Beweis, ein Schluß von der Realität des naturnothwendigen Strebens unserer Seele auf die Realität des Zieles, der causa finalis, wonach sie strebt und deren Realität allein jenes Streben und jenes Naturgesetz unseres Geistes erklärt. Auch bedürfen wir, um von der Untrüglichkeit der Gesetze und naturnothwendigen Instincte unserer vernünftigen Natur überzeugt zu sein, keineswegs, wie Cartesius meinte und sich dadurch in einen falschen Circelschluß verwickelte, der vorhergehenden Erkenntniß, daß Gott der Urheber unserer Natur ist und uns nicht täuschen kann. Allerdings liegt der letzte Grund dafür, daß uns unsere vernünftige Natur nicht täuscht, in Gott[1]); allein die Erkenntniß dieses letzten und höchsten Grundes aller Wahrheit bildet das Endziel unseres vernünftigen Denkens, nicht aber seinen Anfang. Wir können daher die Wahrheit, daß das natürliche Gesetz und Streben unseres Geistes uns nicht täuschen kann, früher, als Gott, dessen Dasein wir daraus erschließen, erkennen, um dann in Gott den letzten und absoluten Grund der Untrüglichkeit unserer vernünftigen Natur einzusehen.

IV. Alles Bisherige wird bestätigt durch die Widerlegung der Einwände, wodurch der Atheismus unser Argument zu entkräften suchte. Es ist hier nur ein dreifacher Versuch möglich.

1. Wenn der Atheist behauptet, daß er in seiner Seele jenes naturnothwendige Streben nach der unendlichen Wahrheit und Güte nicht finde und empfinde, so wird eben diese seine Verleugnung des innersten Wesens unserer vernünftigen Natur durch die Uebereinstimmung der menschlichen Gesammtheit und insbesondere der Weisesten und Besten aller Zeiten Lügen gestraft. Auch in dem Gottesleugner selbst kann das Zeugniß des eigenen Geistes und Herzens wohl unterdrückt und umdunkelt, nie aber gänzlich ausgerottet werden. Wenn der philosophische Pessimismus alter und neuester Zeit auch an sich unwahr und widersinnig ist, so ist er doch ein Zeugniß für das nach Gott verlangende Wesen unserer Seele, die ohne Gott sich unbefriedigt und unglücklich findet.

2. Um das Zeugniß der Menschheit zu entkräften, hat man versucht, den allgemeinen Gottesglauben und die Religion aus äußerlichen und zufälligen Ursachen zu erklären; insbesondere aus Furcht vor großen Naturerscheinungen, verbunden mit Unwissenheit bezüglich ihrer natürlichen Ursachen, Betrug der Priester, Politik der Herrscher und Gesetzgeber. Alle diese Ursachen

1) Vgl. Bd. 1, S. 204 und 205.

sind schon deßhalb ungenügend, weil sie weder allgemein, noch constant wirksam und daher nicht im Stande sind, den allgemeinen und constanten Glauben an Gott zu erklären. Ueberdies wird Unwissenheit durch Wissenschaft überwunden, bleibt kein Betrug auf die Dauer unentdeckt und findet die schlaueste Politik mit allen Gewalten, die sie tragen, ihr Ende; während der Gottesglaube alle Wandelungen der Wissenschaft und alle geistigen und materiellen Umwälzungen nach Ausweis der Geschichte überdauert.

Handgreiflich ist endlich der Paralogismus, der in der Behauptung liegt, daß Furcht, Priesterinteresse und Politik den Gottesglauben erzeugt habe; während dieser Glaube die Voraussetzung ist, unter der allein eine religiöse Naturauffassung, Priesterthum und Mißbrauch der Religion möglich ist. Daß alle alten Gesetzgeber und alle Völker die öffentliche Ordnung auf die Religion gegründet, ist nicht ein Beweis ihrer politischen Schlauheit, sondern ihres religiösen Glaubens, aber auch ihrer Einsicht, daß unter allen Ueberzeugungen die religiöse die ursprünglichste, tiefste und stärkste ist.

Nichts kann mit der historischen Wahrheit und der Natur des Menschen und der Dinge in größerem Widerspruch stehen, als die Hypothese, daß der Gottesglaube und die Religion auf irgend welcher absichtlichen menschlichen Einrichtung beruhe. Wohl kann menschliche Selbstsucht und Klugheit die Religion mißbrauchen, aber eben dadurch auch sie schwächen und erniedrigen; nie und nimmer aber kann sie den Gottesglauben erzeugen, über die ganze Erde verbreiten, ihm unvergängliche Dauer in der Menschheit sichern und ihn zur mächtigsten und unsterblichsten aller Ueberzeugungen machen. Politik kann Heuchelei, Furcht und Betrug können Aberglauben hervorbringen, nicht aber den weltüberwindenden Gottesglauben, der die Freude der Seele[1]), das Licht

1) Allerdings ist im Menschengeschlechte von Anfang an mit der Freude an und in Gott, auch die Furcht vor seiner strafenden Gerechtigkeit und, was mehr ist, das Schuldbewußtsein verbunden. Es mögen hier die tiefen und wahren Worte eine Stelle finden, womit Maistre seine Abhandlung über die Opfer einleitet: „Den verworfenen Gemeinplatz: die Furcht erfand in der Welt zuerst die Götter, nehme ich durchaus nicht an: es gewährt mir im Gegentheil Vergnügen zu bemerken, daß die Menschen, indem sie Gott Namen gegeben, welche Größe, Macht und Güte ausdrücken, indem sie ihn den Herrn, den Meister, den Vater u. s. w. genannt, zur Genüge gezeigt haben, daß die Idee der Gottheit nicht Tochter der Furcht kann gewesen sein. — Man kann überdies bemerken, daß Musik, Poesie und Tanz, mit einem Wort, alle angenehmen Künste stets zu den gottesdienstlichen Feierlichkeiten herbeigerufen worden, und die Vorstellung von Fröhlichkeit sich zu allen Zeiten so innig mit der

und die Kraft des Geistes, die Ueberzeugung aller Völker und ihrer besten und größten Männer war und ist.

Auch die Macht der Ueberlieferung und Erziehung ist nicht im Stande, die Kraft und Allgemeinheit des Gottesglaubens zu erklären. Denn wenn in den so mannigfaltigen und wechselvollen Ueberlieferungen und Erziehungsweisen der Menschheit Eine Idee, die Gottesidee, sich gleichbleibt und Alles beherrscht, so kann diese Idee nicht selbst das Produkt menschlichen Unterrichtes und menschlicher Ueberlieferung sein. Nur deßwegen überliefern auf der ganzen Erde von Geschlecht zu Geschlecht Eltern, Erzieher und die gesammte menschliche Gesellschaft ihren Kindern und Mitgliedern den Gottesglauben und nehmen diese ihn als eine selbstverständliche Wahrheit in sich auf, weil derselbe in allen Herzen und Geistern seine unzerstörbare Wurzel hat und den tiefsten Grundgesetzen des menschlichen Geistes- und Seelenlebens entspricht. Allein auch das ist hier hervorzuheben, daß allen mannigfaltigen und wechselnden Ueberlieferungen des Irrthums zum Trotz, sich das Gottesbewußtsein der gesunden Vernunft und Seele gegen falsche Erziehung und verkehrte öffentliche Meinung sich geltend macht; wie dieses die Väter in ihren Erörterungen über das testimonium animae so unwiderleglich nachgewiesen haben.

Denn wir dürfen nicht übersehen, daß in der gefallenen Mensch-

---

von Fest vermischte, daß dies letzte Wort überall Synonymum des ersten gewesen ist. Uebrigens bin ich weit entfernt zu glauben, daß die Idee der Gottheit für das menschliche Geschlecht habe anfangen können; das heißt, daß sie jünger sein könne, als der Mensch selbst. Man muß indessen, wenn einmal der rechte Glaube in diesem Punkt sichergestellt ist, auch eingestehen, daß die Geschichte uns den Menschen zu allen Zeiten von der erschrecklichen Wahrheit durchdrungen zeigt: er lebe unter der Hand einer erzürnten Macht und diese Macht könne nur durch Opfer besänftigt werden. Es ist sogar, auf den ersten Blick, nicht leicht, Vorstellungen, die dem Anscheine nach so widersprechend sind, miteinander in Uebereinstimmung zu bringen; denkt man aber aufmerksam darüber nach, so begreift man sehr gut, wie sie miteinander übereinstimmen, und wie das Gefühl des Schreckens stets neben dem der Freude bestanden, ohne daß jemals eins das andere zu vernichten vermochte. „Die Götter sind gütig und alle Güter, deren wir genießen, haben wir von ihnen: wir sind ihnen Lob und Dank schuldig; — aber die Götter sind gerecht und wir sind schuldig: wir müssen sie besänftigen; wir müssen unsere Verbrechen sühnen: und das kräftigste Mittel, hiezu zu gelangen, ist das Opfer. Dies war der Glaube des Alterthums und dies ist noch jetzt, unter verschiedenen Formen, der Glaube der ganzen Welt." Maistre's Werke, übers. von M. Lieber, Bd. 5, S. 333.

heit, wie gegen die Tugend, so auch gegen das reine und wahre Gottesbewußtsein gewaltige Mächte des Vorurtheils, des Aberglaubens, der falschen Wissenschaft, der Politik, und vor Allem der menschlichen Leidenschaften und Laster kämpfen. Wenn nun die wahre Gottesidee, diese tiefste und letzte Grundlage alles Guten, Wahren und Schönen, nichts desto weniger obsiegt und in allen unbefangenen und gesunden Seelen, zumeist in den durch Weisheit und Tugend hervorragenden, unwiderstehlich sich geltend macht und eine unvergängliche Herrschaft behauptet, so kann diese Idee und die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit unmöglich in dem, allezeit die Signatur des Zufalls und der Willkür, der Zersplitterung und der Vereinzelung, des Wechsels und des Widerspruchs, der Inconsequenz und der Verderbniß an sich tragenden Irrthum, sondern nur in der objectiven Wahrheit und in der Natur des menschlichen Geistes ihren Grund haben.

3. Eine dritte von der Hegel'schen Schule aufgebrachte Erklärung des allgemeinen Gottesglaubens besteht darin, denselben für eine nothwendige und darum allgemeine Illusion des Menschengeistes in den niederen Perioden seiner Entwickelung zu erklären. In dieser Entwickelungsstufe soll nämlich der Mensch sein eigen Wesen objectiviren, außer sich setzen und in Folge davon wähnen, daß die Gottheit ein außer und über der Welt seiendes Wesen habe, während doch in der Wirklichkeit der wahre Gott nur der Mensch, die Menschheit sei[1]). Allein diese Behauptung einer bereits abgelebten Pantheistenschule steht, um was es sich hier zunächst handelt, mit dem Gesammturtheil und dem Gesammtbewußtsein des Menschengeschlechtes in Widerspruch; sie ist, wie der Pantheismus selbst, eine mit der gesunden Vernunft unverträgliche sophistische Lehre und verdient am Ende keine andere Antwort, als die Frage: „Wenn der Gottesglaube der Menschheit durch

1) Am Nacktesten hat diese Doctrin seiner Zeit Ludwig Feuerbach in seiner Schrift: „Das Wesen des Christenthums" entwickelt. Vgl. hierüber Staudenmaier, Grundfragen der Gegenwart (Zum relig. Frieden 3. Thl.) S. 41 ff. In der Sache, nur nicht in der Aufrichtigkeit, stimmt sein Meister Hegel vollkommen mit ihm überein. Uebrigens ist nach der fortgeschrittenen, nämlich der materialistischen Wissenschaft, nicht nur Gott eine Illusion, sondern auch der Mensch, denn in Wahrheit ist er Thier; und auch das Thier ist eine Illusion, denn es ist ein Mechanismus von Stoffmolecülen. Aber auch wenn ich „Materie" sage, verfalle ich nach der vollkommensten positivistischen Philosophie einer mystischen Illusion: denn die wahre Wissenschaft kennt nicht Wesen und Ursache, sondern nur Erscheinungen — und damit wäre eigentlich diese ganze Wissenschaft ad absurdum geführt und die alte Wahrheit an ihr gerächt.

alle Jahrhunderte ihrer Geschichte auf einer Illusion beruhte; ist es dann nicht möglich, ja unendlich wahrscheinlich, daß auch euere angebliche Wissenschaft nichts anderes ist, als eine Illusion?"

In der That sind alle Gründe, welche die Atheisten zur Erklärung der allgemeinen und constanten Thatsache des Gottesglaubens vorbringen, durch ihre Absurdität nur geeignet, diese Thatsache und das auf ihr ruhende Argument zu bestätigen und seine Unanfechtbarkeit außer Zweifel zu setzen.

§. 146.

Die Beweise aus den Werken Gottes im Allgemeinen.

Aus dem Dasein und der Contingenz der Dinge folgt mit Nothwendigkeit das Dasein Gottes als ihrer absoluten Ursache. Die Vernunft kann daher an und für sich das Dasein Gottes aus den Geschöpfen mit vollkommener Gewißheit beweisen.

Daß dieser Satz eine auf Schrift, Ueberlieferung und kirchlichen Lehrausprüchen gegründete **katholische Wahrheit** ist, wurde bereits nachgewiesen[1]). Alle Zeugnisse, welche für die Beweisbarkeit des Daseins Gottes überhaupt sprechen, sprechen vor Allem für **die aposteriorischen Beweise aus den Geschöpfen**, welche von der heiligen Schrift selbst angedeutet, von den Vätern und Theologen vorzugsweise angewendet, von der Kirche gebilligt und gegen Angriffe in Schutz genommen werden.

Hier erübrigt uns also nur, den Inhalt und die Tragweite unserer Proposition näher zu bestimmen, die nothwendigen Folgerungen daraus zu ziehen, sie gegen die erhobenen Einwände zu vertheidigen und dadurch klarer zu beleuchten und fester zu begründen.

I. Wenn es in unserer These heißt, daß das Dasein **Gottes** aus den Geschöpfen bewiesen werden könne, verstehen wir unter **Gott**, wie dieses das Vaticanum ausdrücklich erklärt, den **Einen und wahren Gott, den Schöpfer und Herrn aller Dinge**[2]), also denselben Gott, den das Christenthum lehrt und glaubt[3]). Gänzlich zu verwerfen ist daher die Behauptung, daß die Gottesbeweise zwar die Existenz eines absoluten Grundes der Welt darthäten,

1) Bd. 1, §. 20—23. Oben §. 134—137 §. 143.
2) *Vat.* Const. de fide II, can. 1.
3) Vgl. oben §. 130 und 131 und Bd. 1, S. 37, Note 1.

nicht aber bewiesen, daß derselbe nicht das Wesen der Welt selbst[1]), sondern von ihr substantial verschieden und der unendlich vollkommene Geist sei, wie ihn der Theismus annimmt und das Christenthum voraussetzt und lehrt.

Im Gegentheil wird durch die aposterioriſchen Beweiſe aus den Werken Gottes der wesenhafte Unterſchied Gottes von der Welt auf's Klarſte feſtgeſtellt. Dieſe Beweiſe zeigen gerade, daß die Welt den Grund ihres Daſeins und Weſens nicht in ſich ſelbſt trägt und daß eben deßhalb ihre Exiſtenz das Daſein eines von ihr verſchiedenen Weſens beweiſt, das die Urſache ihres Daſeins und Weſens iſt und das den Grund ſeines Daſeins in ſich ſelber trägt.

Allerdings ergeben ſich nicht aus einem jeden der aposterioriſchen Gottesbeweiſe für ſich allein bereits unmittelbar und vollkommen entfaltet alle Eigenſchaften des wahren Gottes, ſo weit dieſelben der bloßen Vernunft erkennbar ſind. Deßhalb aber kann man nicht ſagen, daß die Gottesbeweiſe nicht den wahren Gott demonſtrirten. Dieſe Behauptung iſt aus einem doppelten Grunde falſch:

1. Ein jeder der Gottesbeweiſe demonſtrirt Gott als das von der Welt verſchiedene abſolute Weſen und den Urheber aller Dinge. Aus dieſem abſoluten Sein und dieſer abſoluten Urſächlichkeit Gottes können aber alle Eigenſchaften Gottes, insbeſondere ſeine Unendlichkeit und Geiſtigkeit, mit vernünftiger Nothwendigkeit abgeleitet und bewieſen werden, wie dieſes in der Lehre vom göttlichen Weſen näher gezeigt wird.

2. Aber auch die verſchiedenen Gottesbeweiſe ſelbſt expliciren, ein jeder von einer anderen Seite, die unendliche Vollkommenheit Gottes, ſo daß alſo bereits durch die herkömmlichen Gottesbeweiſe, wenn man ſie zuſammennimmt, alle Eigenſchaften des wahren Gottes ſehr vollkommen entfaltet und nachgewieſen werden.

Aus dem ſoeben Geſagten ergibt ſich zugleich, wie die verſchiedenen Gottesbeweiſe ſich zu einander verhalten.

Auf der einen Seite iſt feſtzuhalten, daß ein jeder der verſchiedenen Gottesbeweiſe den wahren Gott beweiſt. Inſofern iſt ein jeder dieſer Beweiſe für ſich vollſtändig genügend und bedarf nicht einer Ergänzung durch andere Beweiſe, um die Exiſtenz des wahren Gottes darzuthun.

1) Daß die Identität des abſoluten Weſens mit der Welt eine metaphyſiſche Unmöglichkeit, eine vernunftwidrige Vorſtellung der Phantaſie, nicht ein logiſcher Gedanke iſt, ſei nur beiläufig hier bemerkt. Näheres darüber unten, namentlich in der Widerlegung des Pantheismus.

Auf der anderen Seite entwickeln und beleuchten die verschiedenen Beweise verschiedene göttliche Eigenschaften, z. B. der eine sein absolutes Sein und seine absolute Macht als der bewirkenden Ursache aller Dinge, der andere seine absolute Vollkommenheit als deren Urbild, der andere seine unendliche Weisheit als deren Ordner und Regierer. Insofern also kann und muß man sagen, daß die verschiedenen Gottesbeweise einander ergänzen, nämlich bezüglich der vollkommeneren Erkenntniß des göttlichen Wesens, nicht aber in dem Sinne, als ob das Dasein des wahren Gottes nicht durch einen jeden dieser Beweise für sich allein, sondern nur durch sie alle zusammengenommen zu einer vollständigen vernünftigen Gewißheit gebracht werden könnte.

II. Die aposteriorischen Gottesbeweise sind also, wie auch in unserer These ausgesprochen ist, stringente Beweise, welche eine volle vernünftige Gewißheit begründen. Sie begründen nicht, wie Einige meinten, eine bloße Wahrscheinlichkeit[1]). Sie lassen daher keinen vernünftigen Zweifel zu, sondern schließen einen solchen aus.

---

1) Suarez urtheilt über die von ihm referirte Meinung einiger seiner Zeitgenossen: „daß durch die Gottesbeweise die Existenz Gottes nur im höchsten Grade wahrscheinlich gemacht werde — posse veritatem hanc ex creaturis multum suaderi et cum magna probabilitate, etiamsi assensum evidentem non efficiat — und daß dadurch schon der Unglaube unentschuldbar und daher den Aussprüchen der Offenbarung über die Unentschuldbarkeit der Gottesleugnung und der Abgötterei genügt werde", diese Meinung sei improbabel, näher hin eine sententia *temeraria et errori proxima*. Nach den neueren Entscheidungen, namentlich nach der Erklärung des Vaticanum, daß die Existenz des wahren Gottes von der natürlichen Vernunft mit Gewißheit erkannt werden könne, ist offenbar jene Meinung schlechthin verwerflich: denn Gewißheit ist keine bloße Wahrscheinlichkeit. Daß aber das Vaticanum Gewißheit blos im Sinne einer auf dem freien Willensentschluß beruhenden s. g. moralischen Gewißheit nehme, kann durchaus nicht angenommen werden. Noch weniger kann nach dem Sinn und Geist des Vaticanums an eine vernünftige Gewißheit gedacht werden, die nicht durch Beweise vermittelt ist. Eine solche wäre nur als unmittelbare Gewißheit auf Grund ontologischer Intuition oder der modernen Theorie von der angeborenen Gottesidee möglich. Treffend ist in dieser Beziehung das Wort des Suarez: Si ratione naturali scimus Deum esse, etiam scimus, nos hoc scire et demonstrare. L. c. *De exist. Dei* c. 1. Wenigstens gilt dieses an sich und von der wissenschaftlichen Erkenntniß. Verwerflich ist daher auch die Meinung gewisser modernen Philosophen, welche das Dasein Gottes nur die wahrscheinlichste unter den Hypothesen zur Welterklärung nennen und auf Induction zurückführen.

Fragt man weiter, welchen Charakter diese Beweise haben, so sind es nicht bloße Inductionsbeweise[1]), sondern es sind Demonstrationen a posteriori im eigentlichen Sinne. Denn sie erweisen ihren Beweissatz aus evidenten Prämissen durch logisch nothwendige Schlußfolgerung. Denn die Existenz der Dinge ist uns durch die Erfahrung, ihre Contingenz durch Vernunfteinsicht gewiß; daraus folgt aber vermöge des evidenten Causalitätsgesetzes mit logischer Nothwendigkeit die Existenz Gottes als der absoluten Ursache aller Dinge. Hiermit ist zugleich mit derselben Evidenz der substantiale Unterschied Gottes und der Welt bewiesen, wie wir dieses bei den einzelnen Gottesbeweisen näher sehen werden.

Diese directen und apodictischen Gottesbeweise werden dann noch indirect oder apagogisch (argumentum ad absurdum) bestätigt durch den Nachweis der Widervernünftigkeit und Unwahrheit des Atheismus in seinen beiden Gestalten des Pantheismus und Materialismus.

Hieraus ist auch klar, welcher Art die aus den Gottesbeweisen für die natürliche Vernunft resultirende Gewißheit ist. Es ist, abgesehen von dem hier nicht weiter in Betracht kommenden Argument aus dem Consens der Völker, insofern dasselbe nur als moralisches Argument geltend gemacht wird und also eine moralische Gewißheit begründet, eine metaphysische Gewißheit[2]).

---

1) Wir nehmen hier Inductionsbeweis im engeren und herkömmlichen Sinne. In einem weiteren Sinne bezeichnen Manche alle aposteriorischen Beweise überhaupt als Inductionsbeweise, im Gegensatze zum aprioriſchen oder Deductions-Beweise. Nach dem gewöhnlichen und besseren Sprachgebrauche aber, dem wir uns anschließen, versteht man unter Inductionsbeweis nur eine gewisse Art des Beweises, nämlich den Schluß aus zahlreich und constant beobachteten Erscheinungen auf deren in der Natur der betreffenden Dinge begründete Gesetzmäßigkeit. Daß auch der Inductionsbeweis unter den nothwendigen Bedingungen wahre Gewißheit begründet und auf principia per se nota zurückgeht, zeigt die Logik. Vgl. z. B. Stöckl, Lehrb. der Philos. I, §. 66. Noch sei daran erinnert, daß die natürliche einfach menschliche Gewißheit der gesunden Vernunft sich an sich von der wissenschaftlichen Gewißheit durch nichts, als durch den verschiedenen Grad der Einsicht unterscheidet. Insofern kann die wissenschaftliche Demonstration dazu dienen, die subjective Intensivität der Gewißheit zu verstärken.

2) Da bei der metaphysischen Gewißheit das Gegentheil nicht nur, wie bei der physischen Gewißheit, physisch und, wie bei der moralischen, moralisch, sondern metaphysisch und absolut unmöglich ist, so ist sie vermöge ihres objectiven Grundes die höchste und vollkommenste und auch subjectiv, für Den, der sie genügend einsieht, die intensiv stärkste Gewißheit. Was jedoch letzteres betrifft, so pflegt auf den sinnlichen Menschen oft die physische Gewiß-

III. Man hat gegen die Beweisbarkeit Gottes überhaupt, insbesondere gegen dessen Beweisbarkeit aus den Creaturen, verschiedene Einwände vorgebracht, deren Lösung theils zur Bestätigung unserer Wahrheit, theils zur Beseitigung von Mißverständnissen dient.

1. Man sagte, wenn Gottes Dasein stringent bewiesen werden könne, so sei aufrichtige Leugnung und Bezweiflung des Daseins Gottes unmöglich; nun habe es aber Männer gegeben, deren Redlichkeit sowohl als Scharfsinn nicht zu bezweifeln sei, welche das Dasein Gottes geleugnet oder bezweifelt hätten.

Darauf ist zu antworten, daß die Thatsache der Leugnung und des Zweifels wohl ein Grund ist gegen die unmittelbare Evidenz, nicht aber gegen die Beweisbarkeit Gottes. Gerade weil das Dasein Gottes eines Beweises bedarf und dieser Beweis im Gebiete übersinnlicher Wahrheiten sich bewegt, ist Zweifel und selbst Leugnung für Den möglich, der die Prämissen des Beweises und die Concludenz der Schlußfolgerung nicht genügend einsieht[1]).

Dies ist aber nicht etwa vorzugsweise bei Ungelehrten der Fall, deren gesundem Verstande vielmehr wenigstens die populären Gottesbeweise, wie die Erfahrung zeigt, klar einleuchten; sondern vorzugsweise bei solchen Gebildeten und Gelehrten, deren Denken durch falsche Grundanschauungen und sophistische Argumentationen verkehrt ist, wie wir dieses oben bei Besprechung des Atheismus gesehen haben. Daß eine falsche Philosophie selbst bis zur Umkehr der ersten und evidentesten Grundprincipien aller Wahrheit sich verirren kann, hat nicht nur die Sophistik der alten Griechen, sondern auch moderner Philosophen, z. B. Hegel's, gezeigt[2]). Daraus folgt aber nicht, daß

---

heit und, wegen mangelnder Einsicht in die metaphysischen Gründe, selbst eine moralische Gewißheit einen stärkeren Eindruck zu machen und so subjectiv intensiver zu sein. Letzteres gilt auch von der mathematischen Gewißheit, welche an und für sich eine Art der metaphysischen Gewißheit ist, aber in Weise sinnlicher Evidenz auf uns wirkt, weil sie die sinnliche Quantität, das sensibile commune (vgl. oben S. 156, Note 1) zum Gegenstande hat. Hieraus ist klar, daß die mathematische Gewißheit nicht an sich und objectiv, sondern nur dem subjectiven Eindruck nach die rein metaphysische Gewißheit übertrifft. Hiernach beantwortet sich auch von selbst die Frage, ob und inwiefern die natürliche Gewißheit vom Dasein Gottes der mathematischen Gewißheit gleichstehe. Wenn es Leute gibt, die nur die mathematische, und Andere, die nur die auf Experiment und Induction beruhende naturwissenschaftliche Gewißheit anerkennen wollen, so beruht das auf einem bedauerungswürdigen Defecte der Vernunft.

1) Vgl. Bd. 1, S. 7 und S. 141, nr. 7.

2) Mit voller Wahrheit sagt hierüber Petavius von den an sich klarsten Gottesbeweisen: Ex quibus nulla tam perspicuae veritatis oritur conclusio, quam non humani ingenii solertia plausibili aliqua ratione pervertere, ac

das Dasein Gottes nicht für die menschliche Vernunft *an sich*[1]) beweisbar sei, sondern daß auch eine scharfsinnige Vernunft sich zur äußersten Sophistik und zur Verkennung der gewissesten Wahrheiten verirren kann.

Was aber „die Redlichkeit" der Leugnung oder des Zweifels betrifft, so ist zu unterscheiden. Nimmt man Redlichkeit gleichbedeutend mit *Aufrichtigkeit*, so gibt es ganz gewiß Solche, welche das Dasein Gottes wirklich bezweifeln oder leugnen und dieses nicht blos vorgeben, während sie im Herzen vom Dasein Gottes gewiß sind[2]).

Nimmt man aber Redlichkeit im Sinne von *Schuldlosigkeit*, so sind zwar *unfreiwillige Zweifel*, *nicht* aber *freiwillige Bezweiflung* und noch weniger *entschiedene Leugnung* des Daseins Gottes *ohne Verschuldung* möglich. Gründe und Grade dieser Verschuldung können sehr verschiedene sein, was hier nicht näher untersucht zu werden braucht.

2. Man hat ferner eingewendet, wenn das Dasein Gottes stringent bewiesen werden könne, dann wäre der *Glaube* an Gott *ohne Verdienst*, was doch nicht der Fall sei. Hierauf ist zu antworten: Versteht man unter Glaube den *übernatürlichen* Glauben, so ist derselbe auch für Den, der aus Beweisen das Dasein Gottes vollkommen einsieht, wie wir in der Lehre vom Glauben sahen, immer ein freiwilliger und insofern ein verdienstlicher Act. Aber auch das *natürliche* Fürwahrhalten des Daseins Gottes ist *in gewisser Beziehung frei* und *sittlich verdienstlich*; nicht in dem Sinne, als ob für Den, der die Beweise genügend einsieht, das Fürwahrhalten des Bewiesenen nicht vernünftig nothwendig wäre; wohl aber insofern, als die vernünftige Ueberzeugung von Gottes Dasein *nicht ohne freien und guten Willen* zu Stande kommt und fortbesteht, da die Bethätigung unserer Erkenntnißkräfte vom freien Willen abhängt[3]). Das gilt

---

dedoceri possit. Itaque non defuerunt philosophi, qui trita sensibus, ac pervagata naturae principia vel simpliciter negarent, vel disputando labefactarent . . . Alii motum in rebus esse nullum, quietem funditus alii sustulerunt. Alii haud paullo etiam intolerabiliora, et a communi remotiora sensu prae se tulerunt: iique non vulgares in philosophiae studio, sed ejus disciplinae omnium opinione principes. *Theol. dogm.* De Deo, lib. 1, c. 2, IV.

1) Hiemit ist erklärt, was wir durch dieses Wort in unserer These andeuten wollten.

2) Vgl. oben §. 132.

3) Vgl. auch Bd. 1, S. 637.

besonders in unserer Materie, wo äußere und innere Versuchungen durch sophistische Einwände, durch zeitweise Verdunkelungen der Einsicht, durch Schwierigkeiten der Erkenntniß und durch Leidenschaften des Herzens überwunden werden müssen, um in der vernünftigen Ueberzeugung von Gottes Dasein festzustehen.

3. Der Einwand, die erste Wahrheit könne nicht bewiesen werden, Gott sei aber die erste Wahrheit, beruht auf der von uns schon oft widerlegten Verwechselung der Ordnung des Seins mit der Ordnung des Erkennens. An sich ist Gott die erste und evidenteste Wahrheit, nicht aber für uns. Uns sind die Creaturen bekannter, als Gott, und nur aus ihnen können wir Gott erkennen und Gewißheit von ihm erlangen[1]).

4. Ein bekannter Einwand lautet: Da in Gott Wesen und Existenz identisch ist, so könne man die Existenz Gottes nur erkennen, wenn man sein Wesen erkenne; nun sei uns aber das Wesen Gottes unbekannt, also auch seine Existenz unbeweisbar[2]). Hierauf ist zu antworten, daß in dem Satze: „Gott ist oder existirt", das Wort Sein oder Existiren im abstracten Sinne genommen ist, indem es die Existenz im Allgemeinen, abgesehen von der besonderen Art der Existenz, bezeichnet. Obwohl wir daher die göttliche Existenz so, wie sie in sich selbst ist, nicht zu erkennen vermögen, so können wir doch *in abstracto* die Wahrheit, daß er ist, aus seinen Werken erkennen. Dazu ist nicht nothwendig, daß wir vom Wesen Gottes eine adäquate, sondern nur irgend welche richtige Erkenntniß haben, welche wir genügend aus den Werken Gottes gewinnen[3]).

5. Nimmer könne man, hat man eingewendet, das Unendliche aus dem Endlichen beweisen, da zwischen beiden gar keine Proportionalität bestehe. Hierauf ist wiederum zu antworten: Allerdings

---

1) *S. Th.* 1, q. 2, a. 2, c. S. oben S. 189, Note 1.

2) Thomas formulirt diesen Einwand also: Medium demonstrationis est quod quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solum quid non est . . . Ergo non possumus demonstrare Deum esse. *S. Th.* 1, q. 2, a. 2, obj. 2.

3) Thomas beantwortet seine vorstehende objectio mit den Worten: Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco demonstrationis causae ad probandum causam esse; et hoc maxime contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid sit, quia quaestio *quid est*, sequitur quaestionem *an est*. Nomina autem Deo imponuntur ab effectibus . . . unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus. *L. c.* ad 2.

können wir das Wesen des Unendlichen nicht adäquat aus dem Endlichen erkennen, wohl aber dessen Existenz.

6. In einer anderen Modification kehrt derselbe Einwand wieder, wenn man sagt: Gottes Existenz ist nothwendig, die Existenz der Creaturen aber contingent; aus einer contingenten Existenz lasse sich aber keine nothwendige Existenz beweisen. Das Sophistische dieses Einwandes liegt auf der Hand. Der Einwand wäre begründet, wenn die Existenz der contingenten Dinge nicht in einem nothwendigen Verhältnisse zur Existenz des absoluten Wesens stünde. Das ist aber der Fall. Da Contingentes nur unter Voraussetzung des Nothwendigen möglich, so ist evident, daß wenn Contingentes existirt, die Existenz des Absoluten nothwendig ist.

7. Man hat eingewendet, der Beweis Gottes aus den Creaturen schließe einen fehlerhaften Cirkel ein. Indem man von Creaturen rede, supponire man sie als erschaffen und setze damit selbstverständlich den Schöpfer voraus. Allein dem ist nicht so. Wir setzen die Dinge nicht von vornherein als Creaturen voraus, sondern wir schließen aus ihren uns evidenten Eigenschaften der Contingenz, daß sie erschaffen sein, d. h. eine Ursache außer sich haben müssen und daß mithin diese Ursache existirt.

Mit der Widerlegung dieser sophistischen Einwände gegen die Beweisbarkeit Gottes im Allgemeinen, haben wir bereits die Anwendung dieser Einwände auf die einzelnen Beweise erledigt, brauchen also später nicht mehr darauf zurückzukommen.

IV. Da einestheils die Creaturen und ihre Eigenschaften und anderntheils die Beziehungen derselben zur absoluten göttlichen Ursächlichkeit verschiedene und mannigfaltige sind, so sind auch verschiedene und mannigfaltige Gottesbeweise, wie bereits angedeutet, möglich.

Aus den allen Dingen ohne Unterschied eigenen contingenten Seinsbestimmungen ergeben sich eine Reihe metaphysischer Beweise, welche Gott als deren nothwendige bewirkende, urbildliche und finale Ursache erweisen.

Diese Beweise können dann auf besondere göttliche Werke resp. Klassen derselben angewendet werden.

Insbesondere kann man Gottes Dasein sowohl aus den Werken der natürlichen, als aus denen der übernatürlichen Ordnung beweisen.

Was die Werke der natürlichen Ordnung, die wir zunächst in's Auge fassen, betrifft, so ergeben sich besondere Beweise

aus der Ordnung der vernunftlosen Natur; sodann aus der vernünftigen Natur des Menschen und der sie beherrschenden geistigen, insbesondere der ethischen Ordnung; endlich aus der in der Geschichte der Menschheit sich offenbarenden providentiellen Ordnung. An letzteres Argument schließt sich naturgemäß das Argument aus den übernatürlichen Werken der Providenz an, wie wir am Schlusse dieses Kapitels betrachten werden.

Ueber die Namen, die man einzelnen dieser Argumente oder besonderen Gestaltungen derselben gegeben hat, z. B. kosmologisches, physiko-theologisches, moralisches Argument, werden wir bei Gelegenheit der einzelnen Beweise das Nöthige bemerken. Nur daran wollen wir hier erinnern, daß diese Namen weder alt, noch auch immer gut gewählt, noch erschöpfend sind. Sie haben daher mehr nur eine historische Bedeutung.

Wie aus unserer Darstellung der Schrift- und Traditionslehre von der Gotteserkenntniß im Allgemeinen sich ergibt, haben die älteren Väter, nach dem Beispiele der heiligen Schrift selbst, vorzugsweise den Beweis aus der Ordnung der sichtbaren Welt cultivirt, der immer der populärste unter den Gottesbeweisen bleiben wird. Athanasius und spätere Väter haben den Beweis aus dem Menschenwesen und insbesondere aus der menschlichen Seele, Augustin hat mit Vorliebe den Beweis aus der idealen Ordnung der ewigen Wahrheiten entwickelt. Die Scholastiker[1]) haben vorzugsweise die metaphysischen Argumente behandelt. Erst die spätere Zeit hat das Argument aus der ethischen Ordnung, zum Theil in sehr ungenügender Weise, in den Vordergrund gestellt. Der Beweis aus der in der Geschichte im Großen, wie im Einzelnen sich offenbarenden Ordnung der Providenz und der in ihr sich kundgebenden Weisheit und Gerechtigkeit wurde von den Alten vielfältig entwickelt, aber nicht sowohl zum Nachweise des Daseins Gottes, als vielmehr zum Beweise seiner Vorsehung. Er gehört aber, und zwar vor Allem, auch hierher.

Die Aufeinanderfolge der Argumente, die wir bereits oben an-

---

1) Die fünf Argumente, *ex motu, ex ratione causae efficientis, ex possibili et necessario, ex gradibus rerum, ex gubernatione rerum*, welche der heil. Thomas in der theologischen Summe (1, q. 2, a. 3) führt, sind durch Jahrhunderte in den katholischen Schulen vorherrschend geblieben. Man kann einigermaßen die drei ersten Argumente auf die causa *efficiens*, das vierte auf die *causa exemplaris*, das fünfte auf die *causa finalis* zurückführen.

gedeutet, dürfte am meisten der natürlichen Ordnung und dem Zwecke des wissenschaftlichen und des populären Verständnisses entsprechen.

§. 147.

Von den Principien der aposterioriſchen Gottesbeweiſe, insbeſondere von dem Cauſalitätsprincip.

I. Alle aposteriorischen Beweise beruhen auf folgendem Fundamente, welches für die einfache gesunde Vernunft von einleuchtender Wahrheit und von aller wahren Philosophie und Wissenschaft anerkannt, dessen Nichtanerkennung nur durch Leugnung der ersten und evidenten Principien aller Erkenntniß und durch sophistische Künste möglich ist.

Erfahrung und richtiges Denken stellen nämlich fest, daß alle Dinge des Universums contingent und endlich sind, daß das Universum selbst aber nichts Anderes ist, als der Inbegriff dieser nach einer gewissen Ordnung verbundenen endlichen und contingenten Dinge, und deßhalb selbst endlich und contingent. In dem Wesen des Endlichen und Contingenten aber liegt es, den Grund seines Seins und Soseins nicht in sich selbst zu haben. Daher setzt es ein aus und durch sich selbst seiendes oder absolutes Wesen als seine (bewirkende, urbildliche und finale) Ursache voraus. Das Dasein der contingenten Dinge beweist daher das Dasein des von der Welt verschiedenen absoluten Wesens, da ohne dessen Existenz die contingenten und endlichen Dinge weder wirklich, noch möglich sein könnten.

Es beruhen also die aposteriorischen Gottesbeweise einestheils auf der Wahrheit, daß wir das Wesen der Dinge, uns selbst eingeschlossen, richtig und mit vernünftiger Gewißheit als veränderlich, mit Seinsunterschieden behaftet, zeitlich, geworden, unvollkommen, nicht nothwendig, kurz als endlich und contingent zu erkennen vermögen, was aus der oben entwickelten richtigen und natürlichen Erkenntnißlehre von selbst sich ergibt. Danach ist zugleich vermöge des ersten Vernunftprincips des Widerspruches evident, daß sie nicht unveränderlich, ewig, ungeworden, unendlich und nothwendig sind und in keiner Weise als solche gedacht oder aufgefaßt werden können[1]). Hieraus ergibt sich sofort die Absurdität

1) Es bedarf kaum der Wiederholung, daß aus der Wahrheit, daß die möglichen Wesenheiten der Dinge unveränderlich, ewig, nothwendig sind und daß überhaupt jede Wahrheit ewig und nothwendig ist, nicht gefolgert werden kann,

des Pantheismus, der uns zumuthet, das Endliche zugleich als das Unendliche, das Contingente als das Nothwendige, das Zeitliche als das Ewige anzusehen und in diesem Sinne Alles, wie Spinoza, der Vater des modernen Pantheismus will, sub specie aeternitatis zu betrachten.

Anderntheils beruhen sie auf der Wahrheit, daß alles Werdende eine ungewordene Ursache seines Werdens, alles Zeitliche eine ewige, alles Contingente eine nothwendige Ursache seines Daseins u. s. w. voraussetzt und beweist, was gleichfalls von evidenter Wahrheit ist, so gewiß das Princip des zureichenden Grundes und insbesondere das Causalitätsprincip von evidenter Wahrheit ist.

Da nun die Angriffe, welche je zu Zeiten, besonders in den letzten Jahrhunderten, gegen die aposteriorischen Gottesbeweise versucht worden sind, auf einer Bestreitung des Causalitätsprincips beruhen, so wollen wir dasselbe etwas näher betrachten.

Nach dem früher Gesagten ist vor Allem unzweifelhaft, daß Offenbarung und Kirche selbst die Wahrheit und vernünftige Gewißheit dieses Princips voraussetzen und förmlich anerkennen. Das thun Schrift und Väter überall, wo sie die Erkenn- und Beweisbarkeit Gottes aus seinen Werken aussprechen, indem dieses die Anerkennung des Causalitätsprincips einschließt. Daher hat auch die Kirche dasselbe schon frühzeitig gegen eine falsche Skepsis in Schutz genommen [1]). Gott ist die bewirkende Ursache, das Urbild und Endziel aller Geschöpfe. Sein Grundverhältniß zur Welt ist also die Causalität. Dieses Grundverhältniß und Gott als die absolute Ursache aller Dinge zu erkennen, ist die erste und wesentlichste Bestimmung der erschaffenen Vernunft. In ihrer Befähigung hierzu besteht wesentlich und vor Allem ihre Vernünftigkeit. Es ist aber auch jede Vernunft durch den unwiderstehlichen Trieb ihrer Natur genöthigt, nach der Erkenntniß des Grundes und der Ursache zu streben. Daher stellt schon in dem Kinde die erwachende Vernunft sofort und überall die Frage: Warum? Gerade dadurch ist die Vernunft an Gott gebunden und zu ihm hingezogen, daß sie in allen Dingen nach dem Grunde und der Ursache fragen muß und nicht Ruhe finden kann, bis sie den letzten Grund und die erste Ursache aller Dinge in Gott gefunden hat. Es gilt also für das Causalitätsprincip ganz besonders

daß die Dinge nicht endlich und contingent seien; vielmehr ist es gerade eine ewige Wahrheit, daß alle Dinge ihrem Wesen nach endlich und möglich und deßhalb ihrer Existenz nach contingent sind.

1) *Art. Nic. de Ultricur.* damn. a S. Sede & a. 1348 revoc. cor. facult. Paris. art. 2, 17 & 30 abgedr. Bd. 1, S. 184, Note 3.

auch das Axiom, daß uns das Causalitätsprincip so gewiß nicht täuscht und daß wir die Gründe und Ursachen der Dinge, insbesondere ihre höchste Ursache, ohne deren Erkenntniß die Erreichung unserer Bestimmung unmöglich bleibt, so gewiß zu erkennen vermögen, als unsere vernünftige Natur selbst keine Lüge ist.

Nichts kann daher mit der vernünftigen Natur des Menschen mehr in Widerspruch stehen, als die Leugnung des Causalitätsprincips und seiner vernünftigen Gewißheit. Nichts kann auch mit aller Wissenschaft unverträglicher sein, als diese Leugnung: denn eben die Gründe und Ursachen der Dinge und schließlich ihren absoluten Grund, ihre erste Ursache zu erkennen, ist das Ziel aller Wissenschaft, ihr Hauptmittel aber ist der Schluß von den Wirkungen auf die Ursachen und umgekehrt. Alle das Causalitätsprincip durch Leugnung und Zweifel zerstörenden Theorien beruhen auf Sophistik und sich selbst widerlegendet Skepsis.

Doch gehen wir näher auf die Sache ein[1]).

II. Ursache *(causa)* nennt man Etwas, was bewirkt, daß etwas Anderes vom Nichtsein zum Sein, oder mit anderen Worten von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht[2]). Das, was so durch den Einfluß der Ursache vom Nichtsein zum Sein gelangt, nennt man die Wirkung (effectus).

---

1) Ueber die Lehre v. Causalität vgl. u. A. *Goudin*, Philos. juxta D. Thom. Phys. Disp. II. *Tongiorgi*, Instit. phil. Vol. 2. Ontolog. l. 2, c. 5. *Gonsalez*, Philos. element. Vol. 2. Ontolog. cap. 3. *Rosset*, Prima principia scientiar. tom. 1. Ontol. c. 3. Stöckl, Lehrb. der Phil. Bd. 2, §. 110 ff. *Dupont*, Ontologie, 3 part., th. 1—5. Balmes, Fundamente der Philos., übers. v. Lorinser, Bd. 4, Buch 10.

2) *Causa* ist somit ein engerer Begriff als *principium*, welches Alles bezeichnet, woraus etwas in irgend einer Weise folgt (a quo aliquid quocunque modo consequitur). Die Verbindung zwischen dem principium und dem principiatum pflegt man vielfach in äußerliche (extrinseca) und innerliche (intrinseca connexio) zu unterscheiden; jene besteht in der bloßen Aufeinanderfolge, wie z. B. die Morgendämmerung principium diei genannt wird. Allein besser gebrauchte man hier in der Philosophie den Ausdruck initium. Wir sind gewöhnt von einem Princip nur da zu sprechen, wo der Zusammenhang zwischen ihm und dem Principiatum ein innerlicher ist. In diesem Sinne redet man von Principien in der logischen und in der ontologischen oder physischen Ordnung. In der logischen Ordnung bezeichnet man als Principien jene Wahrheiten, durch welche man zur Erkenntniß anderer Wahrheiten gelangt, ganz vorzugsweise jene ersten und unmittelbar evidenten Wahrheiten, die den Anfang und Grund aller Erkenntnisse und aller Gewißheit bilden. In der ontologischen oder physischen Ordnung wird alles Princip genannt, was irgend wie realiter auf ein anderes Sein influencirt, sei es daß es selbst einen constitutiven Theil seiner Wesenheit bilde, sei es daß es

Im Begriffe der Urſache liegt alſo ein Doppeltes: 1. Daß das von ihr irgend wie Bewirkte vom Nichtſein zum Sein übergehe; ſei es nun adäquat oder ſeiner ganzen Subſtanz nach, wie bei der Schöpfung der Fall, ſei es inadäquat nur der Form, oder gewiſſen Accidentien und Modalitäten nach. 2. Daß die Urſache und die Wirkung reell verſchieden und letztere von erſterer abhängig iſt. Das, was vermöge der Urſache vom Nichtſein zum Sein übergeht, iſt eben damit von der Urſache abhängig und von ihr reell verſchieden. Damit iſt von ſelbſt gegeben, daß die Urſache der Wirkung, wenn auch nicht nothwendig der Zeit, doch der Natur und Ordnung nach vorhergeht. Denn unmöglich kann die Urſache die Wirkung vom Nichtſein zum Sein überführen, wenn ſie nicht zuvor ein vom Sein der Wirkung verſchiedenes eigenes Sein hat[1]).

Man pflegt vier Hauptarten von Urſachen zu unterſcheiden. Zur Hervorbringung einer Wirkung kann nämlich beitragen: 1. die Materie oder das Subject, woraus etwas wird; 2. die Form, äußere oder innere (Weſens-) Form, wodurch die Natur der Wirkung beſtimmt und im Verein mit der Materie ihr Weſen conſtituirt wird; 3. das Wirkende, das durch ſeinen realen und phyſiſchen Einfluß eben dieſe Wirkung hervorgebracht hat; 4. das Ziel oder das Gut, wodurch die wirkende Urſache zur Hervorbringung dieſer Wirkung beſtimmt wird. Hiernach unterſcheidet man *causa materialis*, *causa formalis*, *causa efficiens* und *causa finalis*.

Die durch die Haupturſache benutzte und bewegte inſtrumen-

irgend wie mitwirke, demſelben Daſein zu verleihen. Inſofern unterſcheidet man Principien der Erkenntniß, des Weſens und der Exiſtenz. Daher definirt Ariſtoteles das Princip als das, wodurch etwas iſt, wird oder erkannt wird — id unde aliquid *est*, *fit*, aut *cognoscitur*. *Met. 1.* Das Wort principium könnte man durch das deutſche Wort Grund wiedergeben; jedoch wird dieſes Wort vorzugsweiſe für die Principien der Erkenntniß und Gewißheit gebraucht. In welchem unrichtigen Sinne der Günther'ianismus zwiſchen dem Denken des Begriffes und des Grundes oder der Idee unterſchied, haben wir früher geſehen.

1) Obwohl daher nicht jede Priorität oder Präcedenz, wie ſie auch bei bloſſer Succeſſion oder bei einem rein äußerlichen Zuſammenhang ſtattfindet, eine Urſache oder auch nur ein Princip im engeren eigentlichen Sinne (S. oben S. 220, Note 2) beweiſt, ſo kommt dagegen weſentlich jeder Urſache die Priorität oder Präcedenz vor der Wirkung zu, wenigſtens der Natur, oft aber auch der Zeit nach, nämlich da, wo Urſache und Wirkung nicht gleichzeitig ſind. Was von der Priorität der Urſache, gilt auch von der Priorität des Princips im Allgemeinen, nur daß uns hier der Glaube auch eine Priorität des bloßen Urſprungs (origo) kennen lehrt. Hierüber in der Trinitätslehre.

tale Ursache gehört zur bewirkenden, die urbildliche Ursache (causa *exemplaris*) aber theils zur causa formalis, theils auch zur causa finalis; insofern die Form, welche innerlich das Wesen der Wirkung constituirt, ein Abbild der Idee ist, welche als Urbild die wirkende Ursache in ihrer Hervorbringung leitet und deren Verwirklichung ihr nächstes Ziel ist.

Mit der causa *materialis* und *formalis*[1]) haben wir uns hier nicht weiter zu beschäftigen; ebensowenig mit der causa *instrumentalis*[2]). Dagegen müssen wir das Wesen der causa *efficiens* oder der Ursache im engsten und eigentlichsten Sinne und im Zusammenhange mit ihr die Natur der *causa finalis* und *exemplaris*, insbesondere aber den Ursprung und die Wahrheit und Gewißheit des Causalitätsprincips und des darauf gebauten Schlusses von der Existenz der Wirkung auf die Existenz der Ursache näher betrachten.

III. Bewirkende Ursache ist ein wirklich Seiendes, das ein anderes nicht wirklich-, sondern nur möglich-Seiendes durch eine reale und physische Thätigkeit wirklich oder existent macht[3]).

Ursache und Wirkung sind daher correlate Begriffe. Etwas heißt Ursache in Beziehung auf ein Anderes, dem es das Dasein mittheilt resp. mitgetheilt hat, und letzteres wird Wirkung genannt, insofern es von jenem sein Dasein empfängt resp. empfangen hat.

Um jedoch den Begriff schärfer zu fassen und alle Mißverständnisse auszuschließen, ist,

1. was die bewirkende Ursache betrifft, vor Allem zu bemerken, daß dieser Ausdruck materialiter oder formaliter verstanden werden kann; ersteres, wenn man sie als ein Seiendes betrachtet, das das Vermögen hat, den Effect hervorzubringen, abgesehen davon, ob es ihn hervorbringt; dieses sofern es den Effect wirkt oder gewirkt hat. Ersteres nennt man auch causa in *actu primo*[4]), dieses causa in *actu secundo*[5]).

1) Hierüber in der Lehre von der Schöpfung und von der Natur des Menschen.

2) Hierüber in der Sacramentenlehre.

3) *Id a quo aliquid fit*, lautet eine sehr kurze scholastische Definition. *Principium unde primus motus*, sagt Aristoteles. Eine genauere Definition lautet: Principium extrinsecum quod actione sua reali et physica novam producit existentiam.

4) Man unterscheidet den actus primus in remotus und proximus, indem man unter jenem die bloße Kraft und Fähigkeit, unter diesem diese Fähigkeit in Verbindung mit allen zur Setzung des fraglichen Actes nöthigen Erfordernissen versteht.

5) Was den actus secundus oder die Thätigkeit (actio) der bewirkenden

2. Das weſentliche Verhältniß der Urſache zur Wirkung beſteht darin, daß letztere durch erſtere hervorgebracht wird, resp. hervorgebracht werden kann. Eine andere als dieſe Verbindung zwiſchen beiden Termini genügt alſo nicht, um den Begriff der Urſache und Wirkung zu conſtituiren. Alſo genügt namentlich nicht das Verhältniß der zeitlichen Aufeinanderfolge. Denn abgeſehen davon, daß Urſache und Wirkung gleichzeitig ſein können, ſchließt, wie wir bereits ſahen, Succeſſion keineswegs nothwendig eine Urſächlichkeit ein. Auch genügt es nicht zu ſagen, daß Urſache und Wirkung nothwendig verbunden ſeien, oder letztere eine nothwendige Folge der erſteren ſei. Denn es gibt noch andere nothwendige Verbindungen.

3. Das Weſentliche an der bewirkenden Urſache iſt alſo, daß ſie irgend welche neue Exiſtenz, und zwar durch eine reale und eigentliche Thätigkeit hervorbringt. Durch Erſteres, daß ſie nämlich irgend einer Subſtanz, oder einem Accidenz oder einer Modalität, die vorher nur möglich waren, Exiſtenz verleiht, unterſcheidet ſie ſich von der causa *materialis* und *formalis*, welche das Weſen eines aus ihnen zuſammengeſetzten Dinges nicht durch Production, ſondern durch innerliche Communication conſtituiren. Durch das Zweite aber, daß nämlich die Production der Wirkung durch eine reale und eigentliche Thätigkeit geſchieht, unterſcheidet ſich die causa *efficiens* von der causa *finalis*, welche nur dadurch zu der Production des Effectes beiträgt, daß ſie die wirkende Urſache in Weiſe des Zieles, d. h. bei vernünftigen Urſachen moraliſch zu ihrer Thätigkeit beſtimmt. Hiermit iſt auch der Unterſchied der causa *exemplaris* von der causa efficiens von ſelbſt gegeben[1]). Hieraus iſt ferner klar, daß und wie ſich die wirkende Urſache unterſcheidet von den bloßen Bedingungen ihres Wirkens — ſeien es nothwendige (conditiones *sine qua non*) oder nicht nothwendige Bedingungen, und mögen ſie in einer Dispoſition[2]) oder Application[3]) der Urſache zum Wirken oder in einer Entfernung

---

Urſache betrifft, ſo kann dieſe Thätigkeit oder Wirkſamkeit eine immanente ſein, welche in dem thätigen Subjecte ſelbſt etwas hervorbringt, z. B. den Gedanken im denkenden Geiſte, oder eine tranſitive, welche das Product außerhalb des Wirkenden hervorbringt.

1) S. unten von der causa finalis und exemplaris.

2) So iſt das Licht Bedingung, nicht Urſache des Schreibens und die Vorbereitung Bedingung, nicht Urſache der Rechtfertigung.

3) So iſt das Legen des Holzes in das Feuer Bedingung, nicht Urſache ſeiner Verbrennung.

von Hindernissen[1]) bestehen — so wie von den bloßen Veranlassungen (causae occasionales)[2]).

IV. Aus dem Begriffe der Ursache und Wirkung ergibt sich mit unmittelbarer Evidenz das Causalitätsprincip, nämlich das Axiom: jede Wirkung hat ihre Ursache oder genauer: Alles was angefangen hat zu existiren oder was vom Nichtsein zum Sein, von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit übergegangen ist, hat eine bewirkende Ursache. Die Existenz einer Wirkung beweist also, daß die Ursache dieser Wirkung existirt oder doch, als die Wirkung gesetzt wurde, existirt hat.

Es erhebt sich nun die Frage, wie wir zur Idee der Ursache gelangen und welche Gewißheit wir von der Wahrheit dieser Idee und des auf ihr beruhenden Causalitätsprincips besitzen.

Nach den früher dargelegten Grundsätzen der richtigen Erkenntnißtheorie ergibt sich von selbst die Beantwortung dieser Frage und damit zugleich die Widerlegung der falschen Antworten, welche der Sensualismus, Idealismus, Ontologismus auf unsere Frage gibt.

Was den Ursprung der Causalitätsidee in uns betrifft, so ist vor Allem, was bereits oben hervorgehoben wurde, geltend zu machen, daß sich diese Idee thatsächlich in allen Menschen findet und von ihnen mit innerer Nothwendigkeit für wahr gehalten wird. Jene, welche wie Locke und Hume, diese Idee für eine Täuschung erklären resp. den Begriff derselben fälschen, setzen sich also mit dem Urtheil des ganzen Menschengeschlechtes und ihrem eigenen Bewußtsein in Widerspruch. Sie widersprechen sich ferner selbst, indem sie fort und fort in ihrem eigenen Systeme das Causalitätsprincip anwenden: denn wenn z. B. sie vermöge ihrer sensualistischen Erkenntnißtheorie den Ursprung der Ideen untersuchen und denselben lediglich in die sinnlichen Eindrücke und deren Zusammenfassung durch die Verstandesreflexion setzen, so wenden sie ja eben das Causalitätsprincip an, nur in falscher Weise, indem sie

---

1) So ist die Befreiung von Fesseln Bedingung, nicht Ursache des Gehens.

2) Die besonders durch Malebranche aufgekommene absurde Lehre des Occasionalismus, wonach alle Geschöpfe (causae secundae) oder wenigstens die Körper nicht wahrhaft Ursachen sind, sondern Gott allein Alles verursacht, die Geschöpfe aber nur s. g. causae occasionales sind, interessirt uns hier nur insofern, als der Occasionalismus, der, wie auch der Ontologismus, sich rühmte, Gott die Ehre zu geben und namentlich sein Dasein über jeden Zweifel zu erheben, in Wahrheit mit der contingenten Ursächlichkeit eine natürliche Voraussetzung der Gottesbeweise zerstört und in Wahrheit die Werke Gottes mehr oder weniger zu einem bloßen Scheine macht. Vgl. die Lehre von der Schöpfung und von dem concursus universalis.

unſere Ideen und Erkenntniſſe aus falſchen Urſachen erklären. Darin allerdings hat *Hume* vollkommen Recht, daß wenn der *Senſualismus* wahr wäre, ſomit, wie *Locke* lehrt, der Urſprung unſerer Ideen einzig in den Sinnenwahrnehmungen läge, vom *Cauſalitätsprincip*, weil überhaupt von einer vernünftigen, *nothwendigen, ewigen* und *unveränderlichen* Wahrheit nicht die Rede ſein könnte. Denn die Sinne ſtellen uns nur die einzelnen äußeren Erſcheinungen dar, nicht aber das *Weſen* und *den im Weſen begründeten Zuſammenhang der Dinge*. Wäre daher der Senſualismus wahr, dann könnten wir allerdings nichts Anderes, als die Aufeinanderfolge zufälliger Erſcheinungen erkennen; und wenn wir annähmen, weil gewiſſe Erſcheinungen regelmäßig aufeinanderfolgen, deßhalb ſei die folgende von der vorhergehenden verurſacht[1]), ſo wäre allerdings das Cauſalitätsprincip eine Täuſchung.

Allein kein Menſch gibt ſich bekanntlich dieſer Täuſchung hin, vielmehr unterſcheidet jeder Vernünftige die bloße Aufeinanderfolge auf's Schärfſte von der Cauſalität; oder wer hält den Tag für eine Wirkung der Nacht; oder das Nichtſein für die Urſache des Seins, weil ſie aufeinander folgen?

Gewiß können wir im einzelnen Falle Etwas für die Urſache einer Wirkung halten, was nicht deren wahre Urſache iſt; oder wir können, wie ſo oft der Fall iſt, die Urſache einer Wirkung gar nicht erkennen; oder wir können nur wiſſen, *daß* Etwas die Urſache eines Anderen iſt, ohne aber das *Weſen* und die *Wirkungsweiſe* der Urſache vollkommen zu erkennen, was mehr oder weniger immer der Fall iſt. Dadurch aber wird die evidente Wahrheit und Gewißheit des Cauſalitätsgeſetzes ſelbſt, daß nämlich *jede Wirkung eine entſprechende Urſache hat*, nicht im Mindeſten berührt. Es iſt daher plumpe Sophiſtik, wenn deßhalb die Wahrheit und Gewißheit des Cauſalitätsprincips geleugnet wird, weil wir die concreten Urſachen der Dinge nicht immer richtig erkennen und das Weſen und die Weiſe der Urſächlichkeit nicht vollkommen begreifen.

Daß das Cauſalitätsprincip, wie alle nothwendigen und allgemeingiltigen Wahrheiten, nicht lediglich in der ſinnlichen Erfahrung im Sinne des Senſualismus, ſondern weſentlich in der Vernunft begründet ſei, hat *Kant* wohl eingeſehen. Sein nicht minder großer und verderblicher Irrthum beſteht aber, wie wir wiſſen, darin, daß er die Vernunftprincipien lediglich als *ſubjective Formen* unſeres

1) Hier nur die beiläufige Bemerkung, daß die Menſchen nur unter der Vorausſetzung der Cauſalitätsidee und des Cauſalitätsprincips zu einem ſolchen Schluß verſucht ſein könnten.

Geistes, nicht aber als objectiv wahre Principien oder als Principien des Seins betrachtet und somit lehrt, daß wir zwar Alles, was geworden ist, als verursacht denken müssen, daß daraus aber keineswegs folge, daß auch objectiv alles Gewordene eine entsprechende bewirkende Ursache haben müsse. Das ist widervernünftiger Skepticismus, der, indem er die Objectivität alles Denkens leugnet und in Abrede stellt, daß die nothwendigen Gesetze des Denkens mit den nothwendigen Gesetzen des Seins übereinstimmen, jede Möglichkeit der Wahrheitserkenntniß aufhebt, damit aber sich selbst ad absurdum führt, da er ja lehrt, es sei objectiv wahr, daß wir keine objective Wahrheit zu erkennen vermögen.

Halten wir aber an der gesunden Erkenntnißlehre fest, wonach die sinnliche Erfahrung zwar unserer Vernunft das Material liefert, die Vernunft aber aus den ihrer Erscheinung nach sinnlich wahrgenommenen Dingen deren Wesen durch Abstraction erkennt, so ergibt sich von selbst sowohl der Ursprung der Causalitätsidee, als der objectiven und absoluten Gewißheit des Causalitätsprincips.

Wir schöpfen hiernach die Idee der Ursache und das Princip der Causalität theils aus der durch die äußeren Sinne und den inneren Sinn vermittelten Erfahrung und insofern *a posteriori*, theils aus Vernunftprincipien und insofern *a priori*[1]).

Mit derselben Evidenz, womit wir das Sein der Dinge erkennen, erkennen wir auch deren ursächliches Wirken und entsprechend deren Entstehen und Werden. Dies erkennen wir, nicht ausschließlich, wie Einige meinten, aber vorzugsweise und am vollkommensten durch unser eigenes Selbstbewußtsein. Nichts ist uns so gewiß und anschaulich, als unsere eigene Selbstthätigkeit, durch welche wir in uns selbst Gedanken und Willensacte produciren und nach unserem Willen durch unsere leiblichen Organe nach Außen verwirklichen, und hinwiederum umgekehrt leiblich und geistig Einwirkungen von Außen empfangen. Allein auch abgesehen hievon genügt es, durch äußere und innere Erfahrung irgend welche reale Veränderungen und damit einen Uebergang vom Nichtsein zum Sein, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu erkennen und den Begriff eines

---

1) Präcis sagt hierüber Gonsalez: Itaque principium causalitatis potest dici empiricum *praesuppositive* et veluti *conditionate*, quatenus exigit praeviam observationem et experientiam, qua perspicimus, res aliquas *incipere esse* sive transferri de non existentia ad existentiam. Ast si spectetur in se ipso, est *rationale* et *a priori*, quia exurgit ex evolutione et analysi *effectus*, cujus idea vel notio continetur in praefata experientia. *Phil. elem.* t. 2. *Ontol.* c. 3, a. 2, §. 1, pag. 92.

gewordenen Seins oder einer Wirkung zu erfassen, um daraus sofort und mit Evidenz das Causalitätsprincip zu folgern. Das Causalitätsprincip setzt also die empirische Erkenntniß voraus, daß es irgend welches Werden oder irgend welches Gewordene, einen Uebergang von bloßer Möglichkeit zur Wirklichkeit gibt; an sich aber ist es eine aprioriſche Vernunftwahrheit, ein analytisches Urtheil von absoluter Gewißheit.

Das leuchtet Jedem, der den Begriff irgend eines gewordenen Seins erfaßt hat, von selbst aus dem Begriffe ein und läßt sich in mannigfaltiger Weise näher zeigen. Was geworden oder entstanden ist, war vorher nicht wirklich; es war nur möglich. Wodurch ist es wirklich geworden? Durch Nichts? Unmöglich! Was nicht ist, kann auch nicht wirken und einem anderen Nichtseienden das Dasein geben. Oder ist das Nichtseiende durch sich selbst geworden? Das ist doppelter Widersinn. Oder will man diesen Widersinn, um ihn annehmbarer zu machen, lieber so ausdrücken, daß das Mögliche aus und durch sich selbst sich verwirkliche[1])? Allein das nur Mögliche hat an sich kein Sein, ist an sich nicht, kann also auch nicht sich selbst ein Sein geben, das es nicht besitzt.

Dasselbe kann man auch durch folgende deductio ad absurdum zeigen. Wenn das Mögliche durch sich selbst wirklich würde, so würde nothwendig alles Mögliche wirklich werden und ein nur Mögliches und nie Wirkliches könnte es nicht geben; während das Gegentheil evident und jenseits einer jeden endlichen[2]) Wirklichkeit eine unermeßliche Möglichkeit liegt[3]).

Doch genug um zu zeigen, daß das Causalitätsprincip nicht minder evident ist als das Princip des hinreichenden Grundes, in welchem es enthalten ist, und das Princip des Widerspruchs, auf das es zurückgeführt werden kann. Der Satz: Wenn etwas existirt, was zuvor nicht existirte, so hat es eine Ursache — ist von derselben Evidenz, wie der Satz: Wenn etwas existirt, so kann es nicht zugleich nicht existiren — also auch umgekehrt: Wenn etwas nicht existirt, kann es nicht zu-

---

1) Wir werden später sehen, daß dieses wirklich der Grundgedanke alles Pantheismus ist, sowie man ihn seiner täuschenden Phrasen entkleidet.

2) Nur von einer solchen ist hier die Rede: denn die absolute unendliche Wirklichkeit ist Gott.

3) Das ist um so gewisser, da die Verwirklichung jeder contingenten Möglichkeit die Verwirklichung einer Reihe mit ihr in der Wirklichkeit unvereinbarer Möglichkeiten ausschließt und sie als bloße Möglichkeiten zurückläßt.

gleich existiren und daher auch nicht zugleich wirken und sich selbst das Dasein geben.

Aus unserer Darstellung ist auch klar, daß der Nachweis des Causalitätsprincips keineswegs, wie man behauptet hat, einen fehlerhaften Cirkel in sich schließt. Denn wir schließen nicht: weil ein Verursachtes ist, so ist eine Ursache; sondern weil, der Erfahrung gemäß, Solches existirt, was vorher nicht existirte, darum ist es verursacht oder hat eine Ursache seiner Existenz.

Das Axiom, daß jeder Effect eine ihm proportionirte Ursache haben muß und daher die Wirkung nicht vollkommener als die Ursache sein kann, ist nicht sowohl eine Erweiterung, als nur eine vollkommenere Erklärung des Causalitätsprincips. Denn wäre in der Wirkung Etwas, was nicht zuvor in der Ursache war und daher auch von dieser nicht auf das Bewirkte übertragen werden konnte, so wäre eben Etwas ohne Ursache entstanden. Daher können wir auch von der Wirkung nicht nur auf die Existenz, sondern auch auf die Vollkommenheit der Ursache schließen, insofern die Ursache dieselbe, oder eine höhere Vollkommenheit, als die Wirkung, besitzen muß. Denn während es unmöglich ist, daß die Ursache ihrer Wirkung eine Vollkommenheit mittheile, welche sie selbst nicht besitzt, ist es keineswegs nothwendig, daß alle Vollkommenheit der Ursache auf die Wirkung übergehe. In dieser Beziehung unterscheidet man insbesondere zwischen der causa *univoca*, welche, wie bei der Fortpflanzung organischer Wesen, eine ihr gleichartige Wirkung hervorbringt, und der causa *aequivoca* oder *analoga*, deren Wirkung specifisch minderer Vollkommenheit ist als die Ursache[1]). Im ersten Falle ist also die Vollkommenheit der Wirkung formaliter, im zweiten eminenter und virtualiter der Ursache eigen.

V. Fassen wir, so weit es hier zu unserem Zwecke dienlich, noch die causa *finalis* und *exemplaris* und ihr Verhältniß zur causa efficiens in's Auge, so ist, wie sofort einleuchtet, dieses Verhältniß ein absolut nothwendiges und wesentliches. Denn eine Ursache kann nicht wirken, ohne zu diesem Wirken bestimmt zu sein. Dasjenige aber, was die Ursache zum Wirken bestimmt, ist das Ziel oder das Gut, das sie durch ihr Wirken

1) Von den übrigen Eintheilungen der causa efficiens — causa *per se* und *per accidens*; *totalis* und *partialis*; *proxima* und *remota*; *libera* und *necessaria*; *universalis* und *particularis*; *prima* und *secunda* — wovon für uns besonders letztere wichtig sind — ist hier nicht nothwendig zu reden.

erſtrebt[1]), mag nun dieſes Gut in etwas Aeußerem oder in der Thätigkeit ſelbſt liegen[2]).

Unmöglich kann aber eine Urſache zur Erreichung ihres Zieles eine beſtimmte Wirkung ſetzen, ohne daß letztere in der Urſache irgend wie präformirt ſei, d. h. ohne daß die Urſache das Urbild oder die Idee der zu ſetzenden Wirkung irgend wie in ſich trägt[3]). Es iſt daher abſurd, wirkende Urſachen anzuerkennen, dagegen die finalen und exemplaren Urſachen zu leugnen[4]). Daß

1) In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem, in quod tendit impetus agentis . . . Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit. *S. c. g.* 3, 2.

2) Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum et sanatio ad sanitatem, quandoque autem non, sicut intelligere et sentire; et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis per actionem tendit ad illud factum; si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens intendat finem, quandoque quidem actionem ipsam, quandoque aliquid per actionem factum. *S. c. g.* l. c.

3) Exemplar, proprie si accipiatur, importat causalitatem respectu exemplatorum, quia exemplar est ad cujus imitationem fit aliud. *Thom. de verit.* q. 8, a. 8, ad 1.

4) Es kommt auf daſſelbe hinaus, ob man, wie Epikur und Democrit und moderne Materialiſten, jede finale und exemplare Urſache leugnet, oder deren Erkenntniß für unmöglich für den Menſchen erklärt. Baco von Verulam hielt die Erforſchung der Finalurſachen in der Natur für unnöthig und ſchädlich; Carteſius lehrte, daß zwar Finalurſachen exiſtiren, aber für uns Menſchen gänzlich unerforſchlich, weil im Rathſchluſſe Gottes verborgen ſeien. Allerdings gibt es Rathſchlüſſe Gottes, die wir nicht ergründen können, wenn er nicht ſelbſt ſie uns offenbart. Allein daraus folgt nicht, daß es, wie Carteſius ſagt, vermeſſen ſei, die Rathſchlüſſe Gottes überhaupt, alſo auch jene Ziele und Gründe der Dinge zu erforſchen, die er in ſeinen Werken uns geoffenbart und zu deren Erkenntniß er uns eben die Vernunft geſchenkt hat. — Ohne Zweifel iſt es in der Naturwiſſenſchaft nicht blos, ſondern überall unberechtigt und ſchädlich, die Dinge durch willkürlich erdachte oder nicht genügend feſtgeſtellte Finalurſachen erklären zu wollen; allein daraus folgt nicht, daß die Erforſchung der wahren Finalurſachen verwerflich ſei oder daß ſolche gar nicht exiſtiren. Das gilt namentlich auch für die Naturwiſſenſchaften, deren Aufgabe ja eben darin beſteht, den cauſalen Zuſammenhang der Naturdinge zu erkennen. Nun iſt es aber durchaus unmöglich, die wirkenden Urſachen von den Zielen oder Zwecken ihres Wirkens zu trennen und das Eine ohne das Andere genügend zu erkennen. Iſt ja in dem Begriffe eines Naturgeſetzes, wie die bewirkende Urſache, ſo auch das Ziel oder der Zweck des Wirkens eingeſchloſſen. Allerdings beſchränkt ſich die Aufgabe der Naturwiſſenſchaften als ſolcher auf den Cauſalzuſammenhang innerhalb der materiellen Natur, während das Erſchließen der erſten Urſache und des letzten Zieles der Dinge Sache der Philoſophie und nicht der Naturwiſſenſchaft iſt. Eben deßhalb aber iſt es unver-

alles Wirken Ziele und Urbilder des Wirkens voraussetzt, ist übrigens nicht blos eine vernünftige Wahrheit, sondern auch, wie wir an seinem Orte sehen werden, Lehre des Glaubens.

Wie wir in unserer eigenen geistigen Thätigkeit das Wesen der wirkenden Ursache am Klarsten erkennen, so auch das der *causa finalis* und *exemplaris*. Alle Thätigkeit der vernünftigen freien Wesen strebt nach einem Ziele, d. h. nach einem Gute, worin sie die Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Natur, ihre Beseligung suchen. Ohne ein Ziel und ein Streben danach gibt es keine Willensthätigkeit. Allein dieses Gesetz ist nicht auf die vernünftigen Creaturen beschränkt, sondern ein allgemeines, nothwendiges Gesetz alles Seienden, wie a posteriori aus der Ordnung aller Dinge erhellt, aber auch im Wesen der Dinge und ihrer Thätigkeit selbst liegt: denn es ist keine Bethätigung einer Kraft denkbar, ohne einen hinreichenden Grund dieser Bethätigung; es gibt aber keinen anderen Grund einer bestimmten Thätigkeit als ein bestimmtes Ziel, das durch diese Bethätigung erstrebt wird[1]). Nur der Unterschied besteht, daß die vernünf-

---

nünftig, wenn man die exakte Naturforschung zur einzigen Wissenschaft machen und die Berechtigung und Superiorität der Philosophie nicht anerkennen will. J'accorde, schreibt Leibnitz an Bayle, qu'on peut et qu'on doit expliquer mécaniquement les effets particuliers de la nature, pourvu qu'on ne néglige pas leurs fins et les usages merveilleux auxquels Dieu les a déstinés; mais les principes généraux de la Physique, comme aussi de la Mécanique, dépendent d'une intelligence suprême et sont inexplicables sans elle. (Opp. phil. ed. Erdmann p. 106). Das wird allezeit das Urtheil der gesunden Vernunft und der wahren Wissenschaft bleiben. Ohne Ziel und Idee bleibt nichts übrig, als der absolute Zufall; absoluter Zufall ist aber ein Unsinn und schließt auch jede gesetzmäßig wirkende Ursache aus. Will man aber Alles in der Natur aus mit Nothwendigkeit wirkenden Ursachen erklären, dabei aber die Zweckmäßigkeit und damit Ziele und zuletzt Ein Ziel des Wirkens leugnen, so redet man gedankenlos. Sehr treffend entgegnet Solchen Bär: „Wenn ihr Nothwendigkeiten ohne Ziele annehmt, so sind diese unter einander nicht verbunden, und ihre Wirkungen sind gegenseitig nur Zufälle. In eueren Nothwendigkeiten stecken offenbar Ziele, die ihr nicht anerkennen wollt, ohne welche aber nichts Lebendes werden kann." Vgl. Dessen in vielfacher Beziehung interessante Abhandlung über Zielstrebigkeit in den organischen Körpern insbesondere. (Reden, 2. Thl. Petersburg bei Schmitzdorf. 1876.)

1) Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur alius effectus nisi per aliquid quod determinatur

tigen Weſen das Ziel als Ziel erkennen und daher im Stande ſind, die Mittel zum Ziele zu wählen; während die vernunftloſen Dinge entweder das Ziel gar nicht wahrnehmen, oder es, wie die Thiere, zwar materialiter als ein Gut, nicht aber formaliter als Ziel wahrnehmen, daher nicht mit freier Wahl der Mittel, ſondern aus Naturnothwendigkeit darnach ſtreben[1]).

Daraus ergibt ſich ſofort, daß wenn vernunftloſe Urſachen zu beſtimmten Zielen durch zweckentſprechende Mittel hingeordnet ſind, dies nicht in eigener Selbſtbeſtimmung, ſondern nur in einer anderen vernünftigen Urſache ſeinen Grund haben kann[2]).

Inſofern die wirkende Urſache durch das Ziel beſtimmt wird, eine beſtimmte Wirkung zu produciren, iſt das Ziel ſelbſt Urſache und zwar erſte Urſache[3]) dieſer Wirkung, nicht als ob es dieſelbe hervorbrächte, ſondern inſofern es der Beweggrund iſt, der die bewirkende Urſache zur Production ihrer Wirkung beſtimmt, welche eben die Erreichung oder Verwirklichung des Zieles zum Zwecke hat. Das Ziel iſt daher bei jeder Thätigkeit der Intention nach das Erſte, der Vollziehung nach aber das Letzte[4]).

---

ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis ejus. S. c. g. l. 3, c. 2.

1) Proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent. *S. Th.* 1. 2, q. 1, a. 2, c. Den Unterſchied zwiſchen dem formalen und dem nur materialen Streben nach dem Ziele bezeichnet man gemeinverſtändlich durch den Ausdruck, daß die vernünftigen Urſachen wegen eines Zweckes (*propter* finem), die vernunftloſen nur zu einem Zwecke (*ad* finem) thätig ſind.

2) Aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quae rationem habent seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. *S. Th.* 1. 2, q. 1, a. 2, c.

3) Bonum . . ., cum habeat rationem appetibilis importat habitudinem causae finalis, cujus causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem . . . unde dicitur, quod finis est causa causarum. *S. Th.* 1. 2, q. 5, a. 2, ad 2.

4) Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causae. *S. Th.* 1. 2, q. 1, a. 1, ad 1.

In einer anderen Weise als die causa finalis wirkt die causa *exemplaris* oder die (praktische)[1] Idee zur Production der Wirkung mit. Während nämlich jene die wirkende Ursache zur Thätigkeit bestimmt, leitet diese die Thätigkeit in ihrer Production. Obwohl daher die Setzung der intendirten Wirkung, die eben in der Verwirklichung der Idee besteht, das nächste Ziel der wirkenden Ursache ist, so sind dennoch die causa finalis und causa exemplaris keineswegs identisch, so wenig als Wille und Erkenntniß eins und dasselbe sind[2].

Ihrem engsten und eigentlichen Sinne nach kann nur bei einer mit Vernunft wirkenden Ursache von einer *causa exemplaris*, nämlich von der vorbildlichen Idee der nach der Absicht des Wirkenden zu verwirklichenden Sache die Rede sein[3] und ist umgekehrt eine solche in jeder mit Freiheit wirkenden Ursache nothwendig, um sie eben zu der bestimmten Wirkung zu determiniren. Allein auch bei den mit Naturnothwendigkeit wirkenden vernunftlosen Ursachen findet sich insofern ein Analogon der causa exemplaris, als sie eben durch ihre Natur zur Hervorbringung bestimmter ihnen ähnlicher Wirkungen determinirt sind[4].

VI. Steht nun das Causalitätsprincip mit evidenter Gewißheit fest, so folgt daraus, daß, wenn es Wirkungen gibt — und daß es solche gibt ist evidente Thatsache — auch eine entsprechende Ursache derselben existirt, und zwar eine erste Ursache, die selbst nicht Wirkung ist: denn wenn es auch eine Reihe einander subordinirter Ursachen geben kann, indem die eine Ursache wiederum eine andere Ursache hat, so ist doch sowohl eine unendliche Reihe einander subordinirter verursachter Ursachen, als ein Kreislauf

1) Vgl. oben S. 140 ff.

2) *Suarez*, Metaph. Disp. 25, Sect. 2.

3) Daher die gewöhnliche scholastische Definition der causa exemplaris: Forma mente praeconcepta, in cujus similitudinem fit aliquod opus ex intentione operantis. Cf. *S. Thom. De verit.* q. 3, a. 1, c.

4) Der heil. Thomas erklärt dieses Alles, wo er von der Nothwendigkeit handelt, in Gott Ideen anzunehmen, in folgender Weise: In omnibus . . . quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscunque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: in quibusdam quidem agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his, quae agunt per naturam, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris; et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente accepit. *S. Th.* 1, q. 15, a. 1; cf. q. 45, a. 3.

einander gegenseitig producirender Ursachen unmöglich, weil mit dem Causalitätsprincip selbst in Widerspruch. Das Gesagte gilt nicht nur, wie wir unten näher sehen werden, von der bewirkenden, sondern auch von der finalen[1]) und exemplaren Ursache[2]). Hierauf gründen sich nun die einzelnen aposteriorischen Gottesbeweise. Denn das Wesen, welches selbst nicht verursacht, sondern vermöge seines Wesens existirend, die Ursache aller gewordenen Dinge und der Grund ihrer Möglichkeit, das selbst nicht durch ein Ziel zum Wirken bestimmt, aller Dinge Endziel, und das, kein Urbild außer sich habend, aller Dinge Urbild ist; ist eben jenes Wesen, welches das Christenthum und die gesunde Vernunft unter dem Namen Gott versteht und das alle Menschen, wenn auch mit mehr oder weniger reiner und entwickelter Erkenntniß, mit diesem Namen bezeichnen.

Aus der speciellen Anwendung des Causalitätsprincips auf die verschiedenen Seinsbestimmungen und Ordnungen der endlichen Dinge ergeben sich die verschiedenen besonderen Gottesbeweise, die wir im Anschluß an die Tradition der kirchlichen Schulen im Folgenden noch kurz[3]) betrachten wollen.

1) Impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacunque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum. Unde Philosophus probat in 8. Phys. text. 34, quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum; quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod movetur a primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde substracto principio, appetitus a nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio; unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quae sunt ad finem. Sic ergo ex neutra parte impossibile est in infinitum procedere. *S. Th.* 1. 2, q. 1, a. 4, c.

2) Denn aller Urbilder Urbild kann nur das unendlich Vollkommene sein, nach dem Axiom: Semper id, quod est perfectissimum, est exemplar ejus, quod est minus perfectum secundum suum modum. *S. Th.* 3, q. 56, a. 1, ad 3.

3) Wir können uns hier um so mehr nach dem Beispiele des heil. Thomas — *S. Th.* 1, q. 2, a. 3 — auf eine kurze Andeutung der Hauptgedanken beschränken, da die ganze Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, desgleichen von der Schöpfung und Providenz, so weit sie aus der Vernunft begründet werden, der Natur der Sache nach zugleich die vollständigste und gründlichste Explication der verschiedenen Gottesbeweise enthalten.

§. 148.

Die einzelnen Gottesbeweise aus dem natürlichen Sein und der natürlichen Ordnung der Dinge.

Die Gottesbeweise aus dem natürlichen Sein und der natürlichen Ordnung der uns durch Erfahrung, gesunde Vernunft und natürliche Wissenschaft bekannten Dinge lassen sich auf zwei Gesichtspunkte zurückführen. Aus der Unvollkommenheit der Dinge, welche in ihrer Contingenz und Endlichkeit ihren Grund hat, ergibt sich, daß sie die Existenz des absoluten und unendlichen Wesens zur Voraussetzung haben[1]; durch ihre Vollkommenheiten aber beweisen sie das Dasein und die Vollkommenheit Gottes, von dem sie dieselben allein empfangen haben können[2].

Betrachten wir zunächst die in den Schulen herkömmlichen fünf Argumente des heil. Thomas.

I. Derselbe hat das Argument aus der Bewegung, als die prima et manifestior via, offenbar deßhalb an die Spitze gestellt[3],

---

1) Hierauf gründen sich vorzugsweise die metaphysischen Beweise, welche man theilweise die kosmologischen zu nennen pflegt.

2) Hierauf gründen sich namentlich die Argumente aus den Vollkommenheiten der Geschöpfe und der physischen Weltordnung (s. g. physiko-theologischer Beweis) und der sittlichen Ordnung.

3) Prima autem et manifestior via est quae sumitur ex parte *motus*. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem nihil potest reduci in actum nisi aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et in potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id, a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia secunda moventia non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente . . . Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum. S. c. q. 2, a. 3.

weil es das Argument des Aristoteles[1]) ist und das Dasein eines von der Welt verschiedenen Gottes auch dann beweist, wenn man von dem absoluten Entstandensein der Welt absieht.

Unser Argument lautet aber in Kürze also: In allen Dingen ist Bewegung; alle Bewegung setzt aber vermöge des Causalitätsgesetzes einen ersten selbst nicht bewegten Beweger voraus. Dieser aber ist Gott.

Unter Bewegung wird hier nicht lediglich die mechanische, sondern auch jede andere, namentlich auch die vitale, leibliche, wie geistige Bewegung, d. h. jeder Uebergang von der Potenz zum Acte, also jede Veränderung, jedes Werden verstanden.

Daß aber jede Bewegung oder Veränderung eine existirende Ursache dieser Bewegung, jedes Werden ein Seiendes voraussetzt, welches das Werden verursacht, dieses ist, wie wir bei Begründung des Causalitätsprincips näher sahen, eine evidente Wahrheit. Nichts kann in derselben Beziehung bewegt und bewegend, Potenz und Art zu gleicher Zeit sein. Nur Wirkliches kann wirken, nur Seiendes kann Seiendes hervorbringen. Was nur potential ist, ist noch nicht und kann sich daher nicht selbst das Sein verleihen, sondern kann es nur von einem anderen Wirklichen empfangen, sei es nun in Weise der bewirkenden, sei es in Weise der finalen Ursache. Alle Einwände gegen diese Wahrheit beruhen auf Mangel an Unterscheidung und auf sinnlichen Illusionen. Gewiß gibt es lebendige organische Wesen, die insofern sich selbst bewegen, als ein Glied durch das andere, ein Theil durch den anderen bewegt wird; allein kein Theil ist, insofern er bewegt wird, bewegend und auch bei lebendigen Organismen behält das Axiom, daß keine Potenz lediglich aus sich selbst zum Acte übergehen kann, seine volle und ausnahmslose Anwendung[2]). So geht auch unser Intellect und Wille, wohl ohne äußerliche mechanische Bewegung, nimmermehr aber ohne durch seinen entsprechenden Gegenstand, das Wahre und Gute, in Weise des Zieles[3]) bewegt zu werden, zum Acte über[4]).

---

1) *Metaph.* 12 (11), 7. *Thom.* In XII. Met. lect. 6 & 7. Cf. *Plato*, de leg. 10. Thom. c. gent. 1, 13.

2) *Thom.* c. Gent. 1, 13.

3) Ueber den wirkenden Concurs Gottes bei allem Wirken der secundären Ursachen später in der Lehre vom concursus universalis. An dieser Stelle brauchen wir hierauf nicht näher einzugehen.

4) Näheres bei Kleutgen, Theol. der Vorz. Bd. 2, S. 699—707.

Nicht minder evident ist der zweite Satz, daß in der Verursachung der Bewegung weder ein *regressus in infinitum*, noch ein Kreislauf der Verursachung möglich ist[1]), daß also alle Bewegung, Veränderung, alles Werden als Ursache ein Wesen voraussetzt, dessen Thätigkeit nicht selbst verursacht ist und in dem kein Uebergang von der Potenz zum Act stattfindet, das vielmehr purer Act, absolute Thätigkeit ist.

Daß aber dieses Wesen, in welchem es keine bloße Möglichkeit und deßhalb kein Werden, keine Veränderung, deßhalb keinen Anfang und kein Ende und keine Aufeinanderfolge wechselnder Momente geben kann; das vielmehr lauteres Sein, das von keinem anderen Wesen etwas empfängt und empfangen kann, mithin absolut unabhängig, dagegen die Ursache alles Werdens und alles verursachten (secundären) Wirkens ist; das deßhalb weder etwas Körperliches, noch ein in seinem Erkennen und Wollen von außer ihm liegenden Objecten und Zielen abhängiger Intellect und Wille sein kann, — nichts Anderes ist, als Gott, der ewige, absolut in sich vollendete und absolut unabhängige Geist, leuchtet durch sich selbst ein und werden wir im ganzen Verlaufe der Gotteslehre allseitig beleuchten.

Unser Argument ist von schlechthin metaphysischer Wahrheit, daher von dem jeweiligen Stande und allen wirklichen und möglichen Entdeckungen der empirischen Wissenschaften unabhängig[2]). Es wird aber deßhalb durch alle wahren Ergebnisse der empirischen Wissenschaften, ja durch alle wissenschaftlich möglichen, weil mit den Gesetzen des Seins und Denkens nicht in Widerspruch stehenden Hypothesen bestätigt[3]), während es sowohl die Sophismen des

1) Hier gilt Alles, was in dieser Beziehung weiter unten und beim zweiten Argumente gesagt wird.

2) So wenig die Ergebnisse empirischer Forschung je an den Wahrheiten der Mathematik etwas ändern oder sie zweifelhaft machen können, können sie die philosophischen, insbesondere die metaphysischen Wahrheiten je alteriren oder erschüttern, vielmehr sind und bleiben letztere die Grundlage aller richtigen Erkenntniß. Jenes sieht man ein und gibt es allgemein zu; dieses aber wird in Folge des Verfalls der Philosophie in der modernen Wissenschaft vielfach nicht erkannt und bestritten.

3) Wie immer man z. B. die Bewegung erklären, welche Entwickelungsgeschichte der Natur, welch' unermeßliche Zeiträume man annehmen mag, immer muß man Anfänge und zuletzt einen ersten Anfang und in diesem Anfang eine absolute Ursache der Bewegung annehmen, wenn man sich nicht in die Gedankenlosigkeit flüchten will. Es ist völlige Gedankenlosigkeit, wenn Materialisten von der Art Moleschott's und Büchner's, und mit ihnen Strauß, meinen, das Leben der Natur als einen ewigen Kreislauf ewig bewegter

Materialismus, als insbesondere das Grundsophisma des Pan-

Materie erklären zu können, oder wenn man in dem Gesetz, daß gehemmte Bewegung sich in Wärme umsetzt und Wärme wiederum Bewegung erzeugt, den Schlüssel zu diesem perpetuum mobile finden zu können glaubte. Es kehrt hier, wie auf der Hand liegt, die alte Frage vom Ei und Huhn wieder. Womit hat der Weltlauf begonnen, mit der ersten Wärmeentwickelung, oder mit der ersten Bewegung? Allein weit entfernt, daß das erwähnte Naturgesetz eine ewige Bewegung erklärlich machte, führt es vielmehr nach allen exacten Beobachtungen zu einem Ende aller Bewegung: denn das Ziel des Austausches der Bewegung und Wärme ist ein Ausgleich der letzteren und damit ein Aufhören eines jeden die Bewegung bedingenden Gegensatzes. Damit ist aber zugleich bewiesen, daß Wärme und Bewegung und das Universum mit ihnen nach der fraglichen Theorie nicht immer gewesen sein können. Vgl. Dr. v. Hertling, Ueber die Gränzen der mechanischen Naturerklärung (Bonn, Weber, 1875. S. 18—30). Ueber das Gesetz der endlichen Temperaturausgleichung scheint die neueste Naturwissenschaft einig zu sein: „Wenn das Weltall ungestört," sagt Helmholtz, „dem Ablauf der physikalischen Processe überlassen wird, wird endlich aller Kraftvorrath in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weiteren Veränderung erschöpft, dann muß vollständiger Stillstand aller Naturprocesse von jeder nur möglichen Art eintreten. Auch das Leben der Pflanzen, Menschen und Thiere kann natürlich nicht weiter bestehen, wenn die Sonne ihre höhere Temperatur und damit ihr Licht verloren hat, wenn sämmtliche Bestandtheile der Erdoberfläche die chemischen Verbindungen geschlossen haben werden, welche ihre Verwandtschaftskräfte fordern. Kurz das Weltall wird von da an zu ewiger Ruhe verurtheilt sein." Popul. wissensch. Vortr., 1871, 2. Heft, S. 116. — Ebenso Clausius: „Wenn auch der gegenwärtige Zustand der Welt noch sehr weit von diesem Grenzzustande entfernt ist, und wenn auch die Annäherung an denselben so langsam geschieht, daß alle solche Zeiträume, die wir historische Zeiten nennen, nur ganz kurze Spannen sind im Vergleiche mit den ungeheueren Zeiten, welche die Welt zu verhältnißmäßig geringen Umgestaltungen bedarf, so bleibt es immerhin ein wichtiges Ergebniß, daß ein Naturgesetz aufgefunden ist, welches mit Sicherheit schließen läßt, daß in der Welt nicht Alles Kreislauf ist, sondern daß sie ihren Zustand fort und fort in einem gewissen Sinne ändert und so einem Grenzzustande zustrebt." Ueber den zweiten Hauptsatz der mechan. Wärmetheorie 1867, S. 17. Hieraus macht Fick, die Naturkräfte in ihrer Wechselbeziehung, 1869, S. 70 folgende evidente Schlußfolgerung: „Das Ziel wäre aber die Ausgleichung aller Temperaturunterschiede also — im Sinne eines organischen Wesens — der allgemeine Tod. Dieser finale Zustand, der dann freilich ewiger Fortdauer fähig ist, würde aber nach Verfluß einer endlichen Zeit nahezu erreicht werden, von jedem beliebig gewählten Anfangszustande an gerechnet, der nicht unendliche Geschwindigkeiten oder unendliche Zerstreuung der Materie im Raume einschließt, d. h. von jedem Anfangszustande an gerechnet, der überhaupt gedacht werden kann. Es müßte also umgekehrt der finale Zustand jetzt schon erreicht sein, wenn die Welt von Ewigkeit her da wäre. Wir sehen uns somit vor folgende bedeutsame Alternative gestellt: ent-

theismus[1]), das eben in der Annahme einer sich selbst verwirklichenden bloßen Potenz besteht, im Kerne trifft und vernichtet.

II. Dieselbe Wahrheit erweist das zweite Argument *ex ratione causae efficientis*[2]) von einer anderen Seite, indem es auf Grund des Causalitätsprincips zeigt, daß man bei allen verursachten Dingen, nicht bei secundären Ursachen stehen bleiben kann, sondern mit Nothwendigkeit zu einer ersten bewirkenden Ursache gelangt, die aller secundären Ursachen Ursache, selbst aber nicht verursacht ist.

Nun ist aber nach der Erfahrung, der gesunden Vernunft und natürlichen Wissenschaft das ganze Universum eine Ordnung von Dingen, die zu einander in einem ursächlichen Zusammenhange stehen, indem jedes Ding von einem anderen irgend wie verursacht und selbst wiederum ursächlich wirkend ist. Es ist aber auch hier unmöglich, sowohl einen Kreislauf gegenseitiger Verursachung[3]), als eine unendliche Reihe secundärer

weder sind bei den höchsten, allgemeinsten und fundamentalsten Abstractionen der Naturwissenschaft wesentliche Punkte übersehen, oder — wenn diese Abstractionen vollkommen streng und allgemein gültig sind — dann kann die Welt nicht von Ewigkeit her da sein, sondern sie muß in einem von heute nicht unendlich entfernten Zeitpunkt durch ein in der Kette des natürlichen Causalnexus nicht begriffenes Ereigniß, d. h. durch einen Schöpfungsact entstanden sein." Bei Hertling S. 27. Wir bedürfen übrigens, wie gesagt, all dieser Demonstrationen aus den empirischen Wissenschaften nicht, da es metaphysisch gewiß ist, daß Alles, was sich verändert, nothwendig angefangen hat.

1) Darüber unten. Wenn man bedenkt, wie gerade das alte argumentum ex motu in der kürzesten Weise den Hegel'schen Pantheismus und den Materialismus widerlegt, hat man alle Ursache, ihm die Stelle zu belassen, welche die alten Scholastiker ihm einräumten und es nicht, wie nicht wenige Neuere thun, zu ignoriren.

2) Secunda via est *ex ratione causae efficientis*. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic nec erit effectus ultimus, nec causa efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant. *S. Th.* l. c.

3) Als ob a von b und b von a verursacht wäre, der vitiöseste Cirkel, der gedacht werden kann — und doch beruhen alle Versuche einer „modernen Wissenschaft", die sich als exacte rühmt, die Welt ohne Gott zu erklären, auf dem widersinnigen Traum eines solchen Kreislaufes.

Ursachen anzunehmen. Daher beweist die Existenz endlicher secundärer Ursachen die Existenz einer ersten und absoluten Ursache, die selbst nicht verursacht und Ursache aller secundären Ursachen ist.

Jenes Wesen aber, das selbst nicht verursacht und die absolute Ursache aller Dinge ist, besitzt nothwendig nicht nur in eminenter Weise die Vollkommenheit aller von ihm verursachten Dinge, sondern ist auch in sich selbst, weil jede Möglichkeit einer causalen Einwirkung auf es und jede bloße Potentialität ausschließend, pure Wirklichkeit, unbegränztes, unabhängiges Sein, absoluter Geist, mit Einem Worte Gott, wie wir im ersten Argumente sahen.

Die Annahme eines *regressus in infinitum* insbesondere ist aus einem doppelten Grunde unmöglich.

Wenn man nämlich selbst die Möglichkeit einer unendlichen Reihe zugäbe, so stünde dennoch fest, daß die ganze unendliche Reihe secundärer Ursachen, wie eine jede derselben, da sie ja ihrem Begriff und der Voraussetzung nach insgesammt bewirkte Ursachen sind, eine erste nicht bewirkte Ursache fordert.

Allein es ist auch eine unendliche Reihe wirklicher endlicher Dinge und daher wirklicher secundärer Ursachen unmöglich, daher auch die Vorstellung einer wirklichen unendlichen Zahl und Zeit einen Widerspruch einschließt und auf einer Täuschung beruht[1]): denn Alles, was Theile hat, ist nothwendig endlich und eben deßhalb unermeßlich vermehrbar.

---

1) Wenn man nämlich jenseits der wirklichen Zeit (dasselbe gilt vom Raume) andere Zeiten in infinitum sich vorstellt, so ist dieses nur der Gedanke der möglichen Zeit, d. h. die Wahrheit, daß vor und nach den weltlichen Dingen und ihren wirklichen Veränderungen und Zeiten andere möglich wären. Nie aber kann eine endliche Wirklichkeit, eben weil sie endlich ist, die Unendlichkeit erreichen und liegt daher jenseits einer jeden zeitlichen Wirklichkeit (a parte ante und a parte post) eine unendliche Möglichkeit. Das Nähere später in der Lehre von der Ewigkeit und von der Schöpfung. Dort werden wir auch die Meinung des heil. Thomas von der Möglichkeit anfangsloser Schöpfung, die wir mit der Mehrzahl der Theologen für unbegründet halten, näher betrachten. Daß dieselbe übrigens keinen Einwand gegen die Gottesbeweise des heil. Thomas bildet, haben wir bereits bemerkt. Dieses ist um so gewisser, da Thomas die Frage: Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem in jeder Beziehung (d. h. sowohl per se, als per accidens) negativ beantwortet. Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam, sive per se, sive per accidens. *S. Th.* 1, q. 7, a. 4.

Welche Theorien man daher auch bezüglich der Weltbildung aufstellen, wie große Reihen endlicher Dinge, welch' unermeßliche Zeiträume man annehmen mag, immer bleiben alle wirklichen Dinge, Zahlen und Zeiten endlich und bleibt ein Anfang all dieser Reihen und Zeiten nothwendig[1]). Hieraus ergibt sich mit Evidenz, daß die

1) Auch hier wiederholen wir, daß unser Beweis metaphysisch gewiß ist, ganz abgesehen von naturwissenschaftlichen Wahrheiten oder Hypothesen. Jedoch kann allerdings unser Argument durch Anwendung auf concrete Dinge beleuchtet und für Solche, die dessen bedürfen, bestätigt werden. Jede Klasse der uns bekannten Wesen geht, so weit sichere Wissenschaft uns belehren kann, auf einen ersten Anfang zurück. Das gilt vor Allem von jedem geistigen Individuum, also von jeder menschlichen Seele. Die Entstehung eines geistigen Wesens ist nur durch Schöpfung möglich und erklärbar. Wir werden dies in der Lehre von der menschlichen Seele sehen. Daher ist jede Seele in ihrer Geistigkeit einer- und ihrer Endlichkeit und Zeitlichkeit andererseits für Jeden, der die Geistigkeit und Individualität der Seele anerkennt, ein stringenter Gottesbeweis. Nehmen wir aber den Menschen auch nur als leibliches Wesen, so hat das Menschengeschlecht nothwendig auf Erden einmal angefangen und dasselbe gilt von allen Gattungen organischer Wesen. Und wenn man auch annehmen wollte, daß alle Gattungen und Arten, den Menschen seinem leiblichen Wesen nach eingeschlossen, aus wenigen Urarten, ja aus einer belebten organischen Zelle oder wie immer entstanden seien: das organische Leben hat einmal auf Erden (und vom ganzen Universum gilt dasselbe) angefangen. „Es muß einen Anfang des Lebens gegeben haben," sagt Virchow (Vier Reden über Leben und Kranksein, S. 31, bei Hertling a. a. O.), „denn die Geologie führt uns in Epochen der Erdbildung, wo das Leben unmöglich war, wo sich keine Spur, kein Rest von ihm vorfindet." Daß aber aus dem Unorganischen organisches Leben entstehen könne, ist bis jetzt von der Wissenschaft nicht nachgewiesen; im Gegentheil haben bis jetzt alle Experimente nur Gründe gegen die *generatio aequivoca* ergeben. Und doch müsse man, wie derselbe Virchow erklärt, dieselbe ohne Beweis annehmen, wenn man nicht die Schöpfung anerkennen wolle. „Tertium non datur. Da bleibt nichts Anderes übrig, wenn man einmal sagt: Ich nehme die Schöpfung nicht an, aber ich will eine Erklärung haben. Ist das die erste These, dann muß man zur zweiten These schreiten und sagen: ergo nehme ich die generatio aequivoca an. Aber einen thatsächlichen Beweis dafür besitzen wir nicht. Kein Mensch hat je eine generatio aequivoca sich wirklich vollziehen sehen, und Jeder, der behauptet hat, daß er sie gesehen, ist widerlegt worden von den Naturforschern, nicht etwa von den Theologen." (Rede auf der Naturf.-Vers. zu München, 22. Sept. 1877.) Allein Virchow irrt sich, wenn er meint, der Nachweis einer generatio aequivoca — die bekanntlich die Scholastiker der damaligen Physik gemäß annahmen — befreie von der Nothwendigkeit, eine Schöpfung und einen Schöpfer anzuerkennen. Das thut sie nicht blos deßhalb nicht, weil die Entstehung eines Infusionsthierchens oder sonst eines lebenden Wesens durch generatio aequivoca nicht auch schon die Abstammung des Menschen oder nur des Affen von dem so entstandenen Wesen beweist, sondern auch deßhalb nicht, weil auch die Entstehung

Welt einmal nicht war, daher nothwendig einmal angefangen hat zu sein. Und wenn man auch noch so viele aufeinanderfolgende Welten fingiren wollte, eine dieser Welten müßte die erste sein und ihre Entwickelung und Zeit mit einem ersten Momente begonnen

---

des Unorganischen, woraus das Organische hervorging, einen ersten Moment voraussetzt. Denn wo Entwickelungsperioden sind, wie lange man sie sich denken mag, sind auch Anfänge dieser Perioden — und wie vielmal man diese Perioden und ihre Anfänge vervielfältigen mag, sie haben nothwendig mit einer ersten Periode und ihrem ersten Anfang begonnen; sonst wäre keine der späteren Perioden möglich gewesen, oder, was auf dasselbe hinausläuft, es müßten in jedem beliebigen Momente alle Entwickelungen bereits vollendet und alle Perioden, da sie ja seit Ewigkeit laufen, bereits vollendet sein. Doch das sagen wir nur, um die Absurdität der Vorstellung zu zeigen, daß es eine Entwickelung und eine Entwickelungsgeschichte des Universums ohne einen Anfang der Existenz des Universums gebe. Wer Entwickelung sagt, sagt Aufeinanderfolge real verschiedener Momente, wer Aufeinanderfolge sagt, sagt Zeit, wer Zeit sagt, sagt Anfang, wer Perioden zählt, muß mit Eins beginnen. Nur der Unendliche und absolut Einfache, in dem kein Seinsunterschied und keine Aufeinanderfolge möglich, ist anfangslos und kann anfangslos sein. Allein so schwach ist das menschliche Denken und so sehr bedarf es in dem trüben Gewirre falscher und unklarer Vorstellungen der Stütze, daß es nützlich ist, selbst eine so evidente Wahrheit, wie den nothwendigen Anfang alles Dessen, was sich irgend wie entwickelt und verändert und was mithin (da die Zeit nichts Anderes als das Maß der einander succedirenden Veränderungen) zeitlich ist, durch deductiones ad absurdum zu beleuchten. Wäre die Zeit anfangslos, so lägen vor dem heutigen Tag unendlich viele Zeitmomente, und doch würden diese unendlich vielen Zeitmomente täglich vermehrt und gestern wäre diese Unendlichkeit noch nicht so groß gewesen, als sie heute ist; dann wären ferner bereits unendlich viele Zeiträume von der Dauer eines Tages, aber vierundzwanzigmal mehr von der Dauer einer Stunde verflossen; dann hätten von zwei seit Ewigkeit rotirenden Kugeln eine jede sich unendlichemal, d. h. gleichvielmal um ihre Axe gedreht, wenn auch die Umdrehungsgeschwindigkeit der einen die der anderen um das Zehnfache überträfe. Daß alle sich verändernden und deßhalb zeitlichen Dinge einen Anfang haben, ist somit die evidenteste Vernunftwahrheit — und man kann dieser Wahrheit nur entgehen, indem man in ein Nichtwissen, aber nicht in ein vernünftiges, sondern in ein widervernünftiges sich flüchtet. Wir können, sagt man, die Endlosigkeit der Zeit, die Anfangslosigkeit der Welt nicht begreifen, aber wir müssen sie annehmen. Kant war auch hier der Vorläufer mit seinen angeblichen Antinomien des Verstandes. Es sei, meinte er, eine solche Antinomie, daß wir nothwendig einen Anfang der Zeit und dennoch vor diesem Anfang eine andere Zeit denken müßten. Allein, wie gesagt, liegt hier nichts weniger als ein Widerspruch, sondern die sehr einfache Wahrheit vor, daß vor jeder wirklichen Zeit eine mögliche Zeit ohne Gränzen liegt. Daß wir aber die Anfangslosigkeit der Welt nur nicht begreifen können, ist durchaus unbegründet; wir begreifen vielmehr, daß wirkliche Zeiten, weil wirkliche Dinge, die sich wirklich entwickeln, nothwendig einen Anfang haben.

haben. Ist aber der Anfang[1]) der Welt und aller endlichen und zeitlichen Dinge gewiß, so folgt aus ihrer Existenz mit derselben Gewißheit die Existenz des ewigen, absolut einfachen, unendlichen Wesens, das allein sie in's Dasein rufen konnte.

III. Dieselbe Wahrheit, die wir bisher betrachtet haben, tritt durch das dritte Argument des heil. Thomas[2]) aus dem Möglichen und Nothwendigen von einer anderen Seite in's klarste Licht.

In allen Dingen des Universums, da sie entstehen, sich ändern und vergehen, ist zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ein realer Unterschied und geht die Möglichkeit der Wirklichkeit voran, m. a. W. alle Dinge sind ihrer Existenz nach contingent. Ehe sie wirklich wurden, waren sie nur möglich und unzähliges Mögliche gibt es, was niemals wirklich wird[3]).

---

1) Was für den Anfang der Dinge und ihrer Bewegung gilt, gilt eben so für die Fortdauer derselben. Daß alle contingenten Dinge nicht blos am Anfang, sondern beständig und durchgehend Gottes als ihrer ersten Ursache bedürfen, daß mithin ihr Dasein, abgesehen von ihrer Entstehung, das Dasein Gottes beweist, ist gleichfalls eine natürliche Wahrheit, welche die Philosophie zu erkennen vermag. Vgl. die Lehre von der Erhaltung und von dem *concursus universalis*. Man pflegt aber in den Beweisen für's Dasein Gottes nur den Anfang hervorzuheben, weil dieser Beweis leichter und populärer ist.

2) Tertia via est sumpta *ex possibili et necessario*, quae talis est: Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile autem est omnia, quae sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet esse aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis sicut et in causis efficientibus, ut probatum est. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum. *S. Th.* l. c.

3) Wir gehen also bei diesem Argumente keineswegs von den bloßen Ideen des Möglichen und Nothwendigen, sondern, wie überall, von der vernünftig betrachteten Erfahrung aus. Das erste, was wir erkennen, sind die wirklichen Dinge. Mit dem Begriffe des wirklichen Seins ist aber der der Möglichkeit von selbst gegeben: denn daß das, was wirklich ist, möglich ist, leuchtet von selbst

Nun ist es aber evident, daß der Grund eines jeden Möglichen in einem Wirklichen liegt. Daher ist, weil, wie wiederholt gezeigt, ein regressus in infinitum unmöglich[1]), ein nothwendig und absolut wirkliches Wesen die Voraussetzung aller Möglichkeit, und zwar nicht nur der physischen[2]), sondern auch der metaphysischen[3]). Das nothwendig und absolut

---

ein. Indem wir aber die wirklichen Dinge entstehen und vergehen sehen, und indem wir selbst contingent wirken, erkennen wir, daß die Wirklichkeit der Dinge keine nothwendige ist und daß Möglichkeit und Wirklichkeit in ihnen real verschieden sind.

1) Der heil. Thomas macht dies durch die Worte klar, daß jedes Mögliche ein Nothwendiges zur Voraussetzung habe, dieses Nothwendige selbst aber entweder von einem Anderen seine Nothwendigkeit empfangen habe oder nicht. Im letzteren Falle sei es eben das durch sich selbst seiende absolut nothwendige Wesen, d. h. Gott selbst, im ersteren Falle aber könne man nicht in infinitum zurückschreiten, sondern müsse zu dem aus und durch sich selbst Nothwendigen als zum Grunde aller anderen Nothwendigkeit kommen. Hierdurch ist klar, daß Thomas unter dem Nothwendigen, das von Anderem seine Nothwendigkeit empfangen, nicht das absolut Nothwendige, sondern ein relativ Nothwendiges oder Unveränderliches versteht. In diesem Sinne werden auch oft die Incorruptibilien, nämlich die einfachen, insbesondere geistigen Substanzen nothwendig genannt, nicht weil ihr Sein ein absolut nothwendiges, sondern weil es durch Gottes Willen ein unvergängliches ist. Vox necessitatis uno modo sumi potest pro incorruptibilitate, quo sensu creaturae incorruptibiles dicuntur interdum entia necessaria, quia ex quo semel sunt, non habent *intrinsecam* potentiam ad non esse, sed quantum est ex se, perpetuo durant, quae sine dubio est aliqua necessitas essendi . . . Nihilominus talia entia non sunt simpliciter et omni modo necessaria, quia neque ex se neque ex quidditate sua habent esse, neque ex necessitate absoluta illud recipiunt aut conservant. *Suarez*, Metaph. disp. 28, sect. 1. Kleutgen a. a. O. S. 711. Thomas hatte zur Anführung der relativ nothwendigen Incorruptibilien in den Vorstellungen der aristotelischen Physik eine besondere Veranlassung.

2) Diese interessirt uns hier zunächst und ist daher auch in diesem Argument besonders hervorgehoben, wie sich auch aus ihr der Schluß auf das absolut nothwendige Sein am Leichtesten und Einfachsten ergibt. Uebrigens ist in dem Argument auch die metaphysische Möglichkeit eingeschlossen, wie auch das Wort Möglichkeit im adäquaten Sinne Beides in sich begreift.

3) Metaphysisch möglich ist Dasjenige, dessen Begriff keinen logischen Widerspruch in sich schließt, also was denkbar ist. Weil aber die Gesetze des Denkens keine anderen sind, als die Gesetze des Seins, so ist metaphysisch möglich, was den Gesetzen des Seins nicht widerspricht. Da wir die Gesetze des Seins aus den endlichen Dingen, die wir wahrnehmen, abstrahiren können, so gibt es für uns eine logische und ontologische Erkenntniß, welche der Gotteserkenntniß vorangeht. Allein wenn wir tiefer eindringen erkennen wir, daß auch alle metaphysische Möglichkeit ihren letzten Grund in Gott hat, nämlich

wirkliche Wesen aber, durch das alles andere Wirkliche wirklich und alles Mögliche möglich ist, wird Gott genannt.

Die Wahrheit unseres Argumentes tritt noch mehr in's Licht durch die Absurdität seiner Gegensätze. Die Nothwendigkeit eines ersten und absolut Wirklichen, welches der Möglichkeits- und Wirklichkeitsgrund aller contingenten Dinge ist, konnte man nur leugnen, wenn man behauptete, daß es eine Möglichkeit ohne vorhergehende Wirklichkeit gebe, und daß diese Möglichkeit sich selbst zur Wirklichkeit bestimme und entwickele. Das ist der Grundgedanke des Pantheismus, insbesondere des Hegel'schen; dieser Grundgedanke aber ist die absolute Absurdität. Denn an und in sich selbst ist das Mögliche Nichts; möglich ist es nur durch das ihm vorausgehende Wirkliche, das es in's Dasein setzen kann und in Beziehung auf welches es denkbar ist; ohne dieses vorausgehende Wirkliche kann von einer Möglichkeit nicht die Rede sein.

Es bliebe daher nur der andere Einwand, daß es nichts Mögliches und Contingentes gebe, daß vielmehr die Dinge und die Welt, die wir contingent nennen, das absolute und nothwendige Wirkliche oder Gott selbst sei; oder was auf dasselbe hinausläuft, daß nur die Erscheinung der Dinge contingent und veränderlich, ihr Wesen aber absolut und unveränderlich sei; was Andere so ausgedrückt haben, daß wohl die einzelnen Dinge werdend und vergehend, veränderlich und contingent seien, das Ganze aber, oder, wie man gern sagte, die Natur ewig, unwandelbar und nothwendig sei. Allein auch das steht mit der evidenten Wahrheit und mit allen Gesetzen des Denkens und Seins in Widerspruch. Die Erfahrung, der gesunde Menschenverstand, alle exacten Wissenschaften,

---

zunächst in dem göttlichen Erkennen oder in den göttlichen Ideen — denn von Denkbarkeit kann nicht die Rede sein ohne ein erstes Erkennen und einen ersten Erkennenden — schließlich (radicaliter) aber im göttlichen Sein: denn wie wir gesehen (S. 141—143), hat das praktische Erkennen auch in Gott seinen letzten Grund in der theoretischen oder speculativen Erkenntniß des göttlichen Wesens. Alles, was von Gott als dem letzten Grund aller physischen und metaphysischen Möglichkeit gesagt wurde, faßt Lessius in den schönen Worten zusammen: Omnia possibilia continentur in *essentia* divina, tanquam in *originali radice*, et quasi in *exemplari virtuali et radicali;* in *sapientia* tanquam in *exemplari formali*, in quo etiam existunt objective (im scholast. Sinne, s. oben S. 190, Note 2) modo perfectissimo et illustrissimo, magis enim ibi fulgent, quam in suis naturis creatis; *in potentia*, tanquam in *causa effectrice*. Etsi enim haec non distinguantur ex parte rei, tamen ut a nobis concipi possunt, necessario illa distinguimus, et conceptibus distinctis apprehendimus. *De perfectionibus moribusque divinis.* lib. 5, cap. 2, §. 11 (Edit. P. *Roh*, p. 61.)

so weit sie dieses wirklich sind, sowie das richtige philosophische Denken constatiren, daß alle Dinge des Universums ihrer ganzen Wesenheit nach bestimmte, endliche, contingente Dinge sind, deren Wirklichkeit die bloße Möglichkeit voranging und die durch bestimmte wirkliche Ursachen in's Dasein getreten sind; daß aber bei contingenten Ursachen ein regressus in infinitum unmöglich ist, lehrt die Vernunft. Wenn man aber sagt, wohl seien alle Theile des Universums contingent, das Ganze aber sei absolut und nothwendig, so ist zu erwidern, daß das Universum nichts Anderes, als der geordnete Inbegriff all' der einzelnen Dinge, aus denen es besteht, und daher derselben Natur und Wesenheit ist, wie diese Dinge selbst. Außer ihnen hat es kein Sein; es besteht nur in der Vereinigung aller Dinge und außer den combinirten Kräften und Wirksamkeiten dieser Dinge gibt es keine Kraft und Wirksamkeit, die einem eingebildeten von den Dingen verschiedenen Ganzen eigen wäre[1]). Will man also sagen, daß das Weltganze nothwendig, unveränderlich, absolut sei, so muß man dasselbe auch von allen Dingen behaupten und somit die Contingenz derselben für einen bloßen Schein, für eine unwillkürliche Täuschung unseres Denkens erklären. Damit aber ist man bei einem sich selbst widerlegenden Skepticismus angelangt: denn wenn die Dinge nicht das sind, als was wir sie erkennen und erkennen müssen, wie kann man dann bezüglich ihrer und des Universums, sowie bezüglich der Natur unseres Erkennens, jene Behauptungen aufstellen und als gewiß vertheidigen?

Es steht also unerschütterlich fest, daß die Existenz contingenter Dinge die Existenz des nothwendigen, absolut wirklichen Wesens beweist. Wenn mithin irgend etwas wirklich und möglich ist, so existirt Gott: denn Gott ist der einzige letzte Möglichkeits- und Wirklichkeitsgrund aller Dinge.

IV. Das vierte Argument[2]) des heil. Thomas *(ex gradibus*

---

1) Dieses ist gegenüber den Träumen einer pantheistischen Naturphilosophie, so viel wir wissen, jetzt allgemein anerkannt; obwohl Diejenigen, welche den von der gesunden Vernunft geforderten persönlichen Gott nicht anerkennen, aber auch die stupiden Hypothesen des Materialismus verschmähen, immer wieder in pantheistische Anschauungen zurückfallen.

2) Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum, et per consequens

perfectionis) folgert aus der Existenz von Dingen, welche ein verschiedenes Maß von Wahrheit, Güte, Vollkommenheit, kurz von Sein besitzen, die Existenz Eines Wesens, das die höchste Wahrheit, Güte, Vollkommenheit selbst, das absolute Sein und die Ursache aller Güte, Wahrheit, Vollkommenheit der Dinge ist.

Es ist dieses Argument in verschiedener, zum Theil auch in recht unvollkommener Weise gefaßt, von Anderen aber, namentlich von Neueren, ganz übergangen worden. Während die älteren Theologen sich in ihrer Formulirung des Beweises eng an Thomas anschließen, hat ihm Suarez[1]) eine etwas andere Fassung gegeben. Wir halten es nicht für nothwendig, hierauf näher einzugehen. Der Grundgedanke des Beweises ist klar und unwiderleglich.

Der Beweis besteht keineswegs in dem bloßen inductiven Wahrscheinlichkeitsargument, daß die Reihenfolge der Wesen von den niederen zu den höheren, wovon letztere Urbild und vielfach auch Ur-

---

maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaph. text. 4. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium, quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum. L. c. Die nähere Rechtfertigung dieser Beweisführung des heil. Thomas und ihrer Form s. bei Kleutgen, Philos. der Vorz. Bd. 2, S. 840 ff. Thomas führt denselben Beweis *C. gent.* 2, 15, *QQ. disp. de potest.* 3, 5 u. a. a. O. Derselbe findet sich auch beim heil. Anselm Monol. 1—4. Hugo von St. Victor, de trin. 1, 6 und bei den Vätern, namentl. bei Augustin Civ. Dei 8, 6. De trin. 8, 2 etc. Wie wir früher (S. 108, Note 5) bemerkten, haben sich die Ontologisten, namentlich Gerdil auf unsere Stelle berufen. Sie folgerten nämlich aus den Worten: Magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant ad aliquid, quod maxime est; daß die Erkenntniß jedes Mindervollkommenen und jeder Vergleich zwischen Mehr- und Mindervollkommenem, die Erkenntniß des Vollkommensten, nämlich Gottes zur Voraussetzung habe; und hieraus schlossen sie, daß Gott vor allem Anderen erkannt werden müsse, was nur durch unmittelbare Intuition möglich sei. Allein der heil. Thomas lehrt durchaus nicht in unserer Stelle, daß ohne die Erkenntniß Gottes nichts Endliches erkannt und kein Vergleich zwischen verschiedenem Endlichen angestellt werden könne, wie sein Vergleich zwischen dem magis und maxime calidum in unserer Stelle selbst und die gesammte Lehre des heil. Thomas beweist. Er lehrt nur, daß unser Denken, wenn es dialectisch zum letzten Grund des Dinge vordringe, von dem minder vollkommenen endlichen Sein zum vollkommensten unendlichen Sein gelange. Vgl. *Lepidi*, de Ontologismo p. 265—274.

1) *Metaph.* Disp. 29, sect. 3.

sache der ersteren sind, auf ein höchstes Wesen, das aller Wesen Ursache und Urbild ist, hinweise; sondern es ist ein stringenter Schluß von der Endlichkeit und Contingenz der Dinge und ihrer Vollkommenheit auf deren absolute Ursache, genau wie die früheren Argumente. Denn gleichwie die Veränderung, das Gewordensein, der reale Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in den Dingen ein Beweis ihrer Contingenz ist, eben so ist es auch die innere Beschränktheit ihres Seins oder ihrer Vollkommenheit, wie dies zumal in der Menge, Vielfältigkeit, Mannigfaltigkeit der Dinge und in der Stufenfolge ihrer verschiedenartigen Vollkommenheit sich zeigt. Es gibt verschiedene Arten und Gattungen von Wesen mit eigenthümlichen, aber verschiedenen Vollkommenheiten, und in jeder Klasse der Dinge gibt es eine Menge Individuen. Sie Alle haben ein bestimmtes Maß und eine bestimmte Art von Güte, Vollkommenheit, Sein; aber sie haben dieses Maß nicht mit Nothwendigkeit: denn sie könnten vollkommener sein und können umgekehrt Vollkommenheiten verlieren. Sie sind daher nicht die Güte, das Leben, das Sein selbst; sie haben nur einen Theil davon, sie sind, wie die Scholastiker sagen, entia *per participationem*, Wesen, die zwar Theil haben am Sein, aber das Sein nicht selbst sind, die eine gewisse Güte und Vollkommenheit haben, aber nicht die Güte, die Vollkommenheit selbst sind. Diese ihre, in einer Theilnahme an der Vollkommenheit bestehende und nur durch Mittheilung mögliche, endliche und beschränkte Wesenheit setzt daher jenes Wesen voraus, das sein Wesen, seine Güte und Vollkommenheit nicht empfangen hat, sondern die Güte, die Vollkommenheit, das Sein schlechthin ist und allen Dingen die Art und das Maß ihres Seins mittheilte und deren unendliches Vorbild, daher auch im Stande ist, ihnen eine andere und größere Vollkommenheit mitzutheilen [1]).

1) Dasselbe drückt der Grundsatz aus, daß Dasjenige, was mehreren oder, wie das Sein, allen Individuen gemeinsam ist, seinen Grund nur in einer gemeinsamen Ursache haben kann, und daß eine Vollkommenheit, woran Viele in unvollkommener Weise theilnehmen, nothwendig von dem Wesen stammt, das dieselbe in höchster Fülle besitzt. Oportet enim, si quid aliquid unum in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur, et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo *esse* inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ab invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur . . . . Cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo, in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis, in quibus imperfectius invenitur. *De potest.* q. 3, a. 5; cf. *c. G.* 2, 15.

Wollte man hier den Einwand wiederholen, das durch sich selbst Seiende, von dem alle Wesen ihre Vollkommenheit haben, sei das Weltganze, so ist zu antworten: Allerdings ist das Weltganze vollkommener als seine Theile; allein nicht die Theile haben ihre Vollkommenheit vom Ganzen empfangen, sondern umgekehrt wird das Ganze mit all seiner Vollkommenheit durch die einzelnen Dinge gebildet, während es abgesehen von denselben Nichts ist, als eine leere Abstraction. Die Dinge mit ihren verschiedenartigen Vollkommenheiten ergänzen sich allerdings gegenseitig, allein nur zu einer relativen Vollkommenheit; aber gerade aus dieser Zueinanderordnung ergibt sich ein neuer Gottesbeweis, den wir in dem folgenden Argumente betrachten. Redet man aber von einer allen Dingen zu Grunde liegenden und ihnen immanenten unendlichen Potenz, als dem Urquelle ihrer endlichen und verschiedenartigen Vollkommenheiten, so fällt man wieder in den pantheistischen Ungedanken einer sich selbst verwirklichenden Möglichkeit zurück.

V. Das fünfte Argument des heil. Thomas ist das aus der Ordnung der Dinge[1]). Nach dem Beispiel der Väter führen es die Theologen zunächst aus der physischen Weltordnung und in dieser Form ist es auch besonders populär und leicht einleuchtend[2]). Daher ist es auch von den Vätern[3]) und von

1) Quinta via sumitur *ex gubernatione rerum.* Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum. *S. Th.* l. c.

2) Aus verschiedenen Gründen, namentlich weil das Sichtbare größeren Eindruck auf uns macht, als das Unsichtbare; weil die stabile Ordnung der vernunftlosen Natur leichter zu fassen ist und die Schwierigkeiten nicht bietet, wie die durch Mißbrauch der Freiheit gestörte sittliche Ordnung; weil das Niedere leichter zu fassen ist, als das Höhere.

3) Viele Belege dafür s. oben §. 135 u. 136. Vgl. bes. *Athanas.* c. gen. 35 ff. *Greg. Naz.* Or. 34. *August.* Civ. Dei 11, c. *In Ps.* 73, nr. 25. Am Schlusse der patrist. Periode faßt Johannes Damascenus das kosmolog. und physiko-theol. Argument in folgenden Worten zusammen: Omnia quae sunt, aut creata sunt aut increata. Si creata, utique et mutabilia sunt. Quorum enim esse a mutatione incipit, ea mutationi quoque subsint necesse est, sive intereant, sive per voluntatis actus alia atque alia fiant. Sin autem increata, sequitur profecto, ut et mutari nequeant. Quorum enim esse contrarium est, horum etiam modus, quo sunt, proprietatesve contrariae

der heiligen Schrift selbst[1]) vorzugsweise benutzt; wie denn auch der höchste Zweck dieser sichtbaren Welt die Offenbarung der göttlichen Macht, Weisheit und Herrlichkeit für den vernünftigen Menschengeist ist. Bleiben daher auch wir zunächst bei diesem Argumente aus der sichtbaren Weltordnung stehen, das man das physiko-theologische, auch das teleologische — obwohl letzterer Name umfassender ist — zu nennen pflegt.

Das Argument ruht einestheils auf der nicht blos dem unbefangenen Bewußtsein mit unwiderstehlicher Gewalt sich aufdrängenden, sondern auch von allen großen Denkern und insbesondere — mit Ausnahme einer durch materialistische Tendenzen influencirten modernen Schule — von der Naturwissenschaft anerkannten Thatsache, daß durch alle Reiche der Natur, im Größten, wie im Kleinsten, im Ganzen, wie im Einzelnen, eine auf höchste Zweckmäßigkeit begründete Ordnung herrscht, eine Ordnung, die auch in der Entwickelungsgeschichte der Natur sich offenbart. Diese Ordnung kann aber nicht in den vernunft-

---

sunt. Ecquis ergo hoc nobis non assentiatur, omnia, quae sunt, mutabilia esse? — Cum ergo mutabilia sint, sane etiam creata esse oportet. Si vero creata, haud dubium, quin ab aliquo opifice sint condita. Atqui Creatorem increatum esse necessum est. Nam si ipse quoque creatus est, a quodam profecto creatus erit, sicque donec ad aliquod increatum venerimus. Increatus igitur cum sit ille conditor, omnino nec mutabilis est. Hoc autem quid aliud, nisi Deus fuerit? Porro ipsa quoque rerum creatarum compages, conservatio atque gubernatio nos docent, Deum esse, qui universum hoc coagmentarit, sustentet et conservet, eique provideat. Qui enim fieri potuisset, ut inter se pugnantes naturae, ignis, inquam, et aquae, aëris et terrae, ad unius mundi constitutionem coirent, tenacique adeo nexu cohaererent, ut nulla ratione solvi possint; nisi omnipotens vis aliqua ea compaginasset, ac perpetuo a dissolutione servaret? — Quid est, quod ea, quae in coelo, et quae in terra exsistunt, quaeque aërem pervagantur, et quae in aquis degunt; imo etiam quae his anteriora sunt, coelum, terram et aërem, ignis quoque et aquae naturam certis disposuit locis? A quonam commixta haec sunt et distributa? Quid est, quod motum his impressit, perennique, nec ulla re cohibito cursu ea versat? Annon eorum artifex, qui rebus omnibus rationem modumque, quo universum hoc agatur, et regatur, indiderit? At quis horum artifex? Annon is, qui ea condidit, inque rerum naturam produxit? Nec enim τῷ αὐτομάτῳ, seu casui, eam vim facultatemque tribuerimus. Sit enim sane casus, quod exstiterint: at cujus tandem erit ea disposuisse? verum illud quoque, si lubet, concedamus: cujus autem erit eadem juxta illas, quibus primum condita sunt, leges conservare et custodire? Alterius profecto, quam casus; atque hoc quidnam aliud sit, nisi Deus? *De fide orthod.* 1, 3. Vgl. auch *Boëthius*, de consol. phil. l. 3, pros. 12.

1) S. Bd. 1, §. 20.

losen Dingen selbst, sondern nur in einer allumfassenden und alle Dinge ihrem ganzen Wesen nach beherrschenden und bestimmenden[1]) höchsten Vernunft, d. h. in Gott, dem unendlichen Geiste, ihren Grund haben.

Es sind aber zwei Momente an der Naturordnung hervorzuheben: auf der einen Seite die strenge Gesetzmäßigkeit und vernünftige Zweckmäßigkeit; auf der anderen Seite aber eine, mit Zufall und Willkür nicht zu verwechselnde[2]) unermeßliche

1) Je vollkommener wir das materielle Universum kennen lernen, um so mehr sehen wir ein, daß alle Theile desselben in einem Verhältnisse gegenseitiger Bedingtheit und Abhängigkeit stehen. So hängen nicht nur in der astronomischen Ordnung alle Weltkörper und die ihre wohlgeordnete Bewegung erklärenden Kräfte und Gewichte, sondern alle organischen und unorganischen Wesen von einander ab, und ist all ihr Dasein und Wirken ein bedingtes. Aber auch bis zu den letzten Elementen, in welche die Naturwissenschaft, sei es auf Grund exacter Experimente, sei es auf Grund gerechtfertigter Hypothesen (über die Ansprüche an eine wissenschaftl. insbes. naturwissenschaftl. Hypothese handelt sehr gut Wigand, der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuviers, 2. Thl., 1. Kap.), die Körper zerlegt, ist Alles gegenseitig bedingt und zu einander geordnet und kann weder von Kräften, noch von Wirkungen und Wirkungsweisen des einen chemischen Elementes, oder der einen Stoffmolecule die Rede sein, als nur im Verhältniß und in Hinordnung zu anderen, ja am Ende zu allen anderen Elementen und Molecülen — und auf je wenigere und einfachere Elemente und Kräfte man die Naturordnung reduciren mag, um so wunderbarer erscheint der Plan des Ganzen, ohne den nichts Einzelnes und kein Gesetz für das Einzelne bestehen kann und in dem „Alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet ist." *Sap.* 11, 21. Daher haben Aristoteles und Alle, die richtig dachten, wohl erkannt, daß das Ganze insofern vor den Theilen ist, als ohne die Idee und den Plan des Ganzen alle Theile und Gesetze unmöglich sind, da sie insgesammt als eben so viele Mittel zur Realisirung dieses Ganzen und dieser Idee erscheinen. Darum, sagten wir, setzt die Weltordnung eine allumfassende Weisheit als Ursache dieser Ordnung voraus. Aber sie muß nicht nur allumfassend, sondern auch allmächtig und allwirksam und, weil das ganze Wesen aller Dinge beherrschend, auch die absolute Ursache ihres Wesens sein. Hieraus schon, aber auch aus entscheidenden anderen Gründen, die wir aber zweckmäßig erst in der Schöpfungslehre näher betrachten werden, ergibt sich, daß die Materie nicht ewig sein, und nicht, wie der falsche Dualismus lehrt, als ein durch sich Seiendes dem Weltbildner gegenüber stehen kann. Daß aber durch den Ordner der Welt auch das Wesen der Dinge und ihrer Elemente bis in's Kleinste bestimmt sein muß, ist evident, da ja eben die Ordnung des Ganzen durch das Wesen und die Kräfte der Dinge und Elemente vollzogen und daher auch diese der Idee des Ganzen gemäß nach Qualität und Quantität bestimmt sein müssen.

2) Zufall und Willkür ist eine (eingebildete) Freiheit ohne Weisheit. In Wirklichkeit kann von einer Freiheit ohne Wahl und ohne Vernünftigkeit nicht die Rede sein.

Freiheit[1]), welche sich in derselben kundgibt und wodurch sie sich in Wahrheit als ein Werk der höchsten und freiesten Kunst darstellt, uns nicht nur die Vernünftigkeit, sondern auch die Freiheit ihres Urhebers offenbarend.

Auch unser Argument ist in seiner jede gesunde Vernunft überzeugenden Kraft unabhängig von dem jeweiligen und zufälligen Stande menschlicher Forschung und Wissenschaft. Wohl aber ist jeder Fortschritt, den wir in der Erkenntniß der Natur und ihrer Gesetze machen, an und für sich geeignet, dasselbe in ein helleres Licht zu stellen. Denn je vollkommener wir die unermeßliche Fülle und Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen und die ihnen zu Grunde liegenden Ursachen und sie regierenden Gesetze erkennen; je mehr wir namentlich einsehen lernen, wie die unerschöpfliche Fülle der mannigfaltigsten Erscheinungen und Wirkungen auf einfache, große, das ganze Universum durchherrschende Gesetze und Kräfte sich zurückführen lasse; je mehr wir in der Erklärung der Natur uns nicht durch eingebildete Systeme, sondern durch die Thatsachen leiten und belehren lassen: um so mehr enthüllt sich unserem staunenden Blicke jene übermenschliche Vernunft, aber auch jene, wenn wir so sagen dürfen, künstlerische Freiheit, die uns in dem Ganzen, wie in dem Einzelsten der Natur entgegentritt.

Gegen unser Argument ist noch nie ein durch Erfahrung begründeter und durch vernünftiges Denken gerechtfertigter Einwand vorgebracht worden. Die Einwände, welche man vorbringt, reduciren sich entweder auf eine mit aller Erfahrung und Vernunft in Wider-

---

1) Wohl folgen in der vernunftlosen Natur die Wirkungen mit Nothwendigkeit aus ihren Ursachen und insofern hat die ganze Gestaltung des Universums und aller seiner Theile mit Naturnothwendigkeit wirkende Ursachen; aber weder das Wesen dieser Ursachen, noch die Ordnung derselben ist — wie durch sich selbst klar und auch eine richtig denkende Naturforschung anerkennen muß und wirklich anerkennt — eine Nothwendigkeit und Product einer mit Nothwendigkeit wirkenden Ursache. Das folgt mit metaphysischer Gewißheit aus der Endlichkeit aller Dinge, die es mit sich bringt, daß jenseits dieser bestimmten wirklichen Endlichkeit nach allen Seiten hin eine unendliche Möglichkeit liegt. Das drängt sich aber auch dem unbefangenen Bewußtsein auf: denn nie kann die gesunde Vernunft zugestehen, daß Nichts möglich sei, als was wirklich ist und daß alles Wirkliche nothwendig sei. Das muß aber auch die Naturwissenschaft anerkennen: denn wer kann behaupten oder gar beweisen, daß eben nur diese bestimmten Elemente und Kräfte und damit Gesetze, die wirklich sind, möglich seien? Ist ja die ganze richtige Methode der Naturforschung, die überall vor Allem die Thatsachen feststellt, eine Anerkennung der in der Natur herrschenden Freiheit.

spruch stehende Leugnung[1]) aller Zweckmäßigkeit und damit aller Ordnung oder, wie man auch sagt, der Teleologie in der Natur; oder auf eine ungenügende oder geradezu der Erfahrung und Vernunft widersprechende Erklärung dieser Ordnung, indem man letztere entweder aus den immanenten Kräften der Materie und aus nothwendigwirkenden Naturgesetzen erklärt, nicht bedenkend, daß man dadurch Dasjenige, was erklärt werden soll, zum Erklärungsgrunde macht[2]); oder aus einer der Natur immanenten unpersönlichen oder, wie man nun richtiger sagt, bewußtlosen Vernunft, indem man darunter entweder die, wie eben bemerkt,

---

1) Etwas ganz Anderes als diese Leugnung ist das vollkommen richtige Princip, daß die Naturforschung vor Allem die bewirkenden Ursachen zu finden und erst aus diesen die Ziele zu erschließen habe; obwohl auch eine vernünftige Teleologie zur Erforschung der wirkenden Ursachen dienlich ist. Die Leugnung der Zwecke und der Zweckmäßigkeit der Natur ist aber nicht nur ein metaphysischer und logischer Widersinn, da, wie wir oben sahen, ohne Ziele auch von keinen wirkenden Ursachen und keinen Gesetzen des Wirkens die Rede sein kann; — sondern steht auch mit einer geradezu überwältigenden Macht der Thatsachen und mit dem Urtheil der größten Naturforscher im Widerspruch. Vgl. die angeführte Abhandlung von Beer über die Zielstreb. Wigand a. a. O. Bd. 2, S. 204 ff., 323 ff., 377 ff. und die populär gehaltene Schrift von C. Berthold, die Herrschaft der Zweckmäßigkeit der Natur. (Schr. d. Görres-Gesellsch. Cöln bei Bachem. 1877.) Wenn man zwischen teleolog. und mechanischer Naturauffassung unterscheidet, so sollte man doch nicht vergessen, daß es keinen Mechanismus ohne Ziel, Plan und Idee gibt. Unwidersprechlich wahr ist das Wort des großen Leibnitz: Originem ipsius mechanismi non ex solo materiali principio, mathematicisque rationibus, sed altiori quodam et, ut sic dicam, metaphysico fonte fluxisse. *De ipsa natura.* Opp. phil. p. 155. Hertling a. a. O. S. 75—93.

2) Daß man überhaupt von Naturgesetzen unter Verleugnung der Teleologie redet, läßt sich nur aus jenem gänzlichen Abhandenkommen jeder ächten philosophischen Bildung erklären, die in unserer „modernen Cultur" eine so schreckliche Ausdehnung angenommen hat. Daß die Naturgesetze, wie die Naturen und Kräfte der Naturdinge in ihrem letzten Grunde einen vernünftigen Plan voraussetzen und zugleich, weil contingent, auf einer wesentlich freien Anordnung beruhen, haben wir bereits oben gesehen. Treffend sagt hierüber Hertling a. a. O.: „Die Naturgesetze, welche die materialistische Weltansicht als eine selbstständige Macht einführen möchte, sind nur Mittel zum Zweck, und nur in dem Zwecke, dem sie dienen, haben sie den zureichenden Grund ihres eigenen Daseins. Nur das System von Mitteln ist der Naturlauf, hingeordnet zur Verwirklichung ursprünglicher Ideen, und nur aus dem Werthe dieser Ideen stammt ihm seine Bedeutung und seine zwingende Gewalt. Er ist nicht schlechtweg nothwendig, wohl aber ist er, um den Aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen, das aus der Voraussetzung Nothwendige — τὸ ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον."

gerade zu erklärenden Kräfte und Gesetze der Materie, oder aber jenes durch sich selbst von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehende angeblich absolute Wesen des Pantheismus versteht[1]); oder man führt endlich die zweckmäßige Ordnung auf den Zufall zurück, der, wenn es überhaupt einen solchen gäbe, das schlechthin Zweck- und Ordnungslose ist, aber nichts desto weniger der erste und letzte[2]) und in gewisser Beziehung ehrlichste, aber auch geistloseste und innerlich unhaltbarste Erklärungsversuch der atheistischen Naturphilosophie bleibt[3]).

1) Insofern der Pantheismus in der Natur die Verwirklichung vernünftiger Ideen anerkennt, erhebt er sich hoch über den Materialismus; dafür aber zerstört er die Wahrheit um so gründlicher, ist zur Täuschung der Geister um so geeigneter, in sich selbst aber um so unwahrer und widersinniger. Denn was kann widersinniger sein, als die bewußtlose Vernunft, die in ihrem Außersichsein dieses ganze wunderbare Universum ausgewirkt hat, um dasselbe, zum Bewußtsein und zu sich selbst gekommen, nun mühselig zu erforschen, ohne es je vollkommen begreifen zu können?

2) Wenn die Alten, wie Democrit und Epikur, die Entstehung der Welt aus dem zufälligen Zusammentreffen der im leeren Raume fallenden Atome erklärten, so ist dieses zwar die roheste, aber die allein consequente materialistische Theorie. Wenn der moderne Darwinismus in der Nacht dieses Zufalles durch das Gesetz der natürlichen Zuchtwahl und des Kampfes um's Dasein ein Licht anzuzünden, weil einen vernünftigen Grund und eine Regel gefunden zu haben und dadurch ein für allemal Alles, was Ziel, Idee und Geist heißt, ersetzt zu haben meint, so kann ihm dieselbe logische Consequenz der alten Materialisten nicht nachgerühmt werden: denn er ist ja überall teleologisch, nur daß er Zufall und Zweckmäßigkeit in einer ganz willkürlichen Weise durcheinander mischt. Was Darwin und seine Anhänger, abgesehen von ihrem System, Nützliches für die Naturwissenschaften geleistet und veranlaßt, lassen wir dahin gestellt; was aber das System des Darwinismus selbst betrifft, so dürfte das Urtheil, das Wigand über dasselbe fällt, wissenschaftlich vollkommen gerechtfertigt sein. Es lautet: „Der Darwinismus geht nicht blos von falschen Voraussetzungen aus, erweist sich nicht nur unfähig in Beziehung auf die versprochenen Leistungen, ist nicht nur verfehlt durch die principielle Unmöglichkeit seiner Aufgabe, ist nicht nur eine der Naturforschung fremdartige, rein speculative Operation, — sondern er ist nach dem Vorhergehenden und aus den oben p. 162 angeführten Gründen eine der Naturforschung in ihrer Fundamentalmaxime widersprechende, darum derselben geradezu feindselige Verirrung, um so mehr, als er unter ihrer Maske auftritt. Der Darwinismus ist einer jener Versuche, welche im Namen der Naturforschung die Naturforschung verderben." A. a. O. Bd. 2, S. 399. In der angezogenen Stelle S. 162 hatte Wigand gezeigt, daß die Principien des Darwinismus (wie alle ähnlichen Speculationen) mit den wahren Principien der Naturwissenschaft in Widerspruch stehen.

3) Was soll man nun dazu sagen, wenn einzelne neuere katholische Theologen, wie Hermes, den alten Gottesbeweis aus der Weltordnung durch die längst widerlegten Einwände der Materialisten und eines falschen Criticismus zweifelhaft zu machen suchten? Vgl. hierüber Kleutgen a. a. O. S. 715.

Wenn man endlich gegen das physiko-theologische Argument eingewendet hat, daß es in der Natur auch Vieles gebe, dessen Zweckmäßigkeit wir nicht einsehen, daß namentlich Unordnungen und Uebel in der Natur sich vorfinden: so ist auf Ersteres zu erwiedern, daß es nicht nothwendig ist, daß wir die Zweckmäßigkeit von Allem einsehen, um mit voller Sicherheit aus der Weltordnung auf das Dasein Gottes zu schließen; das, was wir von dieser Ordnung erkennen, ist dazu vollkommen hinreichend. Was aber Unordnungen und Monströses betrifft, so könnten wir dasselbe als solches ja gar nicht erkennen, wenn nicht die Ordnung als die Regel feststünde. Daß übrigens Uebel möglich und wirklich sind, beweist mehr als fast alles Andere, die Contingenz der Welt. Daß aber durch die unendliche Güte und Weisheit Gottes das Dasein von Defecten oder Uebeln keineswegs ausgeschlossen ist, wie sich vielmehr auch an ihnen Gottes Weisheit und Güte offenbart, werden wir an anderen Orten[1]) näher betrachten.

In dem Bisherigen haben wir die fünf Beweise des heil. Thomas betrachtet. Bevor wir denselben noch andere beifügen, wollen wir an dieser Stelle einen vom heil. Thomas widerlegten Einwand gegen die Existenz Gottes erwähnen, da er bis auf den heutigen Tag von einer falschen Wissenschaft wiederholt wird. Er lautet: Was man durch wenige Principien erreichen könne, dürfe man nicht durch mehrere begründen[2]). Man könne aber Alles in der Welt ohne Gott genügend erklären, die natürlichen Dinge nämlich aus der Natur, die menschlich-sittlichen aus der Vernunft und dem Willen des Menschen. Die Antwort hierauf ist sehr einfach. Es ist, wie eben in den Gottesbeweisen gezeigt wird, durchaus unrichtig, daß sich die Welt und Alles, was ist, aus einem anderen Princip genügend erklären lasse, als nur aus Gott. Auch ist, wie wir gesehen haben, Gott keine Hypothese, sondern eine schlechthin gewisse Wahrheit, zu deren Anerkennung die Vernunft durch zwingende objective Gründe genöthigt ist. Alle Erklärungen der Welt dagegen ohne Gott, bleiben entweder bei secundären Ursachen stehen und insofern können sie richtig, nimmer aber erschöpfend sei; wenn man dagegen eine secundäre Ursache, wie die Natur oder die Vernunft und den Willen des Menschen, als letzte Ursache der Dinge geltend macht, so ist dieses ein offenbarer Irrthum, der nur durch Sophismen, nimmer aber durch wahre Gründe gestützt werden kann.

---

1) Vgl. bes. d. Lehre vom Ursprung des Bösen und von der Providenz.

2) Quod potest compleri per pauca principia, non fit per plura. *S. Th.* l. c. obj. 2.

VI. Da alle Geschöpfe, im Einzelnen und in ihrer Gesammtheit, einestheils vermöge ihrer Contingenz und anderntheils vermöge ihrer Vollkommenheit Gottesbeweise sind, so muß der Mensch selbst, das vollkommenste Wesen der sichtbaren Welt, aber eben so unzweifelhaft, wie alle anderen Dinge, contingent, der vollkommenste unter den Gottesbeweisen sein. Es gilt dieses sowohl von jedem einzelnen Menschen als von der ganzen Menschheit und ihrer Geschichte. Wir haben dieses bei der bisherigen Betrachtung der Gottesbeweise bereits in mehrfacher Beziehung hervorgehoben.

Der Mensch vereinigt in sich die Vollkommenheiten aller übrigen Geschöpfe und kann insofern mit Recht als Mikrokosmos bezeichnet[1]) werden. Ja er ist größer als die ganze sichtbare Welt durch seine Vernunft, kraft welcher er das Universum zu erkennen befähigt und bestrebt ist, durch seinen vernünftigen und freien Willen, kraft dessen er die sinnliche Natur außer und in sich selbst zu beherrschen vermag. Jedoch noch ungleich höher erhebt sich die Größe des Menschen, indem er über die ganze Welt und über sich selbst hinaus nach dem Unendlichen trachtet und Gott, den Urgrund und das Endziel aller Dinge, zu erkennen vermag. Auf der anderen Seite aber ist sich der Mensch in allen Beziehungen seiner Endlichkeit, Unvollkommenheit, Abhängigkeit, Schwäche, Sündhaftigkeit bewußt[2]). In einer Beziehung über alle sichtbaren Dingen erhaben, hängt er nicht blos in seinem leiblichen Leben, sondern auch in seiner geistigen Bethätigung, insbesondere in seinem Erkennen von ihnen ab[3]). Er ist nicht im Stande, auch nur das Geringste in der Natur zu schaffen oder zu vernichten: ein klarer Beweis, daß die Natur einen Mächtigeren, als er ist, zum Urheber hat, von dem er, wie die Natur, unbedingt abhängig ist[4]). Sowohl

---

1) Propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodam modo inveniuntur in eo. *S. Th.* 1, q. 91, a., c.

2) Hierüber ex professo in der Lehre von der menschlichen Seele.

3) Vgl. oben S. 146 ff.

4) Toletus (In Summ. S. Thom. q. 2, a. 3.) entwickelt diesen bereits vom heil. Ambrosius geführten Beweis mit folgenden Worten: Procedit (Ambrosius) duobus suppositis. Alterum est, hominem cuncta sensibilia excedere; est enim microcosmos, ac velut omnium creaturarum epilogus. Alterum est, sensibilia ista cuncta causam habere; cum enim finita et mutabilia sint, non videntur a seipsis esse habere, sed ab alio communicatum et receptum. Ex his sumitur argumentum. Homo non valet nec quidquam vel minimum horum sensibilium, producere, nec in nihilum redigere: ergo causa, a qua ista sunt, potentior multo ac perfectior est

die Gottähnlichkeit des Menschen, als seine Abhängigkeit von Gott offenbart sich aber besonders in der menschlichen Willensfreiheit und ihrer unbedingten Abhängigkeit von dem Sittengesetze. Darauf gründet sich der Beweis aus der sittlichen Ordnung oder der ethische oder moralische Beweis in diesem Sinne[1]). Dieser Beweis ist in einer gewissen Beziehung der wirksamste und überzeugendste unter allen: nicht als ob die anderen von minderer objectiver Gewißheit wären, sondern weil er auf Dasjenige sich stützt, was für unser sittliches Bewußtsein das Unumstößlichste ist, nämlich einestheils unsere Willensfreiheit und anderntheils unsere sittliche Verpflichtung und Verantwortlichkeit.

Bekanntlich hat Kant, nachdem er in seiner Kritik der reinen Vernunft jede theoretische Gewißheit bezüglich des Daseins oder Nichtdaseins Gottes für unmöglich erklärt, den Glauben an Gott durch ein Postulat der s. g. praktischen Vernunft zu retten gesucht. Dieser s. g. moralische Beweis Kant's ist durchaus ungenügend, ja in seinen Principien und Consequenzen verwerflich[2]). In einer richtigeren, weil auf einer richtigen Erkenntnißlehre basirten Weise hatte viel früher Raimund von Sabunde[3]) den ethischen Gottesbeweis geführt.

---

homine: consequenter igitur omnium aliorum est perfectissima. Est ergo ens omnium perfectissimum: talis est Deus. Haec est ratio Ambrosii.

1) Denn in dem gewöhnlichen Sinne versteht man unter moralischem Beweis das argumentum ex consensu populorum. S. oben S. 192, Note 2.

2) Falsch und das tiefste Fundament des ethischen Gottesbeweises zerstörend ist namentlich das kantische Moralprincip, wonach der kategorische Imperativ des Sittengesetzes nicht in Gott, sondern lediglich in der absolut autonomen menschlichen Vernunft begründet ist. Falsch ist die Behauptung, daß unsere Ueberzeugung vom Dasein Gottes, wie deßgleichen von der Willensfreiheit und der Unsterblichkeit der Seele, lediglich Postulate der praktischen Vernunft seien, d. h. daß wir diese Wahrheiten nur aus praktischem Interesse, aber ohne theoretische Gewißheit glauben, weil ohne sie kein sittliches Handeln möglich wäre. Ungenügend ist endlich die Art und Weise, wie das Dasein Gottes lediglich daraus bewiesen wird, daß ein Vergelter sein müsse, der das Mißverhältniß, das zwischen Tugend und Glückseligkeit hier auf Erden besteht, in einem anderen Leben ausgleicht.

3) *Theologia naturalis* tit. 82 & 83. Der Gang seiner Beweisführung ist dieser: Während die vernunftlosen Naturwesen mit Nothwendigkeit wirken, wirkt der Mensch mit Willensfreiheit; demgemäß sind seine Werke entweder gut oder bös und werden ihm dieselben sittlich zugerechnet. Die guten Werke sind von Natur des Lobes und Lohnes, die bösen des Tadels und der Strafe würdig. Daher muß es einen über dem Menschen stehenden höchsten Richter und Vergelter geben: denn sonst wäre gerade das Höchste auf Erden, das sittliche Wirken, nichtig und auf der höchsten, der sittlichen

Mit dem ethischen Beweise hängt das, von neueren Apologeten vielfach angewendete, argumentum ad hominem aus der moralischen und socialen Nothwendigkeit des Gottesglaubens zusammen. Daß der Glaube an den heiligen und gerechten Gott, den allwissenden und allmächtigen Vergelter des Guten und des Bösen, das allein ausreichende Fundament aller Sittlichkeit und damit der ganzen gesellschaftlichen Ordnung, folglich auch aller menschlichen Gesittung und Wohlfahrt ist, kann nach der Lehre der Geschichte und der Natur der Sache keinem vernünftigen Zweifel unterliegen. Diese Thatsache wird durch die vom eigenen Interesse und der gesellschaftlichen Stellung geforderte Legalität und die auf glücklicher Inconsequenz beruhende relative Moralität einzelner Gottesleugner nicht entkräftet; noch weniger geschieht dies durch die kecke Behauptung, daß erst der Atheismus die reine uneigennützige Moralität und eine gerechte und glückliche Gesellschaftsordnung ermögliche[1]). Um aber jenem Argument aus der sittlichen und socialen Nothwendigkeit des Gottesglaubens eine feste Grundlage zu geben, muß man es auf den Grundsatz stützen, daß dasjenige, was wirklich gut, nützlich und zum Bestande alles Guten nothwendig ist, nicht auf Irrthum oder Täuschung beruhen kann, sondern Wahrheit sein muß[2]).

Ordnung hörte jede Ordnung und Gerechtigkeit auf. Nun sehen wir aber, daß in allen niederen Dingen Ordnung herrscht und jede Forderung der Natur ihre Befriedigung findet; daher muß auch in der höheren sittlichen Sphäre Ordnung herrschen und die Forderung der Gerechtigkeit befriedigt werden. Aehnlich Abälard, Theol. christ. 1, 5.

1) So innerlich unwahr und abominabel die Lehren sind, welche Gott, den Urgrund und das Endziel alles Guten, leugnen und durch die grundsätzliche Emancipation des menschlichen Egoismus den Abgrund aller Laster und Zerstörungen eröffnen; so gewiß ist es auf der anderen Seite, daß sie nichts Anderes sind, als die klaren und vollen Consequenzen des, namentlich seit Kant, die moderne Welt beherrschenden rationalistischen und liberalistischen Grundsatzes von der sittlichen und socialen Autonomie der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens.

2) Ein bekanntes Wort Voltaire's: „Wäre kein Gott, so müßte man ihn erfinden!" ist daher, insofern es etwas Anderes, als jene moralische und sociale Nothwendigkeit des Gottesglaubens ausdrückt, recht seicht und unwahr: denn ein „erfundener" Gott wäre eben kein Gott und könnte auch keine Stütze der Sittlichkeit und gesellschaftlichen Ordnung sein. Nur die Wahrheit ist stark und lebendig. Eben deßhalb ist die weltbeherrschende und welterhaltende Kraft des Gottesglaubens ein voller Beweis von der Wahrheit dieses Glaubens. Die Rede: „das Volk bedürfe des Glaubens an Gott, der Gebildete aber könne desselben entbehren" ist einer Widerlegung nicht würdig.

Gehen wir auf die Principien des Argumentes aus der ethischen Ordnung tiefer ein, so finden wir, daß in demselben verschiedene Beweismomente vereinigt sind.

Es gibt eine sittliche, d. h. eine dem freien Willen[1]) zur Befolgung vorgeschriebene Ordnung des Wollens und Handelns, oder was dasselbe ist, es gibt ein Sittengesetz. Die sittliche Ordnung oder das Sittengesetz hat also die Freiheit des menschlichen Willens zur Voraussetzung. Unser Wille ist vermöge seiner Natur frei, aber sittlich ist er an die Ordnung gebunden.

Beides, die Freiheit unseres Willens und seine Gebundenheit durch die sittliche Ordnung, sind Wahrheiten, welche wir als Thatsachen zu erkennen vermögen, bevor wir Gott erkennen. Wäre dem nicht also, so könnte man aus ihnen keinen Gottesbeweis ableiten[2]). Allerdings setzt eine vollkommene, auf ihre letzten Gründe zurückgeführte Erkenntniß dieser Wahrheiten[3]) die Gotteserkenntniß voraus. Allein diese ist nicht der Anfang unserer ethischen Erkenntniß, sondern das Endresultat unseres Nachdenkens über die sittliche Ordnung, worin eben unser Gottesbeweis sich vollzieht.

Sowohl unsere Willensfreiheit, als unsere sittliche Verpflichtung und Verantwortlichkeit sind durch unser natürliches Bewußtsein und die einfachste Reflexion schlechthin gewisse, durch die Uebereinstimmung des ganzen Menschengeschlechtes constatirte Thatsachen, welche durch Sophistik und Leidenschaft zwar verdunkelt, niemals aber in dem Gewissen des Menschen vollständig unterdrückt und vernichtet werden können, durch vernünftiges Denken aber allseitig bestätigt werden[4]). Aus diesen Prämissen: wir sind frei und es gibt eine sittliche Ordnung; wir können, wenn wir wollen, von dieser Ordnung abweichen; wenn wir aber die sittliche Ordnung verletzen, sind wir dafür verantwortlich, wie umgekehrt die Befolgung der Ordnung verdienstlich ist — ergibt sich die Existenz Gottes als der bewirkenden, urbildlichen und finalen Ursache sowohl unserer Freiheit, als des Sittengesetzes.

---

1) Denn nur die freien Willensacte, oder die *actus humani* (im Gegensatz zu den actus hominis) sind Gegenstand der Moral.

2) Vgl. Bd. 1, S. 432 ff.

3) Dasselbe gilt, wie wir früher sahen, von der Wahrheit überhaupt. Vgl. oben S. 112, Note 4 und S. 126—129.

4) Den näheren Nachweis hierüber später in der Lehre von der Natur des Menschen, in specie seiner Willensfreiheit.

Gerade auf dem sittlichen Gebiete leuchtet einem jeden vernünftig denkenden Menschen unsere und aller Dinge Contingenz, sowie unsere absolute Abhängigkeit von Gott, mit höchster und unabweislicher Gewißheit ein. Wir tragen in uns ein nothwendiges Verlangen nach Glückseligkeit; dieses Verlangen ist der letzte Grund, der unseren Willen in Bewegung setzt und ihn in all' seiner Thätigkeit beherrscht. Neben diesem nothwendigen Verlangen nach Glückseligkeit besitzen wir eine unbegränzte Freiheit in der Wahl der Mittel, um diese Glückseligkeit zu erlangen und zu verwirklichen. Während wir aber physisch frei sind in der Wahl der Mittel zu unserem nothwendigen Ziele, sind wir moralisch an das Sittengesetz gebunden. Wohl können wir es übertreten, aber nicht ohne sofort in der Verurtheilung unseres Gewissens die absolute Macht jenes Gesetzes zu empfinden und innerer Unglückseligkeit zu verfallen[1]). Hierin zeigt sich evident die Contingenz unseres Wesens und unsere absolute Abhängigkeit von Gott. Diese Contingenz und absolute Abhängigkeit unseres Wesens beweist aber in derselben Weise, wie wir bei allgemeinen metaphysischen Gottesbeweisen gesehen haben, die Existenz des absoluten Wesens, als der allein zureichenden und möglichen Ursache unserer endlichen Freiheit[2]), als des letzten Zieles unseres

1) Die Möglichkeit der Sünde und die thatsächliche Existenz des sittlich Bösen ist daher, weit entfernt, einen Einwand gegen die Existenz Gottes abzugeben, ein unwiderleglicher Beweis derselben. Nur Geschöpfe können sündigen, Böses ist nur durch das Deficiren eines endlichen Wesens möglich und wirklich. Vgl. die Lehre vom Ursprung des Bösen.

2) Ohne einen persönlichen Gott und ohne die substantiale Verschiedenheit Gottes und der Welt ist überhaupt keine Freiheit denkbar, weder eine göttliche, noch eine geschöpfliche Freiheit. Es bleibt nur eine absolute Nothwendigkeit, oder wenn man lieber will, der blinde Zufall des plumpen Materialismus des Epikur. Das wird durch die historische Thatsache bestätigt, daß alle pantheistischen und materialistischen Systeme die Willensfreiheit des Menschen leugnen, obwohl es noch nie einen Pantheisten oder Materialisten gegeben hat, der nicht im praktischen Leben seine eigene und anderer Menschen Willensfreiheit anerkannt hätte. Wegen dieses schreienden Widerspruchs ihres Systems mit dem allgemeinen menschlichen Bewußtsein und in sittlichem und socialem Interesse haben die Pantheisten und vielfach auch die Materialisten die menschliche Willensfreiheit in ihrem System zu retten und zu erklären gesucht; allein es war ihnen nur durch Sophismen, namentlich dadurch möglich, daß sie den Begriff der Willensfreiheit fälschten. Daher auch das phrasenreiche Dunkel, worin diese Philosophen die Lehre von der Freiheit hüllen und die Declamationen über die Schwierigkeit „des Problemes" der Freiheit, wie wir sie z. B. in Schelling's Schrift von der menschlichen Freiheit finden. Der moderne Materialismus

nothwendigen Verlangens, als des höchsten Urbildes der sittlichen Ordnung.

Den Beweis aus dem Wesen der sittlichen Ordnung, aus der Natur des ethischen Gesetzes im Besonderen wollen wir noch etwas näher in's Auge fassen.

Vor Allem kennzeichnet der, nicht aus der vernunftlosen Natur entspringende[1]), den vernünftigen Geist und den freien Willen des Menschen mit höchster Autorität beherrschende, ewige, nothwendige und unwandelbare Charakter des Sittengesetzes dieses Gesetz als Ausfluß einer über der Welt und dem Menschen in unendlicher Erhabenheit und Heiligkeit stehenden absoluten Macht, welcher zu gehorchen wir unbedingt verpflichtet sind, der zu widerstreben absolut verwerflich ist[2]). Sowie daher die nach den Naturgesetzen sich vollziehende Ordnung des physischen Universums den allweisen und allmächtigen Urheber dieser Ordnung offenbart, so offenbart die in unserem Gewissen als unverbrüchliches Gesetz sich kundgebende, durch den freien Willen des Menschen zu vollziehende sittliche Ordnung Gott als den unendlich heiligen und gerechten Urheber dieser Ordnung[3]).

---

leugnet meist offen die Freiheit des Willens, wie er sagt, aus „naturwissenschaftlichen Gründen". Hierüber vgl. Dr. Ludwig Schütz, Die Unfreiheit und Freiheit des menschlichen Willens. Von naturwissenschaftlichem Standpunkt betrachtet. Würzburg bei Leo Wörl. 1877.

1) So wenig läßt sich das Sittengesetz aus Gesetzen der vernunftlosen Natur erklären, daß die Fälle nicht selten sind, wo beide mit einander collidiren, z. B. das leibliche Leben der sittlichen Pflicht zum Opfer gebracht werden muß.

2) Indem Kant dem Sittengesetze einen kategorischen, also nicht einen nur hypothetischen Charakter zuschrieb, hat er dem falschen Utilitarismus und Eudämonismus gegenüber der Wahrheit Zeugniß gegeben. Indem er aber die autonome Vernunft zum Princip des kategorischen Imperatives macht und denselben in den Worten formulirt: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte, und du dieses auch vernünftiger Weise zu wollen vermöchtest," hebt er den absoluten Charakter des Sittengesetzes wieder auf; ganz abgesehen von dieser erbärmlichen Formel, die überdies jeder Willkür Thor und Thüre öffnet und, beiläufig bemerkt, ganz dazu angethan ist, das Staatsgesetz an die Stelle des Gewissens zu setzen, da man die Bestimmung dessen, was allgemeine Gesetzgebung zu sein geeignet ist, wie es scheint, am Besten dem Staate überläßt.

3) Insofern Gott das Endziel aller Geschöpfe ist und dieselben kraft der Schöpfung und göttlichen Weltregierung nothwendig zu ihm hingeordnet sind,

Wenn wir nämlich über das Wesen des Sittengesetzes und der Sittlichkeit nachdenken, so leuchtet uns ein, daß dasselbe ein absolut Gutes voraussetzt. Das jeder Vernunft unmittelbar evidente natürliche Sittengesetz lautet: „Du sollst das Gute wollen oder lieben." Dem entsprechend besteht das Wesen der Sittlichkeit in dem Wollen oder der Liebe des

---

welche Hinordnung man das ewige Gesetz nennt, besteht für alle Creaturen nur Eine Ordnung und nur Ein ewiges Gesetz. Lex aeterna est ratio divinae gubernationis. Quaeque igitur divinae gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi aeternae. *S. Th.* 1. 2, q. 93, a. 4. Während aber dieses ewige Gesetz in die Natur der vernunftlosen Dinge als Naturgesetz zur naturnothwendigen Vollziehung gelegt ist, ist es den vernünftigen Wesen als natürliches Sittengesetz eingeprägt, um es mit Erkenntniß und Freiheit zu befolgen. Es ist aber das natürliche Sittengesetz in einer doppelten Weise den vernünftigen Creaturen eingeprägt. Erstens dadurch, daß ihrer Vernunft die Fähigkeit und Tüchtigkeit zur Erkenntniß desselben von Natur innewohnt. Lex naturae nihil aliud est nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum sit. *S. Thom.* Op. 4 de duob. praec. carit. Dadurch participirt unsere Vernunft an jenem ewigen Gesetze, das seinen letzten Grund im Wesen Gottes hat. Lumen rationis naturalis, quo discernimus, quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud est, quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet, quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura. *S. Th.* 1. 2, q. 91, a. 2. Zweitens aber ist dieses ewige Gesetz auch dem Willen und dem ganzen Wesen der vernünftigen Creatur als natürliche Neigung zum Guten oder zur Tugend eingeprägt. In dieser doppelten Beziehung ist das natürliche Sittengesetz, wie auch Schrift und Ueberlieferung bezeugen, s. Bd. 1, S. 150—155 und S. 167 und 168, jedem Menschen angeboren, nur daß es im sündigen und verderbten Menschen mehr oder weniger getrübt und geschwächt, im guten und geheiligten aber klar, kräftig und übernatürlich erhöhet ist. Alles dieses erklärt Thomas *S. Th.* 1. 2, q. 93, a. 6. Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae . . . uno modo in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae creaturae irrationales. Sed quia rationalis natura cum eo, quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium, in quantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur, quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, . . . et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae. *Sumus enim nati ad habendum virtutes,* ut dicitur in lib. 2 Ethic. c. princ. Uterque tamen modus imperfectus quidem est et quodammodo corruptus in malis, in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem

Guten als solchen[1]). Sowie aber alles endliche Sein und alle Wahrheit den letzten Grund nur in der absoluten Wahrheit

---

uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem superadditur eis cognitio fidei et sapientiae, et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis. Beides, die natürlich Erkenntniß des ewigen Gesetzes und die natürliche Neigung, dasselbe zu befolgen, constituirt das Gewissen nach seiner doppelten Seite, wonach es das sittliche Rechte erkennt und zu demselben antreibt resp., je nachdem der freie Wille dem Antrieb gefolgt, durch Befriedigung lohnt oder durch Gewissensbisse straft. Insofern das Gewissen bezüglich der ersten Moralprincipien angeboren ist, pflegt man es Synteresis, conscientia innata, indita, scintilla conscientiae, insofern es durch Selbstthätigkeit erworben und ausgebildet ist, conscientia acquisita oder conscientia schlechthin zu nennen. Aus dem Gesagten ist klar, daß keinem Menschen das Gewissen als Synteresis und auch irgend welche conscientia acquisita fehlt. In letzterer Beziehung kann aber das Gewissen durch Irrthum und Sünde sehr corrumpirt sein. Es leuchtet ein, daß ein Mensch um so geeigneter ist, den ethischen Beweis zu erfassen, je besser der Zustand seines Gewissens, während eben deßhalb die Verderbniß des Gewissens auch eine Verderbniß der Gotteserkenntniß zur natürlichen Folge hat. Näheres über die lex aeterna und das Gewissen in der Lehre vom göttlichen Willen und von der Natur des Menschen.

1) Was im einzelnen Falle gut sei, hängt von anderweitigen Erkenntnissen ab, und in dieser Beziehung ist Unwissenheit und Irrthum und insofern ein irriges Gewissen möglich; aber bezüglich der absoluten Pflicht, immer und überall das Gute schlechthin zu wollen, ist keine Täuschung möglich. Das genügt um die Verwerflichkeit aller falschen Moralsysteme jedem richtig Denkenden und sittlich fühlenden Menschen klar zu machen. Weder der Genuß, noch der Nutzen des Einzelnen oder einer Gesammtheit, daher auch nicht der stets auf Utilitarismus oder Eudämonismus hinauslaufende Philanthropismus kann oberstes Moralprincip sein. Wohl ist das Gute allein auch wahrhaft nützlich und beglückend, nicht aber ist Alles gut, was unmittelbar Nutzen oder Genuß bereitet, m. a. W. das bonum *honestum*, nicht zunächst das bonum *delectabile* und *utile* ist Gegenstand des sittlichen Willens. Vgl. *S. Th.* 2. 2, q. 145, a. 3, c. In der neueren Zeit hat man vielfach den Fortschritt oder die menschliche Selbstvervollkommnung als das höchste Moralgesetz bezeichnet; jene sittliche Weltordnung Fichte's, welche nach ihm der einzig wahre Gott sein soll, ist im Grunde nichts Anderes, als dieser Fortschritt. In einem gewissen Sinne ist Fortschritt oder Vervollkommnung das Gesetz alles contingenten Lebens und Pflicht jedes vernünftigen Wesens, allein nicht diese Vervollkommnung des endlichen Wesens, sondern die absolute Vollkommenheit, nach dessen Verähnlichung jede Creatur strebt, ist das Primäre und ist höchstes Gesetz. Ohne dieses wirkliche absolute Ziel und Ideal kann von Fortschritt und Vervollkommnung nicht die Rede sein und sind diese Worte leere Phrasen, unter denen sich jede Willkür und Corruption verbirgt.

haben kann[1]), so setzt auch alles Gute die wirklich bestehende absolute Güte als letzten Grund voraus, welche das Urbild

1) Da die Wahrheit und die Güte nichts Anderes sind, als das Sein in seiner Beziehung zum Intellect und Willen, so sind die Beweise für das absolute Sein auch Beweise für die Existenz der absoluten Wahrheit und Güte; daher sind auch die fünf Beweise des heil. Thomas vollkommen genügend. Auch schließt der Beweis ex gradibus perfectionis den Beweis aus der nothwendigen Existenz einer absoluten Wahrheit und Güte ein. Daß und wie der heil. Augustin mit Vorliebe den Gottesbeweis aus der Existenz ewiger und unveränderlicher Wahrheiten führt, haben wir oben S. 90 ff. gesehen. Aber auch Thomas und die Scholastiker führen denselben wiederholt. Wir haben die Grundzüge dieses Beweises genügend früher, namentlich oben S. 140—143 gegeben, wo wir zeigten, daß der letzte Grund der Wahrheit der Dinge und unserer Erkenntniß weder in jenen, noch in dieser, sondern nur in dem absoluten Erkennen und Sein Gottes liegen kann. Nichts ist evidenter, als daß es ewige Wahrheiten gibt, die wahr sind und bleiben, unabhängig sowohl von unserer Erkenntniß, als von der Existenz der contingenten Dinge. Das wäre aber nicht möglich, wenn es nicht einen ewigen Intellect gäbe. Unde si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna. *S. Th.* 1, q. 16, a. 7, c. Das muß wenigstens jeder bekennen, der nicht dem Irrthum Plato's von der ewigen Existenz der einzelnen Ideen oder einem sinnlosen Materialismus huldigen will. *QQ. disp., Q. un. de spir. creat. art. 10,* wo Thomas zunächst beweist, daß keineswegs in allen Menschen Ein intellectus agens sei, zeigt er, daß man nothwendig über dem menschlichen Intellect einen höheren Intellect annehmen müsse, von dem der menschliche Intellect abhängt, aus drei Gründen. *Primo* quidem, quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter . . . Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima, quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo ejus intelligere dependeat. *Secundo,* quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum . . . Ipsum autem intelligere animae humanae est per modum motus; intelligit enim anima humana discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum, cujus intelligere sit fixum et quietum absque hujusmodi discursu. *Tertio,* quia necesse est quod, licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnium intelligibilium veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem et totaliter perfectum intelligentia veritatis. Daß die Existenz der Wahrheit überhaupt die Existenz eines ewigen alle Wahrheit in seinem eigenen Wesen erkennenden Geistes voraussetzt und be-

und die Norm alles Guten ist, und welche, wie sie sich selbst mit Nothwendigkeit liebt und will, die Gleichförmigkeit mit diesem ihrem heiligen Willen zum unverbrüchlichen Gesetze für alle vernünftigen und freien Wesen und zur Bedingung ihrer Glückseligkeit macht[1]).

Was die Glückseligkeit und ihr Gegentheil, die Unglückseligkeit, betrifft, so ist erstere Folge und Lohn des guten, diese Folge und Strafe des bösen Willens, nicht aber höchstes Princip der

---

weist, leuchtet jeder gesunden Vernunft ein. „Was würde denn," sagt Leibnitz (Nouveaux éssais sur l'entendement humain 4, 11) „aus dem reellen Fundament, auf dem alle Gewißheit der ewigen Wahrheiten ruht, werden, wenn kein Geist existirte? Diese Frage führt uns auf den letzten, tiefsten Grund aller Wahrheit, zu jenem höchsten Wesen, welches nothwendig existirt, dessen Vernunft die Heimath der ewigen Wahrheiten ist, wie Augustinus erkannt und richtig ausgesprochen hat. In diesen ewigen Wahrheiten liegt die bestimmende Idee und das leitende Princip für Alles, was existirt; mit einem Worte, in ihnen ruhen die Gesetze des Universums. Da diese ewigen Wahrheiten den zufälligen Dingen als die Gesetze ihres Wesens vorangehen, so müssen sie in einem nothwendigen Wesen begründet sein. Hier ist das Original der Wahrheiten, die ich finde, in meinem Geiste." Vgl. Hettinger, Apol. Bd. 1, Vortr. 3 (2. Aufl. S. 140—146).

1) Alle natürlichen Sittengesetze haben in dem obersten Gesetz: wolle das Gute und meide das Böse, ihren Grund; wie alle theoretischen Principien in der Seinsidee oder dem Gesetze des Widerspruchs wurzeln. *Cf. S. Th.* 1. 2, q. 94, a. 2, c. Mit der Erkenntniß jenes allgemeinen Gesetzes und der daraus zunächst fließenden specielleren Gesetze — z. B. du sollst nicht tödten; du sollst Vater und Mutter ehren — wie sie aus der Erkenntniß der mit der menschlichen Natur gegebenen Ordnung folgen, ist allerdings eine ausdrückliche Erkenntniß Gottes und des Gebotes, ihn zu lieben und aus Liebe zu ihm die von ihm festgesetzte Ordnung zu beobachten, noch nicht gegeben und insofern kann eine Erkenntniß der natürlichen sittlichen Ordnung der Erkenntniß Gottes vorangehen. Allein sowie alle natürliche Ordnung eine Hinordnung zu Gott ist, so schließt auch jenes allgemeine Gesetz: liebe das Gute, das Gesetz: liebe Gott, wesentlich in sich. Ist ja das Gesetz der Vernunft und des Gewissens nur eine Offenbarung des ewigen im Wesen Gottes begründeten Gesetzes. Lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura. *S. Th.* 1. 2, q. 91, a. 2. Zu dieser Erkenntniß, und damit zur Erkenntniß Gottes, gelangt aber die Vernunft durch richtiges Denken. Denn der von allem Contingenten in den Dingen und deßhalb selbst vom freien Willen ihres Urhebers unabhängige absolute Charakter der Moralität hat keinen anderen letzten Erklärungsgrund, als in dem absolut vollkommenen Wesen Gottes und der nothwendigen Liebe Gottes zu sich selbst. Das Nähere in der Lehre vom göttlichen Willen und insbes. von der göttlichen Heiligkeit. Vgl. Balmes, Fundam. Phil., Bd. 4, Kap. 20.

Moralität: denn nicht deßhalb ist das Gute gut, weil es mit Glückseligkeit belohnt wird, und das Böse bös, weil es mit Unglückseligkeit bestraft wird; sondern umgekehrt ist das Gute, weil es gut ist, des Lohnes, und das Böse, weil es bös ist, der Strafe würdig. Wohl aber ist mit dem unmittelbar gewissen obersten Sittengebote, daß das Gute um seiner selbst willen[1]) geliebt werden soll, die eben so gewisse vernünftige Erkenntniß verbunden, daß das Gute des Lohnes und das Böse der Strafe würdig sei; wie auch mit dem Bewußtsein des absolut verpflichtenden Sittengesetzes das mit gleicher Nothwendigkeit uns innewohnende Verlangen nach Glückseligkeit verbunden ist. Nun liegt allerdings in dem guten und bösen Willen und Gewissen selbst bereits wesentlich Lohn und Strafe; allein keineswegs läßt sich Lohn und Strafe vermöge der Einheit unseres Seins und unseres Bewußtseins lediglich auf das gute beziehungsweise böse Gewissen beschränken, vielmehr fordert die unserer Vernunft evidente und mit der Idee des Guten oder der Heiligkeit unauflöslich verbundene Idee der Gerechtigkeit, daß Lohn und Strafe ihre volle Verwirklichung, wie im ganzen Menschenwesen, so auch im Weltganzen finde, also Glückseligkeit und Unglückseligkeit in jeder Beziehung mit der sittlichen Güte und Bosheit in Einklang trete und so die vergeltende Gerechtigkeit vollkommen realisirt werde. Daher kann man allerdings aus dieser Forderung der Gerechtigkeit und aus der Thatsache, daß dieselbe hier auf Erden nicht zur vollen[2]) Verwirklichung kommt, auf eine jenseitige Vergeltung schließen. Jedoch ist hierauf, wie aus allem Bisherigen erhellt, das ethische Argument keineswegs beschränkt.

VII. Das Argument aus der in der Geschichte der Menschheit sich offenbarenden göttlichen Leitung steht insofern mit dem bisher betrachteten ethischen Argumente in enger Beziehung, als die in der Geschichte sich vollziehende Ordnung eine wesentlich ethische ist und die Hinführung des Menschengeschlechtes zu seiner Bestimmung, aber auch die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit zum Zwecke hat.

Es unterliegt nun keinem Zweifel, daß sich in der Geschichte der

---

1) Das schließt, wie wir an einem anderen Orte sehen werden, nicht aus, daß Lohn und Strafe als Motiv des guten, tugendhaften Willens mitwirken; nur darf das Wollen des Guten als solchen nicht ausgeschlossen sein.

2) Denn einigermaßen wird die göttliche Gerechtigkeit hier auf Erden im Leben der Einzelnen, noch mehr aber an den Gesammtheiten im Verlaufe der Weltgeschichte verwirklicht und ergeben sich daraus zum folgenden Argumente gehörende Beweise für das Dasein und die Vorsehung Gottes.

Menschheit ein weiser und heiliger Plan offenbart, der weder aus dem physischen Naturlauf, noch aus den Absichten und Handlungen der Menschen, sondern nur aus einer beide beherrschenden göttlichen Leitung erklärbar ist. Da jedoch dieser göttliche Weltplan principaliter die Verwirklichung der übernatürlichen Ordnung bezweckt und in dieser am Klarsten und Vollkommensten sich offenbart, so werden wir dieses Argument besser in dem folgenden Paragraphen betrachten.

§. 149.

Gottesbeweise aus den übernatürlichen Werken Gottes[1]).

I. Wenn wir hier von dem aus den übernatürlichen Werken Gottes sich ergebenden Gottesbeweise reden, so denken wir selbstverständlich nicht an den auf die Offenbarung Gottes als solche sich gründenden übernatürlichen Glauben, sondern an die Vernunfteinsicht vom Dasein Gottes, die wir aus den Werken der übernatürlichen Ordnung als aus eben so vielen natürlich erkennbaren Thatsachen durch vernünftige Schlußfolgerung in derselben Weise, wie aus den Werken der natürlichen Ordnung, schöpfen.

Gewöhnlich werden diese der übernatürlichen Ordnung angehörenden Thatsachen zunächst als Glaubwürdigkeitsbeweise für die übernatürliche Offenbarung geltend gemacht, und als solche haben auch wir sie im dritten Kapitel des ersten Buches der theologischen Erkenntnißlehre[2]) betrachtet. Wir haben aber dort bereits daran erinnert[3]), daß dieselben Thatsachen — die Wunder, die Erfüllung der Weissagungen, die Führungen Gottes im alten Bunde, der Charakter, das Leben und die Thaten Christi, die Gründung, Erhaltung, Ausbreitung und die Früchte des Christenthums und der Kirche, die Eigenschaften der letzteren — welche die übernatürliche Offenbarung Gottes darthun, selbstverständlich auch die Existenz Gottes beweisen und seine Eigenschaften offenbaren.

Zugleich haben wir aber auch den Irrthum widerlegt, daß nur diese übernatürlichen Offenbarungen einen stichhaltigen Gottesbeweis liefern[4]); vielmehr gehen ihnen, wenigstens der Ordnung nach, die Beweise aus der natürlichen Schöpfung voran, wie auch die Beweise

---

1) Vgl. *Franzelin*, De Deo uno, Thes. VIII.
2) Bd. 1, S. 279—542.
3) Bd. 1, S. 321.
4) S. oben S. 175, Note 1. Vgl. Bd. 1, S. 191. 281. 321.

aus den übernatürlichen Werken auf denselben Voraussetzungen und Principien, insbesondere der Erfahrung und dem Causalitätsprincip, beruhen und durch dieselbe Schlußfolgerung sich vollziehen, wie die Beweise aus der natürlichen Ordnung.

Wohl aber haben die Beweise aus den übernatürlichen Werken Gottes in einer doppelten Beziehung einen Vorzug vor den Argumenten aus der natürlichen Ordnung.

Der erste Vorzug besteht darin, daß die übernatürlichen Werke Gottes an sich vollkommener sind, als die natürlichen; je vollkommener aber ein Werk Gottes ist, ein um so vollkommeneres Zeugniß legt es auch von seinem Urheber ab und um so vollkommener offenbart es dessen Eigenschaften. Wenn daher z. B. der natürliche Mensch mit seinen natürlichen Geistes- und Willenskräften und der darin liegenden Gottebenbildlichkeit ein vollkommeneres Zeugniß von Gott ist, als die vernunftlose Natur, so ist wiederum der übernatürliche Mensch mit seinen übernatürlichen Tugenden und seiner übernatürlichen Gottähnlichkeit[1]), so weit diese für die natürliche Erfahrung und Vernunft erkennbar sind[2]), ein vollkommenerer Beweis von Gott, als der blos natürliche Mensch.

Das gilt in ganz besonderer Weise von der Geschichte der Menschheit. Allerdings offenbart sich auch bereits, wie wir am Schlusse des vorigen Paragraphen bemerkten, in der natürlichen oder der Profan-Geschichte eine von Zufall und menschlicher Willkür unabhängige gerechte und weise Leitung, aus welcher wir das Dasein Gottes schließen können und müssen[3]). Allein die göttliche Leitung

---

1) Vgl. die oben S. 109, Note 4 angeführte Stelle des heil. Bonaventura, Brevil. 2, 12, wo er die drei Stufen göttlicher Offenbarung, vestigium, imago, similitudo, anführt.

2) Daß wir durch Vernunft und Erfahrung den übernatürlichen Charakter der Heiligkeit in Christus und seiner Kirche zu erkennen vermögen, haben wir in der Lehre von den Motiva credibilitatis gezeigt, namentlich Bd. 1, S. 336. 451. 508.

3) Die natürliche Entwickelung der Menschheit schließt sich an das Argument aus der Ordnung und Entwickelung der physischen Welt an. Alle denkenden Naturforscher haben erkannt, daß der Mensch das Ziel aller Naturentwickelung ist; wie wunderbar Alles in der Natur zusammenwirkte, um die Erde zu einem Wohnplatz für die Menschen zu bereiten; wie in der Gestaltung der Erde überaus wichtige Vorbedingungen der Entwickelungsgeschichte der Menschheit gesetzt sind. Was sodann diese Entwickelungsgeschichte der Menschheit selbst nur ihrer natürlichen Seite nach betrifft, so läßt sich, bei allem Dunkel des Details, doch im Großen und Ganzen nicht verkennen, daß alle Ereignisse dem sicheren und allumfassenden Plane einer fortschreitenden Entwickelung

des Menschengeschlechtes wird erst vollkommen klar in der Hinführung der Menschheit zu ihrer übernatürlichen Bestimmung.

Dieselben, den innersten Kern der Menschheitsgeschichte bildenden, geschichtlichen Thatsachen, welche den übernatürlichen Charakter der wahren Religion und insbesondere des Christenthums beweisen, sind daher eben so viele Beweise für das Dasein Gottes und seiner Providenz, die um so überzeugender sind, je mehr sie ein übermenschliches, göttliches Gepräge an sich tragen. Letzteres führt uns zum zweiten Vorzuge des auf den übernatürlichen Werken beruhenden Gottesbeweises, der eben in ihrer die rein natürliche Ordnung überschreitenden, Uebernatürlichkeit besteht.

Während nämlich die allgemeine göttliche Ursächlichkeit unter der Regelmäßigkeit des Naturlaufs sich einer oberflächlichen Auffassung verbirgt, tritt uns in den übernatürlichen Werken die Freiheit der göttlichen Thätigkeit im Gegensatze zu den allgemeinen Naturgesetzen in überwältigender Unmittelbarkeit entgegen. Gerade deßhalb hat ja Gott, weil ihn die Menschen, von Sinnlichkeit verblendet und falschem Denken irregeführt, aus den Werken der Schöpfung, aus den Eigenschaften ihrer eigenen Seele und aus den natürlichen Ereignissen der Geschichte nicht mehr, wie sie sollten, genügend erkannten, ihnen seine göttliche Wirksamkeit in außerordentlicher Weise

---

des Menschengeschlechtes zu jener allgemein menschlichen Gesittung dienen, welche wiederum der Hinführung der Menschheit zum Christenthum und ihrer Entwickelung im Christenthum zur natürlichen Basis dient. Oder wer sieht nicht ein, daß die erste orientalische Cultur durch das Griechenthum durchsäuert und umgestaltet, daß hinwiederum die orientalisch-griechische Welt durch die Römer zur großen antiken Culturgemeinschaft ausgestaltet, dann aber zur rechten Zeit durch die Völkerwanderung zertrümmert und erneuert werden mußte, um der christlichen Cultur den Boden zu bereiten und, selbst die Sache nur natürlich betrachtet, die Kräfte der Menschheit zu einer höheren und volleren Entfaltung zu bringen? Auch an einzelnen Zügen dieser die natürliche Vervollkommnung des Menschengeschlechtes bedingenden und bewirkenden providentiellen Leitung ist die Geschichte reich. Was wäre — ganz abgesehen von der übernatürlichen Seite — aus der Menschheit geworden, wenn in jenen großen Kämpfen des vorchristlichen Alterthums, anstatt den Griechen, den Persern, und anstatt Rom, Karthago der Sieg zugefallen wäre? Außerdem offenbart sich auch schon in der natürlichen Geschichte der Menschen und Völker ein unverkennbares und von den besten Geistern nie verkanntes Walten einer vergeltenden Gerechtigkeit, welche Frevel rächt und oft langsam, immer aber sicher, aus Lastern Verderben und aus Tugend, auch rein natürlicher, in entsprechender Weise Ehre und Glück hervorgehen läßt. Wenn letzteres nicht nur aus besonderen Fügungen, sondern vor Allem aus der Natur der Dinge selbst hervorgeht, so beweist dieses nicht minder die ethische Weltordnung, die das Dasein Gottes zur Voraussetzung hat.

durch Wunder und Weissagungen, im Unterschied vom Wirken der Natur, vor Augen gestellt, und, nicht etwa nur zur Offenbarung übernatürlicher Geheimnisse, sondern auch zur Bekundung seines Daseins und seiner göttlichen Eigenschaften, eine übernatürliche Welt in's Dasein gerufen, welche unmittelbarer und eindringlicher, als die durch die Sünde verdunkelte natürliche Ordnung, das Dasein, Wirken und Wesen Gottes dem vernünftigen Geiste offenbart[1]).

Das gilt zumal von der gesammten Geschichte der übernatürlichen Offenbarungen und Führungen Gottes, welche nicht nur an und für sich die göttliche Ursächlichkeit mit höchster Evidenz manifestirt, sondern auch über die natürliche Seite der Geschichte ein helles Licht verbreitet, in welchem wir erkennen, daß und wie die natürlichen Ereignisse der Weltgeschichte, ohne und gegen den Willen ihrer menschlichen Urheber, dem durch die übernatürliche Offenbarung[2]) uns aufgeschlossenen göttlichen Heilsplane dienen.

II. Wie in der Geschichte der gesammten Menschheit, offenbart sich die Wirksamkeit der natürlichen und der übernatürlichen Providenz auch im einzelnen Menschenleben, in der Geschichte der Familien und anderer engerer menschlicher Verbindungen. Auch hieraus ergeben sich mannigfaltige Beweise für das Dasein und die Vorsehung Gottes. Solche besonderen Erfahrungen des Schutzes und der liebevollen Leitung oder der Strafgerechtigkeit Gottes sind oft die wirksamsten Argumente für Diejenigen, welche dieselben an sich oder Anderen erfahren; während sich zu allgemeingiltigen wissenschaftlichen Beweisen vor Allem die großen That-

---

1) Vgl. das Bd. 1, §. 42, II, S. 365 ff. Gesagte. Prägnant bemerkt hierüber *Franzelin* a. a. O. p. 110 (edit. I.): Jam vero si supernaturalem ipsam manifestationem consideremus imprimis ut seriem quandam ex factis historicis maximis et rebus mirandis constantem, sub hac ratione illa constituit universum quoddam, cujus existentia certitudine historica maxima innotescit, et cujus nexum necessarium cum existentia causae ratio plane perspicit. Nec minus certo ratio intelligit, hanc causam non posse esse nisi ens ab omnibus viribus aspectabilis hujus mundi totaque ejus collectione omnino diversum, infinite potens, bonum, sapiens, omniscium, providum ac denique Deum, quem ipsa doctrina connexa cum factis supernaturalibus annuntiat, et ad quem in suis infinitis perfectionibus cognitioni humanae manifestandum illa facta intrinsecum ordinem habent.

2) Das leistet namentlich die Prophetie, welche in Worten und Vorbildern denselben alle Jahrhunderte umfassenden göttlichen Weltplan klar vorher verkündet, den wir sodann im Verlaufe der späteren Geschichte verwirklicht sehen. Vgl. hierüber Bd. 1, §. 45, bes. S. 412—416.

sachen der Geschichte eignen[1]). Auch die eigene Erfahrung, das Innewerden der Erleuchtung, der Kraft und des Trostes, welche aus dem Glauben an Gott, und umgekehrt der unheilvollen Seelenwirkungen, welche aus Zweifel und Unglauben hervorgehen, sind wirksame und vernünftige Beweise für das Dasein Gottes. Insbesondere gilt dieses von den an der eigenen Seele erfahrenen Wirkungen der übernatürlichen Gnade[2]).

Auch hieraus ergibt sich wieder, wie enge, nicht etwa nur der übernatürliche Glaube, sondern auch die auf vernünftiger Einsicht beruhende Gotteserkenntniß mit dem freien Willen und dem tugendhaften und religiösen Leben zusammenhängt; nicht nur deßhalb, weil die richtige Bethätigung unserer Vernunft in der Gewalt des Willens steht und Tugend den Geist stärkt und klärt, Laster und Leidenschaft aber ihn trübt und schwächt, sondern auch, weil die ebenerwähnten inneren Erfahrungen von dem sittlichen Zustande unserer Seele abhängen. Aber auch die Erfassung jener Argumente, welche aus der Geistigkeit der Seele, den ewigen Ideen des Wahren und Guten und dem Sittengesetze entnommen sind, ist wesentlich durch den geistigen und sittlichen Zustand, in dem wir uns befinden, bedingt und beeinflußt. Dadurch wird selbstverständlich der objectiven Wahrheit der fraglichen Argumente nichts entzogen; wohl aber ist die subjective Erfassung dieser objectiven Wahrheit von dem guten und gesunden, beziehungsweise von dem schlimmen und ungesunden Zustande des Subjectes beeinflußt.

---

1) Es leidet hier Anwendung das Wort des heil. Augustinus: Quoniam igitur divina providentia, non solum singulis hominibus quasi privatim, sed universo generi humano quasi publice consulit; quid cum singulis agatur, Deus, qui agit atque ipsi, cum quibus agitur, sciunt. Quid autem agatur cum genere humano, per historiam commendari voluit, et per prophetiam. *De vera relig.* c. 25.

2) Wir denken hier nicht nur an fühlbare Tröstungen der Gnade, von welchen Thomas unter Hinweis auf *Apoc.* 2, 17 schreibt: Ille qui accipit (gratiam), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille, qui non accipit, als vielmehr an die Erfahrung innerer sittlicher Umwandlung. Wer selbst durch Gottes Gnade ein neuer Mensch, nova in Christo creatura, geworden, trägt in sich selbst den wirksamsten Beweis für Gott und Christus. Daß übrigens nur eine conjecturale, nicht eine absolute Gewißheit des Gnadenstandes möglich, werden wir in der Gnadenlehre sehen. Vgl. Bd. 1, S. 333.

§. 150.

Die Unwahrheit und Verderblichkeit des Pantheismus, Materialismus und Positivismus ein *argumentum a contrario* für das Dasein Gottes.

I. Da die bisher betrachteten Gottesbeweise auf Grund der durch Erfahrung und Vernunft feststehenden Contingenz und endlichen Vollkommenheit des Universums und aller Wesen, woraus es besteht, die Existenz des persönlichen, von der Welt substantial verschiedenen Gottes als der absoluten oder schöpferischen Ursache der Welt darthun, so enthalten sie zugleich die stringente Widerlegung aller die wahre Gottesidee und den wahren Schöpfungsbegriff irgendwie verletzender Irrthümer: des Polytheismus[1]), des Dualismus[2]), des Pantheismus und des Materialismus. Alle diese Lehren sind selbstverständlich nicht nur philosophische Irrthümer, sondern auch die Grundwahrheiten des Glaubens umstoßende Irrlehren, daher bei gegebenen Anlässen ausdrücklich von der Kirche verurtheilt. So wurde der Emanatismus schon den alten Gnostikern und Manichäern, insbesondere den Priscillianisten[3]) gegenüber, der mittelalterliche Pantheismus des Amalrich von Chartres durch das fünfte Lateranensische[4]), der moderne Materialismus[5]) und Pantheismus[6]), letzterer in seinen Hauptformen[7]), durch das Vaticanische Concil verworfen.

Wir können also von einer näheren Besprechung des Pantheismus und Materialismus um so mehr absehen, da beide noch in der Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes, sowie in der Schöpfungslehre eine allseitige Widerlegung finden. Nichts desto weniger wird eine kurze Charakterisirung dieser beiden widervernünftigen und ver-

---

1) Davon in der Lehre von der Einheit Gottes.

2) Davon in der Schöpfungslehre.

3) Vgl. insbes. *Ep. 15 dogm. Leonis. M. Denzinger*, Enchir. 99.

4) *Lateran. IV*, c. 2. Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excaecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica, quam insana sit censenda.

5) *Const. de fid.* I, can. 2. Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit; a. s.

6) L. c. can. 3. Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam; a. s.

7) L. c. can. 4. Si quis dixerit, res finitas, tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales, e divina substantia emanasse; — aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia; — aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; a. s.

derblichen Irrlehren unseres Jahrhunderts an dieser Stelle als argumentum a contrario für das Dasein Gottes zweckmäßig sein.

Wer Gott als die absolute oder schöpferische Ursache der Welt leugnet, behauptet damit nothwendig, daß die Welt selbst in ihrem Grunde das ewige, durch sich seiende Wesen, m. a. W. daß Gott mit der Welt wesenhaft identisch sei. Insofern ist jeder Atheismus Pantheismus, auch der Materialismus, der eben die Materie zu Gott macht. Da man jedoch bei dem Namen Gott irgend wie an ein vernünftiges oder geistiges Wesen denkt, der consequente Materialismus aber Alles, was Geist und Vernunft genannt wird, leugnet, so pflegt man von ihm den Pantheismus zu unterscheiden, der dem absoluten Wesen, freilich nur scheinbar, irgend welche Vernünftigkeit und Geistigkeit, oder wie der Emanatismus und Semipantheismus[1]) selbst eine theilweise Ueberweltlichkeit zuschreibt. Wenn man aber hiernach Pantheismus und Materialismus unterscheiden kann, so darf man doch nicht übersehen, daß beide im letzten Grunde, wie in ihren Consequenzen dasselbe sind, auch historisch eng zusammenhängen und mit innerer Nothwendigkeit in einander übergehen, wie sehr auch die Pantheisten und Materialisten dies meistens in Abrede zu stellen suchen.

Indem der pantheistische und der materialistische Atheismus Gott als das von der Welt substantial verschiedene absolute Wesen und als die schöpferische Ursache aller Dinge leugnet, daher nichts Anderes als möglich und wirklich anerkennt, als die Welt, sieht er sich sofort genöthigt, von dem Wesen der Welt und der körperlichen und geistigen Substanzen in ihr unklare, falsche und widersprechende Begriffe aufzustellen, mag er nun dieses Wesen als ein ursprünglich und substantial Vieles, wie der atomistische Materialismus der Alten und Neueren, oder als ein ursprünglich und substantial Eines, wie der Pantheismus und weiterhin dieses Eine als Unorganisches[2]) oder als ein Organisches und Lebendiges, sei es

1) Dahin gehört namentlich auch der s. g. Panentheismus Krause's und so manche moderne Systeme, die sich als theistische, ja christliche Philosophie rühmen, aber in irgend welcher Form eine substantiale Emanation der Dinge aus Gott lehren und deßhalb in Gottes Wesen selbst eine Materie oder Natur (in diesem Sinne), einen dunkeln Grund behaupten, wie Baader, Schelling in seiner letzten Periode, aber auch Weisse, Fichte d. J., u. s. w. Vgl. die Schöpfungslehre.

2) So namentlich die älteste und roheste Form der griechischen Philosophie, die Jonier, indem sie Wasser oder Feuer oder Luft als das Urwesen bezeichneten. Wenn der moderne Materialismus Alles auf Ein materiales Grundwesen und seine verschiedenen Schwingungen reduciren würde, so wären wir wieder ungefähr bei der Weisheit des Thales oder Anaximenes angelangt — evanuerunt in cogitationibus suis.

nach Aehnlichkeit der Pflanze[1]), oder des Thieres[2]), oder des Menschen[3]), oder als erträumte Identität von Natur und Geist[4]), oder als eine logische Abstraction, die absolute Idee[5]) sich vorstellen.

Hieraus ergibt sich ein doppelter Weg der Widerlegung dieser Wahnsysteme. Der erste Weg geht von dem durch aposteriorischen Gottesbeweis festgestellten oder auch vom Gegner zugegebenen richtigen Begriff des absoluten Wesens oder Gottes aus und zeigt, daß dasselbe absolut einfach, unendlich vollkommen, nothwendig, ewig in sich vollendet, reiner Geist, purer Act ist, und daher weder Materie, noch die Substanz der endlichen Dinge, noch das allgemeine Sein und Leben u. dgl. sein kann. Vorzugsweise dieser Weg wird von den Theologen in der Lehre vom Wesen Gottes und der Schöpfung beschritten. Er ist der kürzeste und einfachste und für Jeden, der einen richtigen Begriff vom absoluten Wesen besitzt, von sofort einleuchtender Evidenz.

Der andere Weg geht von der durch Erfahrung und Vernunft festgestellten oder auch vom Gegner zugegebenen richtigen Erkenntniß der Dinge und des Universums aus, wie solches in den aposteriorischen Gottesbeweisen geschieht, und liefert den Nachweis, daß das wirkliche Wesen der Dinge sowohl mit der pantheistischen, als mit der materialistischen Auffassung derselben unvereinbar ist. Dieses vorausgesetzt wollen wir den Pantheismus und Materialismus, zumal wie sie in der neueren Zeit sich gestaltet haben, noch kurz in's Auge fassen.

II. Alle Formen des Pantheismus beruhen auf dem Grundgedanken, daß Ein ewiges unendliches Wesen sei, das in einem nothwendigen Entwickelungsproceß zu der Vielheit der Dinge und Intelligenzen werde, welche man Welt nennt; daß mithin einestheils Gott und Welt, und deßhalb anderntheils alle materiellen und geistigen Existenzen in der Welt dem Wesen und der Substanz nach Eines und Dasselbe seien; daß mithin alle Dinge, die wir endliche Wesen, Geister oder Körper nennen, nicht verschiedene Wesen oder Substanzen, sondern verschiedene Erscheinungsweisen des Einen absoluten Wesens oder der Einen absoluten Substanz seien, welche nach einem Gesetze innerer Nothwendigkeit in den Naturdingen sich selbst verwirklicht und im menschlichen Denken sich selbst erkennt. Hiernach ist alles Sein und Wirken der Natur Gottes Sein und Wirken, und alles

1) So die Inder. — 2) So die Aegypter. — 3) So Alle, die Gott als Weltseele fassen. — 4) Schelling. — 5) Hegel.

Denken und Erkennen des Menschen das göttliche Denken und Erkennen, und ist hinwiederum Denken und Sein dem Wesen nach identisch. Wenn daher die gemein menschliche Auffassung den Dingen des Universums, Körpern wie Geistern, ein eigenes substantielles Sein und Wirken zuschreibt und weiterhin Gott und Welt unterscheidet, so beruhe dieses auf einer Täuschung, welche durch das philosophische d. h. pantheistische Denken aufgehoben werden müsse.

Die Formen und Methoden dieses pantheistischen Wahnes sind sehr mannigfaltige, allein in allen Formen bleibt er stets dasselbe in sich selbst unwahre und widersprechende, in seinen Voraussetzungen und Gründen falsche und sophistische, in seinen Folgen unsittliche und grundverderbliche, in seiner Darstellung trügerische System.

1. Der Pantheismus ist *unwahr* und *widersprechend in sich selbst*: denn er steht in Widerspruch mit der *Erfahrung* und *Vernunft* und deßhalb auch mit dem allgemeinen und gesunden menschlichen Bewußtsein.

Durch die *äußere* Erfahrung und vernünftiges Nachdenken über dieselbe ist uns die, von unserem eigenen Sein, Wahrnehmen und Denken verschiedene, *substantiale Realität* und *Vielheit der verschiedenen Dinge*, sowie die Vielheit und reale Verschiedenheit der *Theile* der zusammengesetzten Wesen und damit ihre *Endlichkeit* schlechthin gewiß.

Hiemit steht der pantheistische Wahn von der *substantialen Identität aller Dinge unter sich und mit dem unendlichen Wesen* in evidentem Widerspruch. Wohl besteht unter den Dingen eine *Einheit*, aber nicht eine Einheit der Substanz, sondern eine Einheit der *Gattung* oder der *Aehnlichkeit* oder der *Ordnung*, welche die reale Verschiedenheit der Dinge nicht aufhebt, sondern einschließt und voraussetzt.

In, wenn möglich, noch schreienderem Widerspruche steht der Pantheismus mit der *inneren Erfahrung* und dem *Selbstbewußtsein*. Nichts ist uns gewisser als unsere *Persönlichkeit*. Jeder Mensch, der sich nicht künstlich in den Zustand eines philosophischen Wahnsinnes versetzt hat, weiß sich selbst als ein *für sich bestehendes, denkendes und freiwollendes, endliches Wesen*, das einestheils von allen anderen Personen und Dingen und von dem gesammten übrigen Universum, anderntheils von Gott, dem unendlichen Wesen, substantiell, seinem ganzen Sein und Wirken nach verschieden ist; das zwar zu diesem Universum der Dinge, aber als ein für sich bestehendes und zu Gott und den Geschöpfen in Beziehung stehendes Einzelwesen, gehört, nicht aber, wie der Pantheismus wähnt, ein Accidenz, eine Modification, eine Erscheinung des

Weltganzen oder, was dasselbe sein soll, Gottes, des absoluten Wesens ist. Am Mächtigsten offenbart sich unsere Geistigkeit und individuelle Selbstständigkeit, sowie unsere geschöpfliche Abhängigkeit von Gott in dem Bewußtsein unserer Willensfreiheit und sittlichen Verantwortlichkeit, deren Leugnung nicht nur unvernünftig, sondern, weil jede Möglichkeit der Sittlichkeit zerstörend, absolut unsittlich, aber vom Pantheismus gefordert ist, da weder Willensfreiheit, noch Sittlichkeit und ein specifischer Unterschied zwischen Gut und Bös seinem wahren Begriffe nach mit dem Pantheismus zusammen bestehen kann. So legen auch die mächtigsten Affecte und Tugenden des menschlichen Herzens, Liebe und Haß, gutes und böses Gewissen, Reue, Ehrfurcht, Dankbarkeit u. s. w. Zeugniß gegen den Pantheismus ab: denn nach ihm wäre alles dieses schlechthin unerklärliche Selbsttäuschung. Insbesondere gilt dieses von dem, dem ganzen Menschengeschlechte unzerstörbar innewohnenden Gottesbewußtsein, und allen darauf beruhenden und dadurch bedingten religiösen Gedanken, Empfindungen und Tugenden. Freilich hat der Pantheismus sich vielfach als eminent religiös darzustellen gesucht[1]), aber nur durch das ihm specifisch eigene sophistische Spiel mit täuschenden Bildern.

2. Der Pantheismus ist widervernünftig, weil den ersten Principien und Gesetzen des Denkens und Seins widersprechend, daher nur durch skeptische Leugnung und sophistische Verdrehung der logischen und ontologischen Grundwahrheiten zu vertheidigen. Er ist also pure heillose Sophistik.

Sein oberster Grundsatz ist die Identität des Nichtidentischen, also die Umkehr des obersten Vernunftprincips des Widerspruchs. Gott und die Welt sollen identisch sein. Nun ist aber Gott nothwendig, einfach, unendlich vollkommen, unveränderlich, ewig, unbedingt; die Welt aber und alle Dinge, woraus sie besteht, sind contingent, zusammengesetzt, endlich, unvollkommen, veränderlich, zeitlich.

Diesem Widerspruch sucht der Pantheismus durch eine doppelte Ausflucht zu entgehen. Er sagt, die Contingenz, Endlichkeit, Vielheit, Veränderlichkeit, Zeitlichkeit der Welt sei nur Schein[2]).

---

1) So der pantheistische Pseudo-Mysticismus aller Zeiten; so aber auch Spinoza, Schelling und Hegel, welch' letztere auch den Grundlehren des Christenthums, namentlich den Dogmen von der Trinität und Incarnation, obwohl gerade sie die schärfste Verurtheilung alles Pantheismus in sich schließen, eine pantheistische Deutung gegeben.

2) So schon Parmenides und wiederum Spinoza.

Das ist aber eine völlig unbewiesene, mit der evidenten Wahrheit in Widerspruch stehende Behauptung, die sich, wie alle mit dem natürlichen Wissen in Widerspruch stehende Skepsis, selbst widerlegt.

Hält aber der Pantheismus die Dinge und ihre Vielheit, Veränderlichkeit und Endlichkeit nicht für bloßen Schein, sondern für etwas Reales, so behauptet er, das Wesen der Welt sei zwar absolut unveränderlich und unendlich, die endlichen und veränderlichen Dinge aber seien Accidenzen oder Modalitäten oder Seinsweisen des absoluten Wesens, indem man die Absurdität voraussetzt, daß das absolute Wesen Accidentien und Modalitäten haben und das unendliche Wesen in einer endlichen Seinsweise wirklich sein könne. So zeigt es sich klar, daß der Pantheismus den wahren Begriff des absoluten Wesens völlig verkennt und negirt.

Es wird nämlich hier das absolute Sein, dessen Wesen eben darin besteht, lautere unendliche Wirklichkeit, *actus purus*, zu sein, als die bloße Möglichkeit der endlichen Dinge gefaßt und dann behauptet, daß diese unendliche Potenz aus und durch sich selbst, vermöge eines dunkelen Triebes, oder eines Wollens, oder aber vermöge einer nothwendigen logischen Denkbewegung, zum wirklichen endlichen Sein und Erkennen übergehe und somit ein ewiges Werden sei; wobei es dann einerlei ist, ob man jener ewigen und unendlichen Potenz als solcher, oder ihrer Verwirklichung den Namen Gott beilegt und somit die Welt für den wirklichen Gott erklärt, oder ob man unter diesem Namen das Ziel oder Ideal versteht, wonach die Weltpotenz in ihrer nie vollendeten Selbstverwirklichung oder in ihrem endlosen Werden strebt.

Alles dieses ist nichts Anderes, als ein phantastisches und sophistisches Spiel mit unwahren und widersprechenden Vorstellungen und eine Vernichtung aller logischen und metaphysischen Wahrheit. Alle Möglichkeit hat, wie wir gesehen haben[1]), die Wirklichkeit und in letzter Instanz die absolute Wirklichkeit zur Voraussetzung. An sich ist das blos Mögliche Nichts. Daß das Nichts aus sich selbst zum Sein übergehe und dadurch aus und durch sich selbst das endliche Etwas werde, das ist der absurde Grundgedanke alles Pantheismus.

3. Demgemäß beruhen alle pantheistischen Systeme auf grundlosen Behauptungen und dunkeln und confusen Vorstellungen, oder es sind die Gründe, welche man dafür vorbringt, sophistische Erschleichungen und Trugschlüsse. Es genügt, auf jene beiden modernen Systeme hinzuweisen, welche vor-

1) S. 242 ff.

zugsweise den Schein strenger wissenschaftlicher Beweisführung um sich zu verbreiten suchten: den realistischen Pantheismus Spinoza's und den idealistischen Pantheismus Hegel's.

Die gleichmäßig der Vernunft und Erfahrung widersprechenden drei Grundaxiome Spinoza's — nur Eine Substanz sei möglich und wirklich; diese Eine absolute Substanz habe zwei unendliche Attribute: Ausdehnung und Denken; alle Dinge, Intelligenzen und Gedanken seien modi dieser Attribute der unendlichen Substanz — beruhen auf falschen Begriffen und groben Sophismen und im letzten Grunde auf der sophistischen Verwechselung der Substantialität mit der Aseität.

Der idealistische Pantheismus Hegel's aber beruht auf dem Grundirrthum, daß für uns Menschen die logische und ontologische Ordnung identisch sei, und aus der daraus abfließenden Identificirung des Begriffes des allgemeinen Seins, was die erste und noch ganz inhaltleere Abstraction unseres Intellectes ist, mit dem schlechthin wirklichen und unendlich vollkommenen absoluten Sein. Hierbei verbindet sich der idealistische Wahn, daß nämlich unser Intellect seine Erkenntnisse nicht, wie wirklich der Fall ist, aus der Erfahrung durch Abstraction, sondern lediglich aus sich selbst durch reine Denkthätigkeit schöpfe, mit dem pantheistischen Wahne, daß unser menschliches Denken das mit dem Sein identische absolute oder göttliche Denken sei[1]).

Nicht minder falsch und sophistisch sind auch die Einwände, welche der Pantheismus gegen den substantialen Unterschied von Gott und Welt in verschiedenen Formen vorzubringen pflegt. Sie beruhen insgesammt auf derselben, allem Pantheismus zu Grunde liegenden, völligen Mißkenntniß des richtigen Begriffes des absoluten und des contingenten Seins, und des Verhältnisses des letzteren zu ersterem. Solche Einwände sind: das unendliche Wesen schließe nothwendig alles Sein oder alle Realität in sich, also auch das Sein oder die Realität der endlichen Dinge; daher könne außer dem absoluten Sein kein anderes Sein existiren; das Unendliche sei nicht mehr unendlich, wenn es außer ihm etwas gäbe, denn dann wären das Unendliche und die endlichen Dinge zusammengenommen mehr als das Unendliche allein; wenn die endlichen Dinge durch das unendliche Wesen hervorgebracht wären, dann müßten sie zuvor in demselben enthalten gewesen sein, denn ein Hervorbringen aus Nichts sei unmöglich. Wer dagegen von dem absoluten Sein oder Gott einen richtigen Begriff hat, sieht ein, daß die unendliche gött-

1) Näheres unten in der Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes.

liche Vollkommenheit allerdings alle Vollkommenheit der Creaturen in sich schließt, aber nicht in jener endlichen und vielfältigen Weise, wie sie in den Creaturen ist, wodurch ja das göttliche Wesen verendlicht würde, sondern in eminenter Weise, weil in der unendlichen und deßhalb absolut einfachen Form des göttlichen Seins. Daraus ergibt sich auch sofort, daß außer dem absoluten Wesen kein anderes absolutes Wesen aus und durch sich selbst, wohl aber durch Gottes absolute und freie Causalität endliche Wesen in absoluter Abhängigkeit von ihm bestehen können, durch welche eben deßhalb der unendlichen Realität und Vollkommenheit Gottes nichts hinzugefügt wird. Was aber die Hervorbringung der Creaturen betrifft, so präexistiren dieselben allerdings ewig in Gott; aber nicht formaliter, sondern als in ihrem absoluten Urbilde und in ihrer Ursache. Wenn aber die Pantheisten das Axiom: aus Nichts wird Nichts, hier zur Anwendung bringen wollen, so kehrt sich diese evidente Wahrheit nicht gegen uns, die wir nicht das Nichts als Grund der Dinge — weder als deren materiale, noch als deren exemplare, noch als deren bewirkende Ursache — betrachten, sondern gegen die Pantheisten selbst: denn das ist ja eben das Hirngespinnst aller pantheistischen Systeme, zu zeigen, daß und wie alles Seiende aus dem Nichtseienden geworden, d. h. daß und wie eine bloße Potenz sich selbst verwirklicht und, vom Unvollkommensten zu immer Vollkommenerem aufsteigend, die ganze Fülle des Seins aus sich selbst hervorgebracht habe. Gerade jenes evidente Axiom, das, richtig verstanden, nichts Anderes ist, als das oberste Vernunftprincip des Nichtwiderspruchs und das daraus abfließende Causalitätsprincip, beweist mit Evidenz, daß alles Werden das absolute Sein und alle gewordene und endliche Vollkommenheit die ungewordene und unendliche Vollkommenheit zur Voraussetzung hat, wie wir dieses in den Gottesbeweisen gezeigt haben. Daß aber dem absolut Seienden die absolute Macht, contingentes Sein frei zu schaffen, innewohnt, ist eine schon der Vernunft einleuchtende Wahrheit[1]).

4. Da nach allen pantheistischen Systemen, wie sie gestaltet sein mögen, alle Dinge, insbesondere die Menschen, in all ihrem Thun und Leiden, nichts Anderes sind, als Momente in der Selbstverwirklichung des absoluten Wesens und da dieser Selbstentwickelungsproceß sich nach einem Gesetze absoluter Nothwendigkeit vollzieht, so vernichtet der Pantheismus mit der Persönlichkeit und Freiheit Gottes und der persönlichen Unsterblichkeit und Wahl-

1) Näheres in der Lehre von der göttlichen Allmacht und der Schöpfungslehre.

freiheit des Menschen[1]) alle Grundlagen, auf welchen Religion und Sittlichkeit und mithin der ganze Bestand des Menschengeschlechtes und der menschlichen Gesellschaft beruht. Denn Alles, was geschieht, ist ja ein Produkt des mit Nothwendigkeit sich vollziehenden Entwickelungsprocesses des absoluten Wesens. Ebenso wenig als es nach dem pantheistischen Systeme einen wahren Unterschied zwischen Gutem und Bösem gibt, kann es nach demselben einen wirklichen Unterschied zwischen Wahrheit und Unwahrheit geben: denn da das menschliche Denken das Denken des absoluten Wesen selber, alle Gedanken der Menschen nothwendige Gedanken Gottes, alles Denken und Sein aber identisch ist, so sind alle Gedanken, wie widersprechend sie sein mögen, gleich nothwendige Momente in dem die Welt producirenden und begreifenden Denkprocesse des absoluten Wesens.

5. Mit dieser Zerstörung aller, insbesondere der religiösen und sittlichen Wahrheit hat der Pantheismus zu allen Zeiten, besonders aber in der neueren Zeit, den Schein zu verbinden gesucht, als ob er die ewigen Wahrheiten, die er zerstört, bewahre, wissenschaftlich vertheidige und erkläre und dadurch die höchsten Interessen der Menschheit, die er gefährdet, in vollem Maße befriedige. Er rühmt sich, eminent religiös zu sein, da er in Allem Gott erblicke und die absoluteste Abhängigkeit des Menschen und aller Dinge von Gott lehre; er erhebe den Menschen zur höchsten Würde und Glückseligkeit, da er ihm seine göttliche Natur, seine Identität mit dem absoluten Wesen zum Bewußtsein bringe. Allein das alles ist ein Spiel mit hohen Worten zur Verdeckung der gräßlichen Lüge. Der Pantheismus redet von Gott, aber er leugnet Gott. Er redet von der absoluten Abhängigkeit aller Dinge von Gott, aber er lehrt vielmehr die absolute Abhängigkeit Gottes von den Dingen: denn nur in den Dingen ist Gott wirklich und außer ihnen nicht, nur im Menschen hat er Bewußtsein und außer ihm nicht; die Welt ist ihm der wirkliche, der Mensch der selbstbewußte, die menschliche Gemeinschaft oder der Staat der höchste Gott, aber mit dieser Vergötterung des Menschen wird der Mensch nicht wirklich vergöttlicht und beseligt. So wenig als Gott, hat der Mensch nach pantheistischer Lehre wahre Persönlichkeit, persönliche Unsterblichkeit; er besitzt keine wahre Freiheit, keinen auf Persönlichkeit und Freiheit gegründeten sittlichen Werth; er ist nur ein von der Nothwendigkeit beherrschtes nichtiges und flüchtig dahin schwindendes Moment im Lebensprocesse des in sich selbst nich-

1) Daß Pantheisten mit Ueberschwänglichkeit von allem dem reden, ist immer wieder dasselbe täuschende Spiel mit Worten, denen man einen ganz anderen Sinn, als ihnen eigen ist, unterstellt.

tigen und unseligen Gottes, der ewig nach Selbstverwirklichung ringt, um seine Selbstverwirklichung ewig wieder zu vernichten und das alte unselige Spiel stets von Neuem zu beginnen.

III. Der moderne *Materialismus* rühmt sich, den aprioristischen Idealismus des Pantheismus mit seinen widerspruchsvollen Hirngespinnsten zu verschmähen und auf dem Wege der *exacten Forschung*, welche den Naturwissenschaften eigen ist, seine Behauptungen zu erweisen. Allein die Naturwissenschaft, d. h. die auf die körperliche Natur angewendete vernünftige Erfahrung beweist gerade jene Thatsachen und Wahrheiten, aus denen die einleuchtendsten Gottesbeweise sich ergeben, daß nämlich das sinnlich wahrnehmbare Universum aus einer Vielheit verschiedener körperlicher Wesen besteht, daß alle diese körperlichen Wesen einestheils in sich selbst endlich und zusammengesetzt sind, zu einander aber in bestimmten Beziehungen stehen, von einander abhängen und auf einander einwirken nach feststehenden und überaus zweckmäßigen Gesetzen, welcher zweckmäßige Zusammenhang eben die Weltordnung constituirt. Diese Wahrheiten bleiben bestehen, welche Hypothese man auch bezüglich der Natur der Körper befolgen mag.

Wenn dagegen der Materialismus behauptet, daß außer dem Körperlichen oder Materiellen *Nichts* existire, oder daß dieses materielle Universum entweder, so wie es jetzt ist, ewig und durch sich existirt habe, oder daß es irgend wie durch Zufall, wie der alte Atomismus, oder lediglich durch die gesetzmäßige Wirksamkeit der Kräfte der materiellen Atome entstanden sei: so sind das nicht nur völlig unbewiesene, sondern geradezu vernunftwidrige Behauptungen, wie wir dieses bereits oben in den Gottesbeweisen gezeigt und in der Schöpfungslehre noch näher sehen werden.

Die erkenntnißtheoretische Voraussetzung und Grundlage des Materialismus ist grober *Sensualismus*; dieser aber steht, wie wir genügend gesehen haben, mit der Thatsache des menschlichen Erkennens im Widerspruch und schließt die Leugnung alles vernünftigen Denkens in sich[1]).

Die *Consequenzen* des Materialismus sind an sich dieselben, wie die des Pantheismus; nur daß bei ihm die Leugnung alles Dessen, was Gott, Freiheit und Sittlichkeit heißt, nackter und grasser

1) Da das Selbstbewußtsein und jeder Begriff, den wir denken, wesentlich immateriell, ohne Selbstbewußtsein und Begriffe aber wohl Töne, aber keine Sprache möglich ist, so ist nicht nur jede wissenschaftliche Deduction, sondern jeder Gedanke, den der Materialist denkt, jedes Wort, das er spricht, eine Widerlegung seines Materialismus.

hervortritt und daß er deßhalb auf den, trotz aller materialistischen Lehren, nun einmal dennoch freien und vernünftigen Menschen verderblicher[1]) und unglückseliger[2]) einwirkt. Nur den indirecten Nutzen hat der Materialismus vor dem Pantheismus, daß er die Illusionen des Pantheismus zerstört, den ganzen Abgrund einer von Gott abgewendeten und Gott leugnenden Wissenschaft blos legt und durch das äußerste Uebermaß der Verirrung zur Rückkehr auf den Weg der Wahrheit nöthigt.

IV. Durch die von uns dargelegte richtige Erkenntnißtheorie und die Beweise für das Dasein Gottes findet auch jene weit verbreitete moderne Geistesrichtung[3]) ihre Widerlegung, welche sich positive Philosophie, Positivismus nennt. Im Wesen nichts Anderes, als der alte sensualistische Empirismus, lehrt der Positivismus, daß der menschliche Intellect nur von den empirisch wahrnehmbaren Erscheinungen eine relative Erkenntniß erlangen und aus der constanten Aufeinanderfolge der Erscheinungen auf dem Wege der Induction die Gesetze, nach denen sie erfolgen, erschließen, dagegen auf jede Erkenntniß des Abso-

1) Daß der Materialismus kein anderes Moralprincip haben kann, als die Nützlichkeit, und zwar das leibliche Wohlergehen, ist klar. Wenn man aber daraus, wie der atheistische Socialismus will, eine gewisse Theorie allgemeiner Liebe und Glückseligkeit folgern wollte, so ist das in vollem Widerspruch mit den Principien des modernen Materialismus, dessen höchstes und einziges Princip aller organischen und socialen Gestaltung, Zuchtwahl und Kampf um's Dasein, vielmehr Zertretung jeden Rechtes, Aufhebung jeder Pflicht und Vernichtung der Schwächeren durch die Stärkeren fordert und praktisch auch stets zur Folge haben wird.

2) Wenn David Strauß in seinem „Neuen Glauben" die von ihm zugestandene entsetzliche Trostlosigkeit seiner materialistischen Weltanschauung durch ästhetischen Genuß verschönen zu können glaubt, so vergißt er — selbst die Stichhaltigkeit solchen Trostes zugegeben — vollständig, daß, einige moderne Mißgeburten abgerechnet, alle Kunstwerke, aber auch alles Andere, was es sonst bei Gläubigen und Ungläubigen an edleren Freuden des Familienlebens, der Humanität, des öffentlichen Lebens gibt, pure Illusion und von Rechtswegen zu zerstören wäre, wenn der Materialismus Recht hätte. Kurz, klar und populär setzt die Principien und Consequenzen des Materialismus auf allen Gebieten des geistigen und socialen Lebens auseinander Stöckl, Der Materialismus, geprüft nach seinen Lehrsätzen und deren Consequenzen. Mainz, Kirchheim 1877. Ueber die culturhistor. Stellung des Materialismus vgl. Haffner, Der Materialismus in der Culturgeschichte. Mainz, Kirchheim 1865.

3) Theils von Frankreich — Comte, Littré — theils von England — Stuart Mill, Herbert Spencer — ausgegangen, hat sie auch in Italien und Deutschland weite Verbreitung gefunden.

luten, nämlich des Wesens, des Grundes, der Ursache und des Endzieles verzichten müsse. Diese alle Vernunft und Wissenschaft und sich selbst und ihre eigenen apodictischen Behauptungen vernichtende Theorie bedarf hier keiner weiteren Widerlegung. Nur das wollen wir hervorheben, daß sie wesentlich atheistisch ist, obwohl viele Positivisten versichern, daß sie Gott nicht leugnen, sondern nur behaupten, daß man wissenschaftlich von ihm nichts wisse, daher nicht entscheiden könne, ob er sei oder ob er nicht sei: denn ein Gott, von dem man nicht wissen kann, daß er ist und was er ist, ist so gut, als kein Gott — und selbst wenn er wäre, könnte er dem Menschen nicht verargen, wenn er sich um ihn, von dem er keine gewisse Erkenntniß zu erlangen vermag, nicht kümmert. Wenn man aber hier an einen Glauben appelliren wollte, so stünden wir wieder vor einem grund- und vernunftlosen Glauben, der eben deßhalb kein Glaube ist und mit dem christlichen Glauben nichts gemein hat. In der That wollen aber die Positivisten von einem solchen Glauben nichts wissen, sondern es soll das menschliche Denken, Wollen und Leben ohne jede Rücksicht auf Gott und eine jede höhere, die sinnliche Erfahrung übersteigende Wahrheit praktisch geordnet werden. Bildet ja nach der positivistischen Philosophie die Gesellschaftslehre (Sociologie) und die Moral den Gipfel und Abschluß der menschlichen Wissenschaften und wähnen die Positivisten, lediglich aus den empirisch beobachteten Erscheinungen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens — abgesehen von Gott, Seele, Unsterblichkeit — die sittliche und sociale Aufgabe der Menschheit bestimmen und ihr wahres Glück begründen zu können. Das Resultat davon kann kein anderes, als das der materialistischen Moral- und Socialwissenschaft sein: ein gott- und geistloser Utilitarismus und die Herrschaft des Rechtes des Stärkeren[1]).

1) Vgl. *Dupont*, Theodic., thes. 40.

Drittes Kapitel.

Von der Einheit Gottes.

§. 151.

Erklärung der These.

Es ist nur Ein Gott.

Außer Gott ist nichts möglich oder wirklich, als nur durch ihn.

I. Wenn wir hier von der Einheit Gottes reden, so meinen wir nicht die innere oder affirmative Einheit[1]), welche ein transcendentales Prädicat jedes Seienden und mit ihm der Sache nach identisch ist[2]). In diesem Sinne kommt Gott nicht nur, wie jedem Seienden, Einheit zu, sondern er ist als der absolut Seiende und vermöge seiner absoluten Einfachheit die höchste, die absolute Einheit selbst[3]). Von dieser Einheit wird unten in der Lehre von der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens die Rede sein. An dieser Stelle[4]) reden wir von der exclusiven Einheit Gottes

1) Cf. *Suarez*, Lib. 1 de ess. div., c. 6, de divina unit. (ed. Fourn. t. 1, p. 18.).

2) Unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet, quod unum convertitur cum ente. *S. Th.* 1, q. 11, a. 1, c.

3) Cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid est maxime unum, oportet quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maxime ens, in quantum . . . est ipsum esse subsistens . . . Est autem maxime indivisum, in quantum neque dividitur actu, neque potentia, secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex. *S. Th.* 1, q. 11, a. 4, c.

4) Die Theologen handeln von dieser Einheit Gottes an verschiedenen Orten ihrer Systeme. Viele handeln davon mitten in der Lehre von den Eigenschaften Gottes. So der heil. Thomas, welcher der q. 11 von der Einheit Gottes die Quäſtionen von der göttlichen Einfachheit, Vollkommenheit, Güte, Unendlichkeit, Allgegenwart, Unwandelbarkeit und Ewigkeit vorangehen und die von der Erkennbarkeit, dem Wissen und dem Willen Gottes folgen läßt. So auch seine

oder von seiner Einzigkeit (unicitas, unitas singularitatis[1]), kraft welcher nur Ein Gott und Gott allein Gott ist, *solus* Deus, Deus *unicus*.

II. Diese Einheit oder Einzigkeit Gottes ist selbstverständlich eine absolute und besagt daher nicht nur, daß factisch Ein Gott sei, wie nur Eine Sonne ist in unserem Planetensystem, sondern auch, daß nur Ein Gott sein kann, daß seine Einzigkeit also nothwendig ist.

Commentatoren. Franzelin verbindet die Lehre von der unitas singularitatis und der unitas simplicitatis mit einander und läßt sie auf die Darstellung der göttlichen Wesenheit als Bestimmung derselben nach den absoluten Attributen der Einheit, Wahrheit und Güte folgen. Andere, wie Klee, Albert von Botzen u. s. w., stellen die Lehre von der Einheit Gottes an den Schluß der Lehr, von den göttlichen Eigenschaften, vielleicht als Uebergang zur Trinitätslehree was uns aber wenig begründet und zweckmäßig scheint. Petavius und viele Andere, z. B. die theol. Wirceburg., behandeln die Lehre von der (exclusiven) Einheit Gottes unmittelbar nach der Lehre von seiner Existenz. Für jene erstere Stellung der Lehre spricht, daß die exclusive Einheit Gottes in der absolut vollkommenen, unendlichen und einfachen Wesenheit Gottes ihren Grund hat. Wir haben aber der letzteren Ordnung den Vorzug gegeben 1. weil sie eine sehr gewöhnliche und populäre ist; 2. weil auch die Glaubensbekenntnisse unmittelbar nach der Existenz die Einheit Gottes hervorheben; 3. weil die Einzigkeit nicht eigentlich, wie die innere Einheit und Einfachheit, eine göttliche Eigenschaft, sondern eine aus dem Wesen und den Eigenschaften Gottes folgende Negation ist; 4. weil die Gottesbeweise zwar schon den Beweis der Einheit Gottes einschließen, aber der Beweis der Einheit Gottes eine zweckmäßige Ergänzung derselben bildet. Cf. *Suarez*, Metaph. Disp. 22, sect. 2, nr. 37.

1) So *Franzelin*, De Deo, c. 3, thes. 25 im Gegensatz zur unitas simplicitatis. Es bedarf jedoch der Ausdruck *singularis* et *singularitas* einer näheren Erklärung. Wenn das *Vatican.*, De fid., cap. 1 Gott als una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia bezeichnet, so bedient es sich, wie der Context zeigt, dieser Ausdrücke vorzüglich zu dem Zweck, um dem Pantheismus gegenüber auszusprechen, daß Gott re et essentia a mundo distinctus, also namentlich nicht im Sinne des Pantheismus das allgemeine Sein und Leben in allen Dingen ist. In einem ganz anderen Sinne sagt Bonaventura: In divinis recipimus unitatem, non singularitatem, nec solitudinem. Er sagt dies, wie er in der betreffenden Stelle selbst erklärt, mit Rücksicht auf die Trinität, indem er bezüglich des Wesens die Einheit behauptet, dagegen wegen der Mehrheit der Personen die singularitas und solitudo leugnet. Cum dicimus plures esse personas, singularitatem atque solitudinem excludimus. *1. Dist. 24, a. 1, q. 1.* Wir müssen also beachten, daß das Wort singularitas in verschiedenem Sinne und verschiedenen Beziehungen vorkommt. Der Ausdruck unitas simplicitatis wird von den scholastischen Philosophen von einer besonderen Art der transcendentalen Einheit, nämlich der Einheit der Untheilbarkeit, im Gegensatz zur unitas compositionis gebraucht.

Deßgleichen versteht es sich von selbst, daß, wenn wir Gott Einheit zuschreiben, wir dieses Wort nicht im quantitativen Sinne nehmen, wonach die Einheit das Maß einer Zahl ist, was auf Gott keine Anwendung leiden kann[1]). Sagen wir daher Gottes Wesen sei *numerisch*[2]) Eins, so *zählen* wir Gott nicht als *Einen unter Vielen*, sondern wir leugnen, daß sein Wesen eine Mehrheit zulasse oder daß Gott als Theil einer Mehrheit gezählt werden könne[3]).

Indem wir unserem Satze beifügten, daß außer Gott Nichts möglich und wirklich sein könne, als nur durch ihn, haben wir nicht nur eine Mehrheit göttlicher Wesen, sondern auch die Möglichkeit und Wirklichkeit einer ewigen Materie negirt.

Mit der exclusiven Einheit Gottes unverträglich ist demnach nicht nur der *Polytheismus* der Heiden, sondern auch der *Dualismus*, mag er nun neben Gott eine *ewige Materie*, oder neben dem guten *Gott* als dem Princip des Guten ein *ewiges böses Wesen* oder *Princip* annehmen. Hievon in der *Schöpfungslehre*. Endlich stehen mit unserer Wahrheit alle *tritheistischen* Deutungen der Trinitätslehre in Widerspruch, mögen sie die Trinität aus einer Wesensemanation oder einer Theilung oder einer Vervielfältigung der göttlichen Substanz erklären. Davon in der *Trinitätslehre*.

III. Die Einheit Gottes ist nicht nur eine *Glaubenslehre*, die das Nicäno-Constantinopolitanische Glaubensbekenntniß mit besonderer Rücksicht auf die Trinität an die Spitze stellt und alle folgenden Glaubensbekenntnisse wiederholen, sondern auch eine *Vernunftwahrheit*, wie wir Beides im Folgenden näher sehen werden.

§. 152.

Beweis der Einheit Gottes aus der heiligen Schrift.

I. Da das *Alte Testament* so zu sagen auf jedem Blatte die Einheit Gottes verkündet und, neben der Bewahrung und Entwickelung der messianischen Verheißung, gerade die Vertheidigung des Monotheismus gegen den Polytheismus und Götzendienst der Heiden Hauptzweck der alttestamentlichen Offenbarung ist, so wäre es über-

1) Termini numerales, secundum quod veniunt in praedicationem divinam, non sumuntur a numero, qui est species quantitatis. *S. Th.* q. 30, a. 3.

2) Im Gegensatz zur *generischen* Einheit.

3) Näheres hierüber in der Trinitätslehre.

flüssig, für unsere Wahrheit einen näheren Beweis zu führen, wenn nicht der moderne Rationalismus behauptet hätte, daß dem alten Testamente Jehovah der jüdische Nationalgott und nur einer, wenn auch der höchste, unter den Göttern der Völker sei: eine Behauptung, nicht minder grundlos und blasphemisch, als die Fabeln der Gnostiker, welche den Judengott Jehovah zu einem untergeordneten Aeon, oder gar zu einem bösen Dämon machten[1]).

Das Alte Testament beginnt mit der Fundamentalwahrheit, daß Alles, was ist, von dem Einen Gott erschaffen wurde. Alle Gestirne und Naturkräfte, welche die Heiden vielfach göttlich verehrten, sind Geschöpfe[2]). Wenn das Alte Testamente nicht ausdrücklich, wie das Neue[3]), die Erschaffung der Engel erwähnt, so bezeichnet es überall die Engel indirect als Geschöpfe, die als Diener von dem Winke Gottes abhängen und von ihm Lohn und Strafe empfangen[4]) Dieser Eine Gott, Jehovah-Elohim, ist der Gott der vor- und nachsündfluthlichen Patriarchen. Der Polytheismus und Götzendienst ist ein erst später in Folge der Sünde entstandener gräulicher Wahn, der auch nicht immer dauern wird[5]).

Das Volk Israel in der Erkenntniß des Einen und allein wahren Gottes zu befestigen und zu erhalten, ist der erste unter allen Zwecken des Gesetzes. Der Decalog beginnt mit dem Verbote der Vielgötterei und des Götzendienstes[6]). Höre Israel, der Herr, unser Gott ist ein einiger Gott, wird als Grunddogma, wie das Gebot, ihn über Alles zu lieben, als Grundgesetz im Deuteronomium auf's Neue verkündet[7]). Aus der Schöpfung und aus allen Großthaten, die Gott an seinem Volke gethan, soll es erkennen, daß Jehovah allein Gott ist und kein anderer

---

1) Wir übersehen hiebei den Unterschied zwischen den modernen Rationalisten und den Gnostikern nicht. Erstere, welche, insofern sie nicht Pantheisten sind, nur Einen Gott annehmen, betrachten jene angebliche Auffassung des Alten Testamentes als einen Irrwahn, während die Lehre von Jehovah als einem untergeordneten oder gar einem bösen Aeon Dogma der meisten gnostischen Secten war.

2) *Gen.* 1 & 2. Cf. *Exod.* 20, 11.

3) *Col.* 1, 16.

4) S. die Engellehre.

5) *Sap.* 14, 12 & 13. S. unten S. 288 ff.

6) *Exod.* 20, 2—6.

7) Audi Israel, Dominus Deus noster, Dominus unus est. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo . . . *Deut.* 6, 4 sq.

außer ihm[1]). Und wiederum im Abschiedsliede Mosis: So sehet nun, daß ich allein es bin, und daß kein anderer Gott ist, außer mir: ich tödte und mache lebendig; ich schlage und ich heile[2]), und Keiner kann erretten aus meiner Hand. Ich hebe zum Himmel meine Hand und spreche: ich lebe in Ewigkeit[3]). Daher der Ausspruch des Psalmisten: Wer ist Gott, außer Jehovah! und so viele ähnliche Psalmenstellen[4]). Immer und immer wieder wiederholen die Propheten[5]), daß nur Ein wahrer Gott ist, Jehovah, und außer ihm Keiner[6]); er, der Unvergleichbare[7]), Eine Gott und Vater, der uns erschaffen[8]); der Gott alles Fleisches[9]), der König aller Völker[10]), den alle Geschöpfe preisen[11]), den Alle erkennen und anbeten sollen[12]). Daher kann der Name Gott im eigentlichen Sinne auf kein anderes Wesen übertragen werden; er ist ein unmittheilbarer Name[13]).

Wenn daher die heilige Schrift die „Götter" der Heiden

---

1) Interroga de diebus antiquis, qui fuerunt ante te, ex die quo creavit Deus hominem . . . omnia quae fecit pro vobis Dominus Deus vester in Aegypto . . . ut scires quoniam Dominus ipse est Deus, et non est alius praeter eum . . . Scito ergo hodie, et cogitato in corde tuo, quod Dominus ipse sit Deus in coelo sursum, et in terra deorsum, et non sit alius. *Deut.* 4, 32—39.

2) Also kein Dualismus einer Leben und einer Tod spendenden Gottheit.

3) *Deut.* 32, 39. 40.

4) *Ps.* 17 (18), 32. *Ps.* 82 (83), 84 (85). *Ps.* 8, 11. *Ps.* 94 (95) 3 sq. *Ps.* 95 (96), 4 & 5. *Ps.* 135 (136), 4 sq. *Ps.* 148, 13. Vgl. König, Theol. d. Psalmen. S. 280 ff.

5) Vgl. Dr. Herm. Zschokke, Theolog. d. Propheten (Freib. bei Herder 1877), §. 36.

6) Ante me non est formatus Deus, et post me non erit. Is. 43, 10 sq. Ego primus, et ego novissimus, et absque me non est Deus. *Is.* 44, 6. Cf. 48, 12. Ego Dominus, et non est amplius, extra me non est Deus. *Is.* 45, 5. Gloriam meam alteri non dabo, et laudem meam sculptilibus. *Is.* 42, 8. Daher: Deum absque me nescies, et salvator non est praeter me. *Os.* 13, 4. Cf. *Joel* 2, 27.

7) *Is.* 46, 5. *Mich.* 7, 18.

8) Numquid non pater unus omnium nostrum; numquid non Deus unus creavit nos? *Mal.* 2, 10.

9) *Jer.* 32, 27.

10) *Jer.* 10, 6 & 7.

11) *Dan.* 3, 51 sq.

12) *Is.* 2, 2; 37, 16; 45, 22. Ag. 2, 7.

13) Incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt. Das war die unentschuldbare Thorheit der Heiden. *Sap.* 14, 21 cf. 12, 13.

„Elohim" nennt, so thut sie es in demselben Sinne, wie auch wir den Namen Gott zur Bezeichnung falscher Götter gebrauchen. Daß aber die heilige Schrift die Götter der Heiden nicht als wirkliche Gottheiten ansieht, ist durch sich klar, aber auch unzählige Mal von ihr ausgesprochen[1]). Die Götter der Heiden sind keine Götter, sind Nicht-Götter[2]); sie sind Lüge, Täuschung[3]) und Eitelkeit[4]); sie sind todte[5]) Götzen; sie verdienen nicht Elohim, sondern Elilim[6]), Nichtigkeiten, zu heißen. Selbst Nichts, sind sie ohne jegliche Macht und Kraft; sie sind Nichts und vermögen Nichts[7]). Das Alles gilt nicht nur von den Götzenbildern[8]), in denen die Heiden allerdings, wie keinem Zweifel unterliegen kann, eine göttliche Kraft, ein Innewohnen der Gottheiten annahmen und welche die heidnische Menge anbetete[9]), sondern auch, abgesehen von den Götzenbildern, von den verschiedenen Gottheiten der Heiden. Götter und Götzen zu verehren ist nicht

---

1) Zschokke a. a. O. §. 46—51.

2) Ipsi me provocaverunt in eo, qui non erat Deus. *Deut.* 32, 21. Non enim erant dii. 4 *Reg.* 19, 18. Certe ipsi (dii gentium) non sunt dii. *Jer.* 2, 11. Cf. 16, 20. Cf. *Is.* 37, 19.

3) Domine . . . ad te gentes venient ab extremis terrae et dicent: Vere mendacium possederunt patres nostri, vanitatem, quae eis non profuit. *Jer.* 16, 19 cf. 3, 23; 51, 17. *Bar.* 6, 50. *Js.* 44, 20.

4) *Js.* 41, 29; 44, 9. *Jer.* 2, 5; 10, 15; 51, 18.

5) *Jer.* 51, 17. *Hab.* 2, 19. *Dan.* 5, 23. *Jer.* 10, 5; 16, 18.

6) אֱלִילִים. Ps. 95, 5 (Vulg. daemonia). *1 Chron.* 16, 26. (Vulg. idola).

7) Ecce, vos (es werden die Götzen angeredet) estis ex nihilo, et opus vestrum ex eo quod non est; abominatio est qui elegit vos. *Js.* 41, 24 cf. *Jer.* 2, 8.

8) *Js.* 1, 29; 2, 8; 31, 7; 37, 19; 41, 29; 44, 19 sq. *Jer.* 1, 16; 50, 2. *Ez.* 6, 6. *Dan.* 5, 4 etc.

9) Dies kann sowohl nach den angegebenen Zeugnissen der heiligen Schrift (vgl. auch *1 Cor.* 12; *1 Thess.* 1, 9) als der, mit dem Cultus der Heiden genau bekannten Väter und Kirchenschriftsteller des Alterthums, z. B. *Justin.* Apol. 1, c. 9. *Athenag.* leg. pro Christ. 18. *Lactant.* Div. Instit. 2, 2 & 4. *Tertull.* Apol. 13. *Athanas.* Or. c. gent. 22, 13. 15 u. s. w. — keinem Zweifel unterliegen. Arnobius bekennt Adv. gent. 1, 13 selbst, daß er solchem Bilderdienst ergeben gewesen. Das beweisen auch heidnische Schriftsteller, z. B. *Horatius*, Sat. 8, 11. In der Tendenz, den Gebrauch der Bilder in der kathol. Kirche als götzendienerisch darzustellen, haben protestantische und ungläubige Schriftsteller behauptet, daß der Bilderdienst der Heiden ein rein relativer gewesen und sich blos auf die durch das Bild dargestellte Gottheit bezogen habe. Theilweise gingen sie noch weiter und behaupteten, die Götzenbilder der Heiden seien nicht Bilder verschiedener Götter, sondern verschiedene Bilder

etwa nur für Israel, sondern auch für die Heidenvölker eine Sünde, ein Greuel und Abfall, und der Ursprung alles Bösen und alles Verderbens[1]). Für Israeliten ist freilich die Sünde des Götzendienstes von einer besonderen Schwere, weil sie dadurch den Bund mit Gott, diese heilige Ehe, brechen; daher der Götzendienst mit der Unzucht und dem Ehebruch verglichen wird[2]). Aber auch die Heiden sind unentschuldbar: denn auch sie hätten den wahren Gott erkennen und verehren können und sollen[3]). Der Götzendienst und die Vielgötterei hat ihren Grund in dem Abfall von Gott, in der Empörung gegen ihn, in Natur- und Menschenvergötterung[4]); ist aber auch Dämonen- und Teufelsdienst. In letzterer Beziehung werden die Götter Dämonen genannt[5]) und insofern sind sie allerdings etwas Reales,

---

und Symbole des Einen und wahren Gottes gewesen, ähnlich wie das goldene Kalb. Nun kann wohl zugegeben werden, daß das älteste Heidenthum zum Theil mit bildlichen Darstellungen des wahren Gottes begonnen, und daß aus verschiedenen Namen und Darstellungen desselben Gottes in Verbindung mit der Entstellung der wahren Gottesidee verschiedene Götter entstanden sein können; allein nichtsdestoweniger bleibt es gewiß, daß nicht nur die wahre Gottesidee bei den Heiden immer mehr abgöttisch entstellt wurde, sondern auch eigentlicher Polytheismus eintrat und ganz allgemein verbreitet war. Cf. *Act.* 14, 10. Was aber die goldenen Kälber betrifft, so waren sie weit weniger bildliche Darstellungen des wahren Gottes, als ein Rückfall in den Aegyptischen Apisdienst und andere Götterculte. So faßt auch die heilige Schrift die Sache auf. Fecerunt vitulum in Horeb, et adoraverunt sculptile, obliti sunt Deum qui salvavit eos. *Ps.* 105, 19. So unterscheidet auch die heilige Schrift den Baal und die übrigen heidnischen Götter auf's schärfste vom wahren Gott. Filii Israel . . . servierunt idolis, Baalim et Astaroth, et diis Syriae ac Sidonis et Moab, et filiorum Ammon et Philisthiim, dimiseruntque Dominum et non coluerunt eum. *Jud.* 10, 6 cf. V. 10. 16. *Perrone,* Prael. theol. Vol. II. De unit. Dei, prop. 2.

1) Initium enim fornicationis est exquisitio idolorum: et adinventio illorum corruptio vitae est: neque enim erant ab initio, neque erunt in perpetuum . . . Infandorum enim idolorum cultura omnis mali causa est, et initium et finis. *Sap.* 14, 12. 13. 27.

2) *Js.* 1, 21. *Jer.* 3, 9. 5, 7. *Ez.* 43, 6 sq. *Os.* 5, 4 etc.

3) *Sap.* 13. cf. Bd. 1, S. 145 ff.

4) *Rom.* 1, 23.

5) Exarcerbastis enim eum qui fecit vos, Deum aeternum, immolantes daemoniis et non Deo. *Bar.* 4, 7. Quoniam omnes dii gentium daemonia: Dominus autem coelos fecit. *Ps.* 95, 5. Immolaverunt filios suos et filias suas daemoniis. *Ps.* 105, 37. cf. *1 Cor.* 10, 20: Quae immolant gentes, daemoniis immolant, et non Deo.

aber etwas unaussprechlich Verächtliches und Verwerfliches, abgefallene verdammte Geister[1]).

Wenn daher Jehovah der Gott über alle Götter, der Gott der Götter[2]), oder ihr Herr, Besieger und Vernichter[3]) genannt wird, so liegt darin nichts weniger, als eine Anerkennung einer, wenn auch untergeordneten Gottheit in den heidnischen Götzen. Insofern die Götter der Heiden vergötterte Geschöpfe z. B. Gestirne des Himmels, Heroen der Vorwelt, oder erschaffene Geister sind, ist Jehovah ihr Gott und Herr. Insofern aber im Heidenthum und seinem Götterwesen vorzugsweise das Reich des Bösen sich verwirklicht hat, ist Gott der Feind, Besieger und Vernichter der Götzen.

Wenn man endlich in der Pluralform Elohim, und in der Bezeichnung Jehovah's als des Elohim Israel's, im Gegensatz zu den Elohim der anderen Völker, eine polytheistische Anschauung des Alten Testamentes finden wollte; so ist eine solche Behauptung nicht nur durch alles Vorhergehende widerlegt, sondern es ist auch, wie wir unten in der Lehre von den Namen Gottes näher sehen

---

1) Der Polytheismus und Götzendienst ist in verschiedener Beziehung dämonisch. Schon insofern, als der Teufel erster Urheber der Sünde überhaupt, zumeist aber der blasphemischen und entehrenden Sünde des Götzendienstes ist; insofern ist auch die Natur-, Menschen- und Engel-Vergötterung, weil durch die Verführung des bösen Geistes entstanden, dämonisch. Dämonisch ist der Götzendienst auch durch die dämonische Zaubermacht, die er auf den gefallenen Menschen ausübt (vgl. *Os.* 5, 4. 17. *Jer.* 2, 8. 25); wie man nicht nur aus der krankhaften Lust der Israeliten zum Götzendienst, sondern auch aus dem Abfall der Christen zum modernen Heidenthum, mitsammt seinem Geister- und Zauberwesen, und an der krankhaften Begeisterung der Renaissance und späterer Klassiker für die Götter des Olymps sehen kann. Hat ja auch Comte, der Vater des Positivismus, einen förmlichen Götzencult der Repräsentanten und Repräsentantinen der Humanität einführen wollen. Dämonisch im vollsten und höchsten Sinne aber ist der Polytheismus und Götzendienst, weil in ihm die bösen Geister sich selbst die Anbetung der Menschen zu verschaffen suchten und zum Theil erlangten.

2) Vgl. z. B. die Lobpreisung Jethro's wegen der Befreiung Israels aus Aegypten: Nunc cognovi quia magnus Dominus super omnes deos. *Exod.* 18, 11; die Worte Josua's: Neque enim est alius Deus, vel in coelo vel in terra, qui possit facere opera tua, et comparari fortitudini tuae. *Deut.* 3, 24. Ferner Psalmenstellen, wie *Ps.* 85 (86), 8: Non est similis tui in diis Domine, was alsbald V. 9 & 10 seine Erklärung findet: Omnes gentes, quascunque fecisti, venient et adorabunt coram te . . . Quoniam magnus es tu et faciens mirabilia: tu es Deus solus.

3) Haec dicit Dominus Deus: Et disperdam simulacra, et cessare faciam idola de Memphis. *Ezech.* 30, 13 Cf. *Nahum* 1, 14. *Soph.* 1, 4 sq. Horribilis Dominus super eos, et attenuabit omnes deos terrae. *Soph.* 2, 11.

werden, eine über jeden Zweifel erhabene Wahrheit, daß der pluralis majestaticus oder excellentiae Elohim, sowie die Pluralformen des Verbums im Munde Gottes keineswegs eine Mehrheit göttlicher Wesen indiciren, wohl aber eine Hinweisung auf das Geheimniß der Trinität enthalten können. Was aber die Namen Elohim und Jehovah betrifft, so ist letzterer allerdings der heilige Gottesname Israels; allein keineswegs verhält er sich zum Namen Elohim wie ein Eigenname zum Gattungsnamen. Beide Worte sind Bezeichnungen des Einen wahren Gottes und werden von allen Büchern der heiligen Schrift zur Bezeichnung desselben abwechselnd oder auch in Verbindung mit einander gebraucht. Insbesondere aber erklärt die heilige Schrift in der nachdrücklichsten und mannigfaltigsten Weise, daß es keinen anderen wahren Elohim gibt, als Jehovah allein[1]). Wenn Jehovah der Gott Israels genannt wird, so geschieht es wegen der Auserwählung des Volkes und des mit ihm geschlossenen besonderen Bundes; keineswegs aber in dem Sinne, als ob Jehovah nicht auch der einzige Herr und Gott aller Völker, oder als ob gar die Götzen der Heiden Götter neben ihm oder unter ihm wären. Einen Nationalgott und eine Nationalreligion in diesem heidnischen Sinne steht mit den Worten und mit dem Geiste des ganzen Alten Testamentes im entschiedensten Widerspruch. Die Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes und dem die ganze Menschheit, ja das ganze Universum umfassenden Heilsrathschlusse Gottes ist ein ebenso wesentliches Grunddogma des Alten Testamentes, wie die Einheit Gottes. Erst in der Mitte der vorchristlichen Zeit, als der Abfall vom allein wahren Gott überhand genommen, geschah zum Heile der ganzen Menschheit die Erwählung Abraham's und die Constituirung Israels als des hohenpriesterlichen und prophetischen Volkes Gottes; nicht ausschließlich zu seinem eigenen Heile, sondern zum Heile der ganzen Menschheit, welches allgemeine Heil durch den Messias und in seinem Reiche, der katholischen Kirche, sich verwirklichen wird. Dieses werden wir in der Lehre von der Vorbereitung auf die Erlösung ausführlich betrachten.

Endlich ist zu erinnern, daß das Alte Testament durch seine ganze Gotteslehre, insbesondere durch seine Lehre von Gottes Unendlichkeit und Allvollkommenheit, sowie durch seine Lehre von Gottes Alles umfassender Weisheit, Allmacht und Vorsehung, und, wie bereits angedeutet, von der Einheit der

1) Jehovah ist der Elohim *Deut.* 4, 39. Derselbe, der nach *Gen.* 1, 1 Alles erschaffen hat; er ist der Elohim der Väter. *Exod.* 3, 11 ff.

Schöpfung und der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung indirect die Einheit des göttlichen Wesens verkündet. Namentlich gehören hierher alle jene zahlreichen Stellen, in welchen die göttlichen Attribute dem Gotte Israels allein zugeschrieben werden. Er allein ist der Heilige[1]), er allein der Starke[2]), der Gerechte[3]), er allein der Herzenskundige[4]), er allein der Wunder Wirkende[5]). Ihm allein gebührt die Ehre, Herrlichkeit[6]) und Anbetung[7]); ihm allein soll der Mensch dienen[8]).

II. Daß das Neue Testament mit der größten Bestimmtheit die Einheit Gottes lehrt[9]), bedarf kaum eines näheren Nachweises. Daß die Einheit Gottes durch das vom Alten Testamente angedeutete, vom Neuen klar verkündete Dogma von der Dreiheit der göttlichen Personen nicht beeinträchtigt, vielmehr bestätigt und in ein noch klareres und höheres Licht gesetzt wird, werden wir in der Trinitätslehre sehen.

§. 153.

Die Lehre der Väter und der Kirche über die göttliche Einheit[10]).

I. Bei Allen, welche der Schrift glauben, ist die Einheit Gottes unbestritten, sagt der heil. Johannes von Damascus[11]). So sehr ist Gott die Einheit wesentlich, daß

---

1) *1 Reg.* 2, 2. — 2) *1 Reg.* 2, 2. — 3) *2 Mach.* 1, 25. — 4) *3 Reg.* 8, 39. *2 Par.* 6, 21. — 5) *Ps.* 71, 18. 135, 4. *Eccli.* 11, 4. — 6) *Ps.* 113, 9. *Is.* 42, 8. — 7) *Exod.* 20, 5. *Levit.* 26, 1. *Deut.* 5, 9. — 8) *Deut.* 6, 13. 10, 20. *1 Reg.* 7. 3.

9) Christus bestätigt einfach die beßfallsige Lehre des A. T. Jesus autem respondit ei: Quia primum omnium mandatum est: Audi Israel! Dominus Deus tuus, Deus unus est . . . Et ait illi scriba: Bene, Magister, in veritate dixisti, quia unus est Deus, et non est alius praeter eum . . . Jesus autem videns, quod sapienter respondisset, dixit illi: Non es longe a regno Dei. *Marc.* 12, 29—34. Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum. *Joann.* 17, 3. Die in beiden Stellen folgenden Worte zeigen, daß damit die Gottheit Christi, mithin der Personenunterschied nicht im Widerspruch steht. Ebenso der Apostel. Nam etsi sunt, qui dicantur dii . . . Nobis tamen unus Deus. *1 Cor.* 8, 5, 6. Unus Dominus . . . Unus Deus et Pater omnium. *Eph.* 4, 5. 6. Unus enim Deus. *1 Tim.* 2, 5.

10) *Petavius*, De Deo, l. 1, c. 3 & 4. *Thomassin*, De Deo, lib. 2, c. 1—6.

11) De fid. orth. 1, 5. Aehnl. *Dionys. Ar.* de div. nom. 2: In omnibus vere sacris libris advertimus divinitatem sancte praedicari ut singularem

die Väter den Satz aussprechen: Entweder Ein Gott, oder kein Gott: denn mehrere Götter wären kein Gott, da eine Mehrheit göttlicher Wesen mit dem Begriffe Gottes in Widerspruch steht. Vielgötterei kann daher insofern dem Atheismus gleichgestellt werden. So z. B. Tertullian[1]) und Athanasius[2]).

Nicht nur durch die Autorität der Offenbarung und Kirche, sondern auch durch mannigfaltige vernünftige Gründe vertheidigen die Väter die Einheit Gottes gegen Heiden und Gnostiker. Sie berufen sich dafür mit besonderem Nachdruck auf das unwillkürliche Zeugniß der Seele[3]), als auf die Stimme der gesunden Vernunft, die aus dem Anblick der Welteinheit sofort auf die Einheit Gottes schließt[4]). Sie berufen sich ferner auf das Zeugniß der heidnischen Philosophen und Dichter selbst, welche vielfältig die Einheit Gottes bekennen[5]). Dem fügen sie

---

quidem et unicam, ob simplicitatem atque unitatem excellentis illius individui, ex quo veluti vivifica virtute in unum tendimus.

1) Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse, quodcunque non ita fuerit, ut esse debebit. *C. Marc.* 1, 3.

2) Deos esse multos, perinde est ac nullum dicere — und er fügt sofort den Grund bei, daß πολυαρχία nichts Anderes sei als ἀναρχία. *C. gent.* 32.

3) Haben wir oben S. 71 das Zeugniß der Seele für das Dasein Gottes im Allgemeinen angeführt, so heben wir hier hervor, daß die Alten — Tertullian, Cyprian, Minutius Felix, Lactantius, Arnobius — s. die Citate S. 71 und Bd. 1, S. 165 u. 166 — dieses Argument zunächst und vorzugsweise für die Einheit Gottes gegenüber dem Polytheismus geltend machten. Auch dem gnostischen Dualismus gegenüber wurde von den Vätern dieses Argument geltend gemacht. So auf einer Carthag. Syn. unter Cyprian. Gentiles quamvis idola colant, tamen summum Deum Patrem creatorem cognoscunt et confitentur. In hunc Marcion blasphemat. *Migne*, Patr. lat. t. III, col. 1068. *Thomassin*, l. c. cap. 1, nr. I. — Auch heidnische Philosophen beriefen sich für die Einheit Gottes auf das testimonium animae, z. B. Plotin: Unum quiddam idemque numero esse simul ubique totum, communis indicat humanae mentis notio, quando omnes naturali quodam instinctu clamant in unoquoque nostrum esse Deum. *Ennead.* 6, lib. 5, c. 1. *Petav.* l. c. p. 19.

4) Deßhalb, sagt Athanasius a. a. O., habe Gott nur Eine Welt erschaffen, damit alle Menschen daraus sofort die Einheit Gottes erschließen.

5) So an vielen Stellen Justin, Athenagoras, Clemens v. A., Lactantius, Eusebius, die sich zu diesem Behufe auf Pythagoras, Plato, Aratus, auf die Orphischen Gedichte, Hesiod, Virgil u. s. w. beriefen. — Zahlreiche Nachweise darüber findet man bei Petavius und Thomassin. In der späteren Zeit behaupteten die Heiden sehr allgemein, daß auch sie nur an Einen höchsten Gott glaubten. Die Götter stammten alle von diesem Einen und seien ihm untergeordnet. So schreibt Orosius (Hist. 6, 1.):

mannigfaltige philosophische Argumente bei; vor Allem das Argument aus der Einheit der Welt und der Weltregierung, welche unerklärlich wäre, wenn die Welt von mehreren verschiedenen Göttern erschaffen wäre und regiert würde[1]). Dabei machen sie aufmerksam, daß der Schöpfer und Regierer der Welt nothwendig unendlich mächtig und vollkommen sei, daher keiner Gehilfen bedürfe. Es genügt vollkommen an Einem absoluten Princip aller Dinge, mehrere anzunehmen ist überflüssig, unvernünftig und beruht auf einer falschen und anthropomorphischen Vorstellung von Gott[2]).

Der letzte Satz leitet zu den Beweisen für die Einheit Gottes über, welche die Väter aus dem Begriff oder Wesen Gottes führen. Das höchste Wesen kann seines Gleichen nicht haben[3]). Das unendlich vollkommene Wesen kann nur Eines sein: denn zwei göttliche Wesen müßten sich durch irgend etwas unterscheiden, was dem einen eigen wäre, dem anderen fehlte[4]).

Unde etiam nunc pagani, quos jam declarata veritas (sc. unum Deum auctorem omnium esse) de contumacia magis, quam de ignorantia convincit, cum a nobis discutiuntur, non se plures deos sequi, sed sub uno Deo plures ministros venerari fatentur. Und Augustin (C. Faust. 20, 10) sagt, paganos multos suos deos ex una substantia asserere.

1) Certum est unum esse istius universitatis autorem, quod non multiplex sed unus mundus existit. *Athanas. Or. c. gent.* 39. Rex unus est in apibus, et dux unus in gregibus, et in armentis rector unus. Multo magis mundi unus est rector, qui universa, quaecunque sunt, verbo jubet, ratione dispensat, virtute consummat. *Cyprian.*, de idol. vanit. 8. Cf. *Lactantius*, de ira Dei 11. Div. instit. 1, 3.

2) Quid enim multis opus est ad mundi regimen sustinendum? nisi forte arbitremur, si plures sint, minus habere singulos nervorum atque virium. Quod quidem faciunt ii, qui esse multos volunt; quia necesse est imbecilles esse, siquidem singuli, sine auxilio reliquorum, tantae molis gubernaculum sustinere non possunt. Deus autem, qui est aeterna mens, ex omni utique parte perfectae consummataeque virtutis est. Quod si verum est, unum sit necesse est. *Lactant.* Div. instit. 1, 3.

3) Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium consientia agnoscit, Deum summum esse magnum . . . Quae erit jam conditio ipsius summi magni? nempe ut nihil illi adaequetur . . . Duo ergo summa magna quomodo consistent, cum hoc sit summum magnum, par non habere? *Tert. C. Marc.* 1, 3.

4) Virtutis perfecta natura non potest esse, nisi in eo, in quo totum est . . . Deus . . . si perfectus est, ut esse debet, non potest esse nisi unus, ut in eo sint omnia. Deorum igitur virtutes ac potestates infirmiores sint necesse est; quia tantum singulis deerit, quantum in ceteris fuerit. *Lactant.*, Divin. Instit. 1, 3. So auch Irenäus: Deerit enim unicuique

Es ist derselbe Grundgedanke, wenn die Väter die Einheit Gottes daraus beweisen, daß es nur eine höchste und absolute Wahrheit und Güte geben kann[1]).

In ähnlicher Weise wie gegen den Polytheismus vertheidigen die Väter die Einheit Gottes gegen den gnostischen Dualismus, indem sie nachweisen, daß derselbe mit Gottes Unendlichkeit und unbegrenzter Macht unverträglich ist, daß insbesondere die Lehre von einem guten und bösen Gott, von allem Anderen abgesehen, einen sich selbst widerlegenden Widerspruch in sich schließt[2]).

Einen neuen Anlaß, die absolute Einheit Gottes zu bekennen und zu vertheidigen, gaben den Vätern die Irrlehren bezüglich der Trinität; mochten nun Antitrinitarier der Kirche Tritheismus vorwerfen, wo es galt, diese Beschuldigung zurückzuweisen; oder mochten die Irrlehrer selbst in irgend einer Weise tritheistisch lehren. Davon in der Trinitätslehre.

II. Es ist überflüssig, die Lehre der Väter, sowie der späteren Kirchenlehrer und Theologen bezüglich der Einheit Gottes weiter zu verfolgen. Die Kirche hat, namentlich im Hinblick auf die verschiedenartigen Gegner der Trinität, die Einheit Gottes in ihren Bekenntnissen und Lehrentscheidungen immer wieder auf's Neue hervorgehoben; so im Nicänischen[3]) und allen auf es gebauten späteren Bekenntnissen, so im s. g. Athanasianischen Sym-

---

eorum partem minimam habenti ad comparationem omnium reliquorum, et solvetur omnipotentis appellatio. *Adv. haer.* 2, 1. Aehnlich *Greg. Nyss.* Catech. prolog.

1) Sicut unus est hujus mundi constitutor et rector Deus, una veritas, ita esse unicam et simplicem sapientiam necesse est, quia quidquid est verum et bonum, id perfectum esse non potest, nisi fuerit singulare. *Lactant.* Div. instit. 3, 15. Ipsa namque veritas unus est Deus; et sicut excepta una veritate, non est alia veritas, sic, absque uno Deo vero, non est alius verus Deus; ipsa enim una veritas est naturaliter una vera divinitas. Et ita non possunt duo veri dii veraciter dici, sicut ipsa una veritas naturaliter non potest dividi. *Fulgentius*, Ep. 8 (lib. ad Donat. de fide orthod. c. 4, nr. 10).

2) Fieri enim non potest, ut simul existant, eo quod se mutuo extinguendi vim habent. Oder beide sind gleich mächtig und gleich ohnmächtig. Quippe si nolente altero, existit alterum, aequalis eorum est tum vis, tum imbecillitas: vis quidem aequalis; quia in eo quod existunt ambo, voluntatem suam vincunt mutuo, imbecillitas vero par erit utrique, quod invitis illis ac praeter eorum voluntatem res accidunt. *Athan.* l. c. p. 5. Doch wir werden den Dualismus besser in der Lehre von der Schöpfung und vom Ursprung des Bösen behandeln.

3) Credimus in unum Deum.

bolum[1]); im Bekenntniß des vierten Lateranconcils[2]) und in unseren Tagen im Vaticanum[3]).

§. 154.

Beweis der Einheit Gottes aus Vernunftgründen.

Wir haben bereits in dem vorigen Paragraphen mannigfaltige Vernunftgründe kennen gelernt, durch welche die Väter die Einheit Gottes den Ungläubigen gegenüber vertheidigten. Die Theologen der späteren Zeit haben dieselben noch näher entwickelt[4]).

Es ist eine Menge apodictischer und apagogischer Argumente für die Einheit Gottes möglich, da, wie aus dem Wesen, so aus allen Eigenschaften Gottes und aus allen Beziehungen der Welt zu Gott Beweise für die göttliche Einheit abgeleitet werden können, und die Absurdität der entgegengesetzten Annahme nachgewiesen werden kann. Es genügt jedoch, jene drei Argumente anzuführen, auf welche Thomas in der theologischen Summe diese Beweise zurückgeführt hat[5]): aus der Einfachheit des absoluten Seins, aus der unendlichen Vollkommenheit desselben und aus der Einheit der Welt.

Es ist sofort klar, daß das zuletzt genannte Argument aposteriorisch, die beiden ersten aprioriſch sind und daher die richtige Gottesidee voraussetzen.

Was das aposteriorische Argument aus der Einheit der Weltordnung — in Natur und natürlicher Geschichte, wie nicht minder in der übernatürlichen Ordnung — betrifft, so ist dieselbe allumfassende wunderbare Ordnung, welche die Existenz des göttlichen Ordners beweist, auch der Beweis seiner Einheit. Denn während sowohl eine Vielheit von Göttern, als ein Dualismus der Principien mit der Einheit der Weltordnung unverträglich ist[6]), ist die Einheit Gottes der allein zureichende und vollkommen genügende

---

1) Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur.

2) Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus.

3) . . . Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum vivum et verum etc. *Const. de fide cap. 1.* Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit; anathema sit. *L. c. can. 1.*

4) Z. B. *Anselmus*, Monol. cap. 4. *Richard. a St. Vict.* De trin. lib. 1, c. 17, lib. 2, 6 & 14. (Citate aus beiden bei *Petav.* l. c. 1, 4.) *S. Thom.* c. gent. 1, 42. *S. Th.* 1, q. 11. *Scot.* 1, d. 2, q. 4.

5) In der *Summa c. gent.* hat er 17 Argumente entwickelt.

6) S. oben S. 294, Note 1.

Erklärungsgrund derselben[1]). Die Einwände, welche aus der Verschiedenartigkeit der Dinge und ihrer Wirkungsweisen, sowie aus ihrem Widerstreit, insbesondere aus der Existenz des Bösen und seinem Kampf mit dem Guten gegen die Einheit Gottes und für die Mehrheit von Göttern oder für die Existenz zweier Principien hergenommen werden, widerlegen sich, wie der aus dem gleichen Grunde hergenommene Einwand gegen die Existenz Gottes, durch den oben[2]) angedeuteten und später in der Lehre von der Schöpfung und der natürlichen und übernatürlichen Providenz allseitig begründeten Nachweis, daß die Verschiedenheiten und Gegensätze der Dinge, sowie die Existenz des Bösen die Einheit der Weltordnung nicht aufheben, vielmehr derselben dienen und die Einheit des höchsten Ordners um so vollkommener offenbaren[3]).

Man könnte einwenden, es sei möglich, daß mehrere Welten und daher mehrere Götter seien. Hierauf ist zu erwidern: Stehen diese verschiedenen Welten in einem Zusammenhang, so sind sie eigentlich nicht verschiedene Welten, sondern Theile Einer Welt, Einer Ordnung und der Schluß auf die Einheit des Urhebers

1) Omnia enim quae sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quaedum quibusdam deserviunt; quae autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim reducuntur in unum ordinem per unum quam per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum sunt scilicet aliquo modo unum. Cum igitur illud, quod est primum, sit perfectissimum, et per se, et non per accidens, oportet primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus. *S. Th.* 1, q. 11, a. 3, c. Auch das Argument ex gradibus perfectionis findet hier seine Anwendung, was die Ursache aller Einheit in den Dingen ist, ist nothwendig selbst per eminentiam Eins. In diesem, nicht in dem auf Gott nicht anwendbaren mathematischen Sinne, sagen die Väter so oft, daß das Princip aller Vielheit die Einheit und daher Gott nothwendig die höchste Einheit selbst sei. Nulla enim dualitas principiat, sed unitas erit principium omnis dualitatis. *Dion. Areop.* de divin. nom. c. 4, nr. 21.

2) Oben S. 248—254.

3) Bildet ja gerade die Harmonie einander an sich widerstreitender Dinge ein besonders kräftiges und einleuchtendes Argument für die Existenz und weiterhin für die Einheit Gottes, das von den Vätern vielfach geltend gemacht wird. Non res illae, quae inter se pugnant, et contrariae sunt, seipsas simul copularent, nisi aliquis superior et dominus eos colligaret. *Athan.* c. Gentil. nr. 36—37. Mundus hic ex tam diversis contrariisque partibus in unam formam minime convenisset, nisi unus esset, qui tam diversa conjungeret; conjuncta vero naturarum ipsa diversitas invicem discors dissociaret atque divelleret, nisi esset unus, qui quod nexuit, contineret. *Boëthius. De consol. phil.* l. 3, pros. 12.

dieser Einen Ordnung aller Welten bleibt bestehen. Wollte man aber sagen, die verschiedenen Welten hätten absolut keinen Zusammenhang mit einander, so ist vor Allem zu bemerken, daß wir von solchen Welten absolut nichts wissen und nichts wissen können, daß daher die Annahme solcher Welten etwas ganz Willkürliches ist; ferner, daß eine solche Mehrheit absolut von einander geschiedener Welten gegen alle vernünftigen Analogieen verstößt. Freilich apodictisch läßt sich, wie uns scheint, die Unmöglichkeit mehrerer von einander geschiedener Welten *a posteriori* nicht beweisen; ja es muß sogar, wie wir in der Lehre von der Schöpfung sehen werden, die Möglichkeit zugegeben werden, daß der Eine Gott mehrere solcher Welten schaffen könnte. Insofern läßt sich lediglich aus der Einheit der Welt die Einheit Gottes nicht unmittelbar mit apodictischer Gewißheit folgern, wenn auch im höchsten Grade auf dem Wege der Induction wahrscheinlich machen. Diesen apodictischen Beweis liefern aber die Argumente aus dem Wesen Gottes, wie uns dasselbe nicht nur im Glauben gegeben ist, sondern auch durch die Beweise für das Dasein Gottes mit apodictischer Gewißheit feststeht.

Denn die Gottesbeweise erweisen insgesammt Gott als das aus und durch sich selbst seiende Wesen. Das durch sich selbst seiende Wesen, oder das Wesen, in welchem Wesen und Existenz identisch sind, ist aber nothwendig nur Eines und ein absolut Einfaches. Da nämlich die Existenz wesentlich die Singularität oder Individualität einschließt, so ist jenes Wesen, das mit seiner Existenz identisch ist, nothwendig exclusiv eines, *una singularis substantia* und kann so wenig sein Wesen, als diese seine nothwendig singuläre Existenz mit einem anderen Wesen gemeinsam haben.

Aus diesem absoluten Sein oder der Aseität Gottes ergibt sich unmittelbar dessen absolute Einfachheit, welche jede Theilung oder Vervielfältigung des göttlichen Wesens ausschließt[1]), und dessen

1) Thomas faßt *S. Th.* l. c. das Argument aus der Aseität und aus der Einfachheit zusammen, in den Worten: Deum esse unum ex tribus demonstratur. Primo quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est . . . quod illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo multis est communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est q. 3, a. 3. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures Deos.

Unendlichkeit oder unendliche Vollkommenheit, womit die Coexistenz eines anderen aus und durch sich selbst seienden und deßhalb unendlichen Wesens unverträglich ist[1]).

Alles dies leuchtet durch sich selbst ein[2]), kann aber auch durch mannigfaltige *deductiones ad absurdum* klar gemacht werden[3]). Gott wäre nicht mehr die Fülle des Seins, wenn es noch ein anderes aus sich selbst seiendes Wesen gäbe[4]). Mehrere unendliche Wesen würden sich selbst einander aufheben. Da nämlich die Vollkommenheit des einen nicht die Vollkommenheit des anderen, jede dieser beiden Vollkommenheiten aber unendlich wäre, so würde in beiden die unendliche Vollkommenheit bejaht und zugleich verneint[5]). Zu diesen deductiones ad absurdum gehört auch das zum Theil schon von Tertullian[6]) vorgebrachte Argument, daß, wenn zwei, auch mehr als zwei, ja unendlich viele absolute Wesen möglich, wenn aber möglich, auch nothwendig wirklich wären[7]). Es würde also nicht nur die Möglichkeit unendlich vieler Götter, sondern auch die Wirklichkeit

---

1) Secundo quidem ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra, q. 4, a. 2, quod Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium. *S. Th. l. c.*

2) Vgl. unten die Lehre von dem Wesen und der unendlichen Vollkommenheit Gottes.

3) Vgl. oben S. 294, Note 3 u. 4 und S. 295, Note 2.

4) So schon Irenäus gegen die Gnostiker. Si extra illum est aliquid (sc. a se), jam non omnium est pleroma, neque continet omnia; deerit enim pleromati, aut ei, qui sit supra omnia, Deo, hoc quod extra eum dicunt. Quod autem deest aut delibatum est ab aliquo, hoc non est omnium pleroma. *C. haer.* l. 2, c. 1, nr. 2.

5) *Franzelin*, l. c. p. 286 & 287.

6) Zunächst gegen die Emanationen des Marcion. Aut quae ratio duo summa magna composuit? Primo enim exigam: Cur non plura si duo; quando locupletiorem credi oporteret substantiam divinam, si numerus ei competeret? Honestior et liberalior Valentinus, qui simul ausus est duo concipere, Bython et Sigen, cum usque ad triginta Aeonum foetus, tanquam Aeoniae scrofae, examen divinitatis effudit. Quaecunque ratio plura summa magna non patitur admitti, eodem nec duo, ut ipsa plura post unum. Post unum enim numerus. Quae potuit duo admittere, eodem potuit et plura. Post duo enim multitudo, unione jam excessa. *C. Marc.* 1, 5.

7) Denn in dem aus sich selbst seienden absoluten Wesen ist Alles, was möglich ist, nothwendig auch wirklich.

einer unendlichen Zahl, oder was im Grunde dasselbe ist, die Unendlichkeit des Endlichen[1]) behauptet, wie dies allerdings Pantheisten und Materialisten in ihrer Weise thun.

Alle Einwände gegen die Einheit Gottes beruhen auf falschen Vorstellungen, namentlich auf Uebertragungen endlicher Seinsbestimmungen auf das unendliche Wesen[2]). Dahin gehört auch der Einwand, daß die Einheit Gottes eine Unvollkommenheit, nämlich eine traurige Einsamkeit einschließe. Das ist wahr für endliche Wesen, die der Ergänzung durch andere Wesen bedürfen, nicht aber für das unendliche Wesen, das die Fülle aller Vollkommenheit und deßhalb aller Seligkeit in sich selbst trägt[3]). Diese schon der bloßen Vernunft einleuchtende Antwort genügt vollkommen. Der Glaube aber gibt uns in dem Dogma von der Trinität einen noch höheren Aufschluß, indem dieses Geheimniß uns offenbart, daß und wie in Gott mit der absoluten Einfachheit des unendlich vollkommenen Wesens die wahrhaftige Gemeinschaft der drei göttlichen Personen vereinigt ist. In der Trinitätslehre werden wir dann auch sehen, daß die Dreiheit der Personen weder mit der Einzigkeit, noch mit der absoluten Einfachheit Gottes im Widerspruche steht.

Schließen wir mit dem schon von Aristoteles[4]) geltend gemachten Argument aus der absoluten Finalität. Alle Dinge und vor Allem wir selbst haben nothwendig Ein letztes Ziel; das wäre aber unmöglich, wenn man (per contradictionem in adjecto) mehrere höchste Wesen annähme: dann müßten wir auch behaupten, daß wir mehrere letzte Ziele hätten. Dieses Argument hebt auch die wichtigste praktische religiös-sittliche Seite unseres Dogma's von der Einheit Gottes hervor. Nur wenn Ein Gott ist, können wir ihn als unser höchstes Gut mit der Gott wesent-

1) Denn die Zahl ist der Wirklichkeit nach wesentlich endlich und eben deßhalb der Möglichkeit nach unendlich.

2) So z. B. wenn man sagt, es sei möglich, daß mehrere unendlich vollkommene Wesen existirten, wenn sie einander nur vollkommen gleich seien. Wenn man auch die mögliche Coexistenz vollkommen gleicher endlicher Wesen zugeben wollte; beim absoluten Wesen ist solches absolut unmöglich. Wenn man sagt, Gott sei nicht allmächtig, wenn er nicht ein unendliches Wesen hervorbringen könne, so beruht dieses, wie wir an seinem Orte sehen werden, auf einem durchaus falschen Begriffe von der göttlichen Allmacht. Gott kann so wenig ein unendliches Wesen außer sich hervorbringen, als er sich selbst vernichten kann.

3) Davon sagt Augustin: Sibi notum est, et sibi sufficit incommutabiliter id ipsum, copiosa unitatis magnitudine, *Confess.* 13, 11.

4) *Metaph.* 12. Cf. *Tolet.* in Summ. D. Thom. q. 11, a. 3.

lich gebührenden Liebe des Vorzuges, oder über Alles lieben. Daher auch im göttlichen Gesetz dem Gebote der Liebe: Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele und aus allen deinen Kräften, als Begründung das Dogma vorhergeht: Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Gott[1]).

1) *Deut.* 6, 4 & 5.

Viertes Kapitel.

Von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes im Allgemeinen.

§. 155.

Stellung und Wichtigkeit der Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

I. Nach der Lehre von dem Dasein und der Einheit Gottes wenden wir uns zur Lehre vom Wesen und den Eigenschaften desselben. Die Lehre von der Existenz und Einheit Gottes setzt zwar, wie wir gesehen haben, nicht nur eine gewisse allgemeine Erkenntniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften voraus, sondern vermittelt uns auch bereits eine vollkommenere Erkenntniß derselben[1]). Nun aber beschäftigen wir uns ex professo damit, diese Erkenntniß von dem, was Gott ist, auf Grund der göttlichen Offenbarung, nicht minder aber auch der vernünftigen Einsicht, so vollkommen als möglich zu entwickeln.

II. Eine möglichst vollkommene Erkenntniß des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften ist nicht nur an sich von höchster Wichtigkeit, weil Gott die höchste Wahrheit und unser höchstes Gut ist[2]), sondern auch für all' unser theologisches Erkennen.

1) Vgl. oben §. 133, I. S. 37 u. 38 und §. 153, S. 294.

2) Vgl. oben §. 129. Wir erinnern, daß alle Geisteslehrer die Betrachtung der göttlichen Eigenschaften für überaus fruchtbar halten und damit hauptsächlich sich auf dem Wege der Einigung beschäftigen. Vgl. *Bonaventura*, Itinerar. Ludwig de Ponte, Betracht. (Uebers. v. Diernberger). Sechster Theil. Rogacci, Von dem Einen Nothwendigen (Uebers v. Lierheimer). Erster Theil. Es leuchtet durch sich selbst ein, daß die Betrachtung Gottes an sich die nächste Vorbereitung zu jener Vereinigung mit ihm ist, worin das Ziel des geistlichen Lebens auf Erden und das Wesen der Seligkeit im Himmel besteht. Davon schreibt der heil. Bonaventura: Haec est hominis in hac vita sublimior perfectio, ita uniri Deo, ut tota anima, cum omnibus potentiis suis et viribus in Deum collecta, unus spiritus fiat cum eo, ut nihil meminerit nisi Deum, nihil sentiat et intelligat nisi Deum, et omnes affectus in amoris gaudio uniti in sola Conditoris fruitione suaviter quiescant. Imago enim Dei in anima, in his tribus potentiis expressa, consistit, videlicet in

Denn jene Erkenntniß von dem göttlichen Wesen und den göttlichen Eigenschaften, welche wir bereits durch das Licht der Vernunft und noch vollkommener mit Hilfe der Offenbarung gewinnen können, ist uns nicht nur die wesentlichste Voraussetzung zum Verständniß der göttlichen Werke, sondern auch die wesentlichste Basis, auf welcher wir uns zu einiger Erkenntniß der übernatürlichen Geheimnisse zu erheben vermögen. Daher haben alle großen Theologen der Kirche die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes im Allgemeinen und im Besonderen auf's Gründlichste entwickelt. Wenn man daher in der neueren Zeit geglaubt hat, von einer eingehenderen Darstellung, namentlich der einzelnen göttlichen Eigenschaften, absehen und das Nähere bezüglich derselben bei den einzelnen göttlichen Werken, in denen sie sich nach Außen offenbaren, behandeln zu sollen, so war dieses ein unrichtiger Gedanke. In solcher Weise lassen sich die Eigenschaften Gottes nicht mit der nothwendigen Vollständigkeit, Genauigkeit und Tiefe behandeln. Ja es liegt selbst die Gefahr gewisser irriger und einseitiger Auffassungen nahe, wie wir bei gegebener Gelegenheit später sehen werden.

III. Wenn überhaupt alle göttlichen Wahrheiten, so ist doch ganz insbesondere die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes mit religiöser Ehrfurcht, Reinheit der Absicht [1]) und des Herzens [2]), Demuth und heiliger Bescheidenheit des Geistes und deßhalb in gewissenhaftem Anschlusse an die Lehre der Kirche und ihrer großen und heiligen Lehrer [3]) zu studiren und zu behandeln. Je mehr ein Mensch Gott in Demuth hochschätzt [4]) und liebt [5]), ihn

ratione, memoria, et voluntate; et quamdiu istae non sunt ex toto Deo impressae, non est anima deiformis; forma enim animae Deus est, cui debet imprimi sicut sigillo signatum. Haec nunquam plena est, nisi cum ratio perfecte juxta capacitatem suam illuminatur ad cognitionem Dei, qui est summa veritas, et voluntas perfecte afficitur, ad amandum summum bonum, et memoria plene absorbetur, ad intuendam, et fovendam, et tenendam summam felicitatem; et quia in horum consummata adeptione constat gloria beatitudinis, quae perficitur in patria, liquet quod istorum perfecta inchoatio est perfectio viae in hac vita. Proc. 7 Rel. 15. Cf. *Philippus a S. Trinit.*, Summa Theol. Myst. Tom. 2, Tract. 1, discurs. 3. Tom. 3, Tract. 1, a. 5.

1) Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit. *Luc.* 11, 34.

2) Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei. *1 Cor.* 2, 14.

3) Bd. 1, S. 65, Note 4.

4) Sentite de Domino in bonitate, et in simplicitate cordis quaerite illum. *Sap.* 1, 1.

5) Quid ergo agendum est, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volu-

um Erleuchtung bittet[1]) und mit ihm verkehrt[2]), um so richtiger wird er von ihm denken, um so mehr ihn erkennen.

IV. Wir werden in diesem Kapitel zuerst die Weise unserer Gotteserkenntniß, daß und wie sie nämlich eine wahre, richtige, aber eine analoge und unvollkommene ist[3]), und sodann das Wesen und die göttlichen Eigenschaften im Allgemeinen betrachten.

§. 156.

Unsere Erkenntniß des göttlichen Wesens eine wahre aber unvollkommene[4]).

Unsere Erkenntniß vom Wesen Gottes ist hier auf Erden eine mittelbare und deßhalb eine analoge und inadäquate; allein nichts desto weniger eine wahre und richtige.

Dieses gilt nicht nur von der natürlichen, sondern auch von der auf dem Glauben und der Gnade beruhenden übernatürlichen Erkenntniß.

Beide Sätze sind *de fide.*

In dieser These ist ausgesprochen, daß die Erkenntniß, die wir von der Existenz, sowie vom Wesen Gottes haben, eine durch die Erkenntniß der Geschöpfe vermittelte ist. Dieses wurde im ersten Kapitel allseitig aus den Quellen des Glaubens und aus der Natur der Sache bewiesen.

---

mus, plena (sincera Retr. 1, 7, 4) caritate diligamus. *August.* De morib. Eccl. l. 1, c. 25, nr. 47.

1) Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter . . . Postulet autem in fide nihil haesitans. *Jac.* 1, 5 & 6. Cf. *Sap.* 7, 7—10.

2) Das Wort Augustin's: Si voluntatem Dei nosse quis desiderat, fiat amicus Deo. (De Genes. c. Manich. 1, 3) gilt überhaupt von der Erkenntniß Gottes.

3) Wir haben diese Wahrheit im Allgemeinen bereits oben betrachtet, wo wir zeigten, daß unsere Gotteserkenntniß eine mittelbare, weil aus den Creaturen geschöpfte ist. Nachdem wir hierauf speciell gezeigt, daß und wie Gottes Dasein aus den Geschöpfen erkannt und bewiesen wird, fassen wir hier die Erkenntniß seines Wesens, im Unterschied von seiner Existenz, speciell in's Auge.

4) *S. Thomas*, S. Th. 1, q. 13. C. G. 1, 29 sq. *Petav.*, De Deo, I, c. 5—13. *Thomassin*, De Deo 4, c. 6—12. *Suarez*, De div. substant. ejusq. attrib. l. 1, c. 8—12. *Ejusd.* Metaph., Disp. 30. *Franzelin*, De Deo. Sect. 2, c. 1. Thes. 10—13. Kleutgen, Theol. d. Vorz., 1. Thl., 2. Abh., 4. Hauptst. Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 63.

Weil durch die Creaturen vermittelt, ist unsere Erkenntniß vom Wesen Gottes eine analoge, d. h. wir können uns von Gott nur nach der Aehnlichkeit der uns bekannten Creaturen einen Begriff bilden. Weil aber analog, ist diese Erkenntniß eine inadäquate und unvollkommene, da unsere, aus den Creaturen geschöpften, endlichen und menschlichen Begriffe, wenn auch noch so sehr geläutert und sublimirt, nimmer dem gleichkommen, was Gott an sich selbst ist.

Allein obwohl unvollkommen, ist diese unsere Gotteserkenntniß doch eine wahre und richtige.

Alles dieses sind nicht etwa nur philosophische Wahrheiten, oder bloße Theologumenen, sondern ist eine auf der klaren Lehre der Schrift und Ueberlieferung beruhende, durch die Kirche bezeugte und vertheidigte, katholische Wahrheit.

Dieses wollen wir zunächst nachweisen.

I. Daß wir nach der Lehre der heiligen Schrift vom Wesen Gottes durch die Vernunft, und noch vollkommener durch den Glauben, eine wahre und richtige Erkenntniß zu erlangen vermögen, ergibt sich schon aus Dem, was wir über die Erkennbarkeit der Existenz Gottes gesagt haben[1]). Denn ohne eine richtige Erkenntniß des göttlichen Wesens wäre die Erkenntniß seiner Existenz unmöglich[2]), und wenn selbst möglich, völlig nutzlos. Denn ein Gott, von dessen Wesen wir schlechthin Nichts zu erkennen vermögen, ist für uns so viel als Nichts, ein absolut Leeres, Inhaltloses, ein Wort ohne Begriff, ein Name ohne Sinn. Es erklärt aber die heilige Schrift da, wo sie von der natürlichen Gotteserkenntniß redet, auch ausdrücklich, daß wir aus den Geschöpfen nicht etwa nur das Dasein, sondern auch das Wesen Gottes zu erkennen vermögen: seine Güte und Schönheit[3]), seine ewige Macht und Gottheit[4]). Sind ja Himmel und Erde vor Allem dazu erschaffen, um die Größe, Güte und Herrlichkeit Gottes den Menschen zu offenbaren[5]).

Was aber die übernatürliche Offenbarung betrifft, so ist ja gerade die wahre Erkenntniß Gottes, seines Wesens, seiner Eigenschaften und seines Willens[6]), ihr erster und wesentlichster

---

1) S. oben §. 134 S. 46 ff.

2) S. oben S. 38.

3) *Sap.* 13, 1 sq. Vgl. Bd. 1, §. 20, S. 145—147.

4) *Rom.* 1, 18. 25. Vgl. Bd. 1, §. 20, S. 147—148.

5) *Ps.* 18 (19) 1—5. Vgl. Bd. 1, §. 20, S. 144—145.

6) Es ist durch sich selbst klar, daß jede Erkenntniß des göttlichen Willens eine Erkenntniß des göttlichen Wesens einschließt.

Zweck. Den wahren Gott zu erkennen, ist die Glorie Israels[1]), ist das ewige Leben nach dem Ausspruche des Sohnes Gottes[2]).

Alle die zahllosen Aussprüche, welche die heilige Schrift alten und neuen Testamentes über das Wesen und die Eigenschaften Gottes enthält, sind eben so viele Beweise der Erkennbarkeit des göttlichen Wesens. Denn die heilige Schrift ist Gottes Wort. Alles, was sie von Gottes Wesen und Eigenschaften lehrt, müssen wir mithin als untrüglich wahr anerkennen und glauben. Wenn die Eigenschaften, welche die heilige Schrift Gott im wahren und eigentlichen Sinne beilegt, nicht wahrhaft Gott zukämen, so würde Gott uns täuschen; das ist aber unmöglich wegen seiner Wahrhaftigkeit[3]). Das Wort Gottes versichert uns, daß Gott wahrhaft der durch sich Seiende, Ewige, Allmächtige, Allweise, Gütige, Heilige, Gerechte u. s. w. ist, als welchen er sich uns durch seine Offenbarung verkündet und schon der Vernunft durch die natürliche Schöpfung sich offenbart. Wenn die heilige Schrift Gott zur Veranschaulichung sinnbildliche Namen beilegt, die s. g. Anthropomorphismen, so unterscheidet sie diese uneigentlichen Bezeichnungen genau von den eigentlichen. Allein auch diese Bilder des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften offenbaren uns etwas von diesem Wesen und diesen Eigenschaften[4]).

Nicht minder bestimmt und klar als die Wahrheit unserer auf Vernunft und Glauben beruhenden Gotteserkenntniß, lehrt die heilige Schrift deren Unvollkommenheit und analogen Charakter.

Gott ist nicht nur hienieden für uns unsichtbar und ewig für jeden erschaffenen Geist unbegreiflich[5]), sondern es ist auch unsere aus den Creaturen und dem Worte Gottes geschöpfte Erkenntniß vom göttlichen Wesen nur eine analoge oder gleichnißweise und deßhalb eine unvollkommene, da kein erschaffenes Abbild Gottes der Vollkommenheit des unendlichen Urbildes gleich sein kann[6]). Dasselbe ergibt sich indirect aus

---

1) *Jer.* 9, 23 & 24. S. oben S. 11, Note 2. Cf. *Ps.* 75, 1.

2) Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum. *Joann.* 17, 3.

3) S. unten von der Wahrhaftigkeit Gottes. Vgl. Bd. 1, S. 603—607.

4) S. unten die Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

5) S. oben §. 134. S. 51 ff. §. 129. S. 13 ff. und unten, wo die Lehre von der Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes in dem Kapitel von den negativen Eigenschaften Gottes speciell dargelegt wird.

6) Domine, quis similis tibi? *Ps.* 34, 10. Ego sum Deus, et non est ultra Deus, nec similis mei. *Is.* 46, 9. Et cui assimilastis me, et adaequastis, dicit Sanctus. *Is.* 40, 25 cf. 46, 5. Non est similis tui, Domine,

Allem, was die heilige Schrift namentlich von der Unendlichkeit[1]) und absoluten Einfachheit[2]) des göttlichen Wesens lehrt; ist aber auch direct in all jenen Stellen ausgesprochen, in welchen die heilige Schrift die Erhabenheit Gottes, seiner Vollkommenheit und seines Wirkens, über all' unsere Vorstellungen und Begriffe und über Alles, was menschliche Sprache auszudrücken vermag, in mannigfaltiger Weise schildert[3]). Auch in dieser Beziehung wohnt Gott in unzugänglichem Lichte[4]) und ist er selbst das unendliche Licht ohne Beimischung irgend welcher Finsterniß[5]). Wenn Das, was Gott Denen bereitet hat, die ihn lieben, nicht nur über alle Sinne, sondern auch über alle Vorstellungen und Begriffe, über alles Ahnen unserer Seele erhaben ist[6]), so gilt dies vor Allem von der unendlichen und unbegreiflichen Vollkommenheit des göttlichen Wesens.

Hienieden ist all unser Wissen von Gott, auch das auf den Glauben gegründete, mangelhaft, eine Erkenntniß im Spiegel der Geschöpfe und deßhalb räthselhaft[7]), weil dieser Spiegel

magnus es tu, et magnum nomen tuum in fortitudine. Quis non timebit te, o rex gentium.' *Jer.* 10, 6. 7. Cf. *Bar.* 3, 36. 37.

1) S. unten den betreffenden §.

2) S. unten den betreffenden §.

3) Difficile aestimamus quae in terra sunt, et quae in prospectu sunt invenimus cum labore; quae autem in coelis sunt, quis investigabit? *Sap.* 9, 16. Quis poterit scrutari vias ejus? . . . Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. *Job* 36, 23. 26. Forsitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies? Excelsior coelo est, et quid facies, profundior inferno, et unde cognosces? *Job* 11, 7. 8. Ecce haec ex parte dicta sunt viarum ejus, et cum vix parvam stillam sermonis ejus audierimus, quis poterit tonitruum magnitudinis illius intueri? *Job* 26, 14. Qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria. *Prov.* 25, 27. Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu. *Jer.* 32, 19. Arenam maris, et pluviae guttas, et dies saeculi quis dinumeravit? Altitudinem coeli, et latitudinem terrae, et profundum abyssi quis dimensus est? Sapientiam Dei praecedentem omnia quis investigavit? *Eccli.* 1, 2. 3. Benedicentes Dominum, exaltate illum, quantum potestis: major enim est omni laude . . . non enim comprehendetis. Quis videbit eum, et enarrabit? Et quis magnificabit eum sicut est ab initio? *Eccli.* 43, 33 sq. Cf. *Ps.* 105, 2. O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus! *Rom.* 11, 33. Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus; cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. *1 Cor.* 13, 9.

4) *1 Tim.* 6, 16. Vgl. oben S. 32, Note 3.

5) *1 Joann.* 1, 5.

6) *1 Cor.* 2, 9.

7) *1 Cor.* 13, 12.

die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens nur so unvollkommen abspiegelt, daß dieselbe uns unerfaßlich und geheimnißvoll bleibt.

II. Die heiligen Väter haben sowohl die neuplatonische und gnostische Lehre von der absoluten Unerkennbarkeit des höchsten Gottes, als die eunomianische Behauptung einer adäquaten Gotteserkenntniß als Irrlehre und Unvernunft bekämpft. Wenn der höchste Gott, wie die Gnostiker lehrten, schlechthin unerkennbar wäre, wozu, fragt Irenäus, ist dann der Logos Mensch geworden und in die Welt gekommen; etwa um uns zu sagen, daß wir von Gott nichts wissen können[1]? Die absolute Unerkennbarkeit des höchsten Gottes ist übrigens ganz entsprechend dem Dualismus und der Aeonenlehre der Gnostiker. Denn wenn diese sichtbare Welt aus der ewigen widergöttlichen Materie durch niedere Aeonen gebildet ist, so kann sie uns allerdings das Wesen des höchsten Gottes nicht offenbaren, da sie nicht sein Werk ist. Und selbst der gnostische Christus, da er nicht der höchste Gott selbst, sondern ein ihm mehr oder minder fern stehender Aeon in einem Scheinleibe war, hebt die Kluft, welche der Gnosticismus zwischen Gott und der Welt befestigt, nicht auf. Auch darauf haben die Väter aufmerksam gemacht. Die arianische Lehre von dem erschaffenen Logos und Geiste führt zu denselben Consequenzen, die auch Arius selbst einigermaßen zog, obwohl seine treuesten Schüler, die Eunomianer, in das entgegengesetzte Extrem fielen.

Wenn man behauptet hat, daß auch die Väter und Kirchenschriftsteller des Alterthums zum Theil die neuplatonische Lehre von der völligen Unerkennbarkeit Gottes getheilt hätten[2], so beruht dieses auf einem Mißverständnisse oder auf einer Mißdeutung einzelner Ausdrücke. Wenn sie diese Ausdrücke mitunter der platonischen oder neuplatonischen Philosophie entlehnten oder auch Aussprüche von Philosophen dieser Richtung anführten, so haben sie dadurch den angegebenen Irrthum nicht sich angeeignet, vielmehr den-

1) Dominus autem non in totum posse cognosci et patrem et filium dixit; caeterum supervacuus fuisset adventus ejus, quid enim huc veniebat? An uti diceret nobis, nolite quaerere Deum, incognitus est enim, et non invenietis eum. *Adv. haer.* 4, 6, nr. 4. Wenn hiernach die Trinität in Folge der übernatürlichen Offenbarung nicht schlechthin unerkennbar ist, wie viel weniger das bereits der Vernunft erkennbare Wesen Gottes! — Daß Gott jedem vernünftigen Geschöpfe schon von Natur aus den Geschöpfen erkennbar ist, haben wir aus Irenäus oben S. 59—61 gezeigt.

2) Eine Widerlegung der deßfallsigen namentlich gegen Justin und Clemens A. erhobenen Beschuldigungen s. bei Kuhn, Dogm. (1. Aufl.) S. 354 ff.

selben ausdrücklich, oder durch ihre ganze Darstellung berichtigt.

Wenn der heil. Justinus sagt, daß Gott kein Eigenname[1]) zukomme, daß die Namen Gottes nur aus seinen Wohlthaten hergenommene Benennungen oder Bezeichnungen der dem Menschen innewohnenden unaussprechlichen Gottesidee seien[2]), daß Gott über alle Wesenheit unaussprechlich und unerklärbar erhaben sei[3]); so leugnet er durch solche Ausdrücke nur, daß Gott adäquat von uns erfaßt werden könne; keineswegs aber leugnet er eine wahre, wenn auch unvollkommene Erkenntniß Gottes. Nur sinnlich können wir ihn nicht wahrnehmen oder vorstellen; wohl aber können wir ihn auf geistige Weise, wenn auch nur unvollkommen, erkennen. Dem entsprechend redet Justinus vielfach von den verschiedenen Eigenschaften, die er Gott im wahren und eigentlichen Sinne zuschreibt, wenn wir auch die unendliche Fülle des göttlichen Wesens selbstverständlich weniger vollkommen zu fassen vermögen, als unser Auge das Licht der Sonne.

Daß wir Gott zwar nicht vollkommen zu begreifen, wohl aber als das vollkommenste Wesen und den Urheber aller Dinge einigermaßen geistiger Weise zu erkennen vermögen, lehren gleichmäßig als eine von den Christen geglaubte, aber auch von den heidnischen Philosophen anerkannte Wahrheit alle Väter. So z. B. Athenagoras, wo er die Christen gegen den Vorwurf des Atheismus vertheidigt[4]).

Es ist jedoch überflüssig, daß wir weiter im Einzelnen zeigen, daß alle heiligen Väter und alle katholischen Kirchenschriftsteller eine wahre und richtige Erkenntniß Gottes lehren, da ja alle Aussprüche der Väter über das Wesen und die Eigenschaften Gottes, deren wir im Verlaufe unserer Darstellung zahlreiche anführen werden, eben so

1) Vgl. unten v. d. Namen Gottes.

2) *II Apol.* 6. (ed. Paris 1742. col. 92).

3) *Dial. c. Tryph.* 4 (l. c. col. 105, E.) In dieser Stelle selbst, wo Justin von der Unfaßbarkeit Gottes nach Plato redet, bezeugt er dessen Erkennbarkeit als des absolut Schönen und Guten durch die richtig denkende Vernunft. Hoc ipsum, inquam quod supra omnem essentiam est (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας), non enarrabile, non explicabile, solum pulchrum et bonum, animis a natura bene informatis ad cognationem (Gottähnlichkeit) et videndi cupiditatem illico affulgens.

4) Satis igitur domonstratum a me est atheos nos non esse, qui unum ingenitum et aeterum tenemus Deum, invisibilem et impassibilem, qui nec capi aut comprehendi potest, qui sola mente et ratione cognoscitur, ac luce et pulchritudine, spiritu et potentia non enarrabili circumdatus est, a quo denique omnia per ipsius Verbum et creata et ornata sunt, et conservantur. *Legat. pro Christian. 10.*

viele Beweise für diese Wahrheit sind. Dasselbe wird sich aber auch aus dem unmittelbar Folgenden ergeben, wo wir genau sehen werden, inwiefern nach der Lehre der Väter unsere Gotteserkenntniß eine unvollkommene und inadäquate ist.

Zu einer allseitigen und genauen Klarstellung dieses Lehrpunktes gaben zunächst die Arianer Aëtius und Eunomius Anlaß[1]), welche, wie alle Väter bezeugen, eine absolute Erkennbarkeit Gottes behaupteten und sich rühmten, Gott ganz vollkommen zu erkennen[2]). Im tiefsten Grunde beruhte die Behauptung dieser oberflächlichen und sophistischen Pseudo-Aristoteliker wohl darauf, daß sie, nachdem sie im Interesse des Arianismus in sophistischer Weise die Agenesie, die als persönliche Eigenschaft dem Vater allein zukommt, mit der Aseität, die dem göttlichen Wesen und folglich in der Identität desselben den drei göttlichen Personen eigen ist, verwechselt hatten[3]), die Aseität oder das absolute Sein mit dem allgemeinen Sein identificirten und darauf hin behaupteten, einen absolut adäquaten Begriff von Gott zu besitzen, während sie in Wahrheit einen falschen, eigentlich keinen Begriff vom absoluten Wesen hatten[4]). Doch dem möge wie immer sein, uns interessirt zunächst, wie die Väter diesen Häretikern gegenüber die Art und Weise unserer Gotteserkenntniß auseinander setzten. Dadurch werden wir zugleich die Art und Weise kennen lernen, wie die Väter unsere Wahrheit dargestellt, begründet und gegen die dagegen erhobenen Einwürfe vertheidigt haben.

Vor Allem ist hervorzuheben, daß die Väter, wo sie ihre Lehre von der analogen Erkennbarkeit, aber Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens vortragen und gegen die sophistischen Gegengründe der Eunomianer vertheidigen, zwar auch dialektischer und metaphysischer Demonstrationen sich bedienen, vor Allem aber auf die in Schrift

1) Vgl. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit, §. 3. S. 24—50.

2) Hic cum suis commentus est, Deum a se supra mortales omnes cognosci non secundum fidem, sed natura secundum visionem . . . perinde ac quisquam cognoscit, quod oculis cernitur et manibus contrectatur . . . ita ait praeclarus hic vir (Aëtius): tam Deum novi sicut me ipsum, immo non tantum novi meipsum, quantum Deum. *Epiphan.* haer. 76. Mit ihm stimmen bezüglich der Lehre der Eunomianer Basilius, die beiden Gregore, Chrysostomus, Hieronymus u. s. w. überein. Citate bei *Franzelin*, l. c. p. 122 sq.

3) *Basil. c.* Eun. 1, 14 & 15. *Greg. Naz.* Orat. 29, 10. Vgl. die Trinitätslehre.

4) Vgl. *Franzelin*, l. c. p. 124 sq. Es ist also dieselbe Täuschung, worauf der Wahn der Pantheisten und mancher Pseudomystiker und Ontologisten beruht.

und Tradition enthaltene göttliche Offenbarung sich stützen und überall vom Glauben ausgehen, wie dieses fast alle Seiten der Schriften des heil. Basilius, der heil. Gregore von Nazianz und von Nyssa[1]), des heil. Chrysostomus[2]) u. s. w. beweisen.

---

1) Ihre Schriften gegen Eunomius s. Bd. 1, S. 76, Note 1.

2) Den ausgiebigsten Beleg hiefür bieten seine Homiliae contra Anomoeos, insbesondere die 5 ersten (De Incomprehensibili), welche fast ganz von der Unbegreiflichkeit Gottes handeln und sie durchweg auf eine ausführliche und tiefe Exegese zahlreicher Stellen des A. und N. T. gründen. Wenn es, sagt Chrys. l. c. hom. 1, *1 Cor.* 13, 8 heißt: scientia destruetur, so redet der Apostel nicht von jeder, sondern von unserer gegenwärtigen beschränkten und unvollkommenen Erkenntniß, wovon V. 9 gesagt ist: Ex parte cognoscimus ... sapiebam ut parvulus. — Daher fügt er bei: Cum autem venerit, quod perfectum est, evacuabitur, quod ex parte est V. 10. Diese vollkommene Erkenntniß ist die selige Anschauung, von der es heißt: Tunc cognoscam sicut et cognitus sum. Zu dieser verhält sich unser gegenwärtiges Erkennen per speculum et in aenigmate, wie das Erkennen eines kleinen Kindes zu dem des Mannes V. 11. Wie ein Kind Vieles sieht und hört, ohne es vollkommen zu verstehen, so ist es, sagt Chrysostomus, mit meiner Erkenntniß Gottes hienieden. Ich weiß, daß Gott allgegenwärtig ist; ich weiß aber nicht, wie; ich weiß, daß er ohne Anfang, ungezeugt, ewig ist, aber ich weiß nicht, wie er es ist. Aber ich hoffe es einstens zu erkennen. Diejenigen hingegen, die jetzt schon Alles zu wissen vorgeben, berauben sich dieser zukünftigen Erkenntniß. Sie behaupten zu wissen, aber sie wissen nicht. „Sehet, wie Diejenigen, die sich rühmen Alles zu haben, hier nichts haben, und sich selbst Desjenigen berauben, was sie in der Ewigkeit haben könnten. So groß ist das Uebel, wenn man nicht innerhalb der von Gott bei unserer Erschaffung uns gesetzten Gränzen bleibt." So ging es Adam, als er wissen wollte, wie Gott. Fliehet also die Unvernunft dieser Stolzen und Ungläubigen, nämlich der Anomöer. — Dann beweist er zunächst aus dem A. T. die Unfaßbarkeit des göttlichen Wesens. Deine Erkenntniß ist mir, sagt der Psalmist, zu hoch und wunderbar, ich kann sie nicht fassen. Du bist schrecklich wunderbar und wunderbar sind deine Werke. So Ps. 138, 6 & 14 nach Chrys. Darum ist die Weisheit Gottes geheimnißvoll und tief verborgen. Ps. 51, 8. Denn Gottes Größe ist unendlich. Ps. 144, 3 — und: generationem ejus quis enarrabit? *Is.* 53, 8. Darauf geht Chrys. zu den bereits angeführten und anderen Paulinischen Stellen über, namentl. *Rom.* 11, 33, o Tiefe des Reichthums; *1 Cor.* 2, 9. Kein Auge hat es gesehen ꝛc. Wenn der Friede Christi alle Vernunft übertrifft Phil. 4, 7, und die Gaben Gottes unaussprechlich sind, *2 Cor.* 9, 15; wie viel mehr das göttliche Wesen. Aber selbst die Engel vor Gottes Angesicht begreifen sein Wesen nicht vollkommen. Sie beten an und preisen Gottes Ehre und Herrlichkeit. *Luc.* 2, 14. *Is.* 6, 3. *Ezech.* 3, 12. „Die Engel loben; die Menschen stellen neugierige und vermessene Untersuchungen an; jene danken, diese lästern; jene verbergen ihr Angesicht, diese wollen mit frechem Auge die unaussprechliche Herrlichkeit anschauen." Diese Anmaßung der Eunomianer, sagt Chrys. *hom. 2* sei Unglaube und er-

Sodann ist bezüglich der fraglichen Schriften gegen die Eunomianer zu bemerken, daß in denselben neben einander und zum Theil ohne äußere scharfe Sonderung von der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und von dem Geheimnisse[1]) der Trinität, insbesondere von der Zeugung und Consubstantialität des Sohnes die Rede ist. Allein der Sache nach unterscheiden die Väter Beides auf's Genaueste, und sie mußten es, wenn sie ihre Gegner widerlegen wollten: denn gerade darin lag ja der Grundirrthum des Eunomius, daß er die Agenesie als Wesenseigenschaft, ja als die einzige und das göttliche Wesen adäquat ausdrückende Wesenseigenschaft Gottes bezeichnete und darauf seinen Trugschluß gründete: „Ist der Logos ungezeugt, dann ist er nicht Sohn; ist er aber nicht ungezeugt, so ist er nicht Gott[2])." Dem gegenüber wiesen die Väter nach, daß das durch die Offenbarung uns gewisse Gezeugtsein des Sohnes, was eine persönliche (notionale) relative Eigenschaft der zweiten Person ist, keineswegs mit der göttlichen

---

zeuge Unglauben. An diesem hoffärthigen Wissen wolle er nicht Theil haben, sondern mit Paulus thöricht sein um Christi willen. *1 Cor.* 4, 10. Wie kann der Mensch Gott begreifen, da er nicht einmal die Werke Gottes begreift, was er dann an der Hand der herrlichsten Schriftstellen im Einzelnen zeigt. Eunomius will Gott begreifen, Paulus aber, der in den dritten Himmel verzückt gewesen, bekennt: ego me non arbitror comprehendisse, *Phil.* 3, 13, was Chrys. unter Hinweis auf *2 Tim.* 4, 7. 8 von dem Begreifen Gottes versteht. Dabei führt er *1 Cor.* 8, 2 an: Si quis autem se existimat scire aliquid, nondum cognovit, quemadmodum oporteat eum scire. In der 3. Homilie zeigt er ausführlicher, daß Gott, der im unzugänglichem Lichte wohnende *1 Tim.* 6, 16, der ewige, unsichtbare, unvergängliche König und der allein Weise, *1 Tim.* 1, 17, der Gott über Alles, hochgelobt in Ewigkeit *Rom.* 9, 5, selbst den höchsten Geistern unbegreiflich bleibe. Das bedeuten die Seraphim und Cherubim, die mit zwei Flügeln ihr Angesicht verhüllen. *Is.* 6, 1. 2. *Ez.* 1, 3. Und nun bedenke man, daß kein Mensch den Anblick eines Engels ertragen und sein Wesen begreifen kann. *Dan.* 10, 5 sq. Ja, führt Chrys. *Hom. 4* aus, wenn es noch höhere Wesen als die genannten Engel gibt, der Logos, Gott ist unendlich über sie erhaben, supra omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro. *Eph.* 1, 21. Nur wer Gott selbst ist, führt er *Hom. 5* an, begreift Gott, der Sohn, *Joann.* 6, 46 und der heilige Geist, *1 Cor.* 2, 11. Dieses Beispiel mag genügen, um die Art und Weise zu zeigen, wie die Väter unsere Wahrheit aus der heiligen Schrift begründeten. Vgl. *Greg. Naz. or. theol.* 1—4.

1) Wie sich die Unbegreiflichkeit der Vernunftwahrheiten und der übernatürlichen Geheimnisse unterscheidet, darüber s. Bd. 2, S. 774 und die Trinitätslehre.

2) *Eunom. Apol.* nr. 11.

Wesenheit des Sohnes in Widerspruch steht[1]). Sodann bezeichnet die Agenesie, mag man sie im Sinne des Nichtgezeugtseins oder im Sinne des Nichtgewordenseins verstehen, keineswegs adäquat die göttliche Substanz, ist vielmehr ein negativer Eigenschaftsbegriff, der von Gott eine creatürliche Unvollkommenheit, das Gezeugt- oder Gewordensein, ausschließt. Es gibt überhaupt keinen Begriff und keinen Namen, der Das, was Gott ist, adäquat aussprächе. Alle göttlichen Namen und Begriffe, mögen sie nun, wie die Affirmationen, Gott eine Vollkommenheit beilegen, oder, wie die negativen Attribute, eine Unvollkommenheit an ihm leugnen, dienen nur dazu, in ihrer Vereinigung uns einigermaßen einen Begriff von der unendlich vollkommenen Wesenheit Gottes zu geben[2]). Daher sind auch dieselben keineswegs,

---

1) Cf. *Basilius*, Adv. Eunom. lib. 1, 18. Näheres in der Trinitätslehre.

2) Alles Gesagte mag folgende lichtvolle Stelle des heil. Basilius belegen: Habet autem se res hoc modo. Nullum quidem nomen est, quod totam Dei naturam complexum sat eam possit enuntiare: plura vero et varia, singula in propria significatione, obscuram quidem omnino et perquam exiguam, si cum toto comparetur, nobis tamen sufficientem intelligentiam congerunt. Itaque inter nomina ea quae de Deo dicuntur, aliqua significant quae Deo insunt. Ex his enim duobus, et ex eorum quae dissentanea sunt negatione, et ex eorum quae adsunt confessione, velut quidam Dei character nobis imprimitur. Exempli causa, cum incorruptibilem nominamus, idem facimus ac si dicamus, . . .: cave putes Deum subjacere corruptioni; et cum invisibilem, ne existimaveris ipsum oculorum sensu comprehendi . . . Sic igitur et cum ingenitum, ne abitreris ex ulla causa aut principio existentiam Dei dependere. Et ut verbo dicam, ex uno quoque horum docemur, ut ne in indecoras sententias incidamus tum, cum de Deo quidpiam cogitamus. Itaque ut praecipuam Dei proprietatem cognoscamus; alter alteri, cum de Deo sermo habetur, interdicimus ne cogitatione ad ea quae non oportet deferamur: ne unquam homines putent, Deum esse quidquam corruptibile, aut visibile, aut generatum. Quare per omnia haec prohibitoria nomina ejus, quod alienum est, fit quasi negatio quaedam, dum singula distinguens mens nostra, eorum quae in Deo non insunt opiniones exuit. Deum rursus bonum dicimus et justum et creatorem, et judicem, aliaque hujusmodi. Quemadmodum igitur in illis hae voces reprobationem quamdam ac interdictionem significabant notionum a Deo alienarum: ita hic positionem et naturam eorum, quae propria Deo sunt, convenienterque in eo considerantur, significant. Itaque ex utroque apellationum genere docemur, aut de his, quae adsunt, quod adsint; aut de his, quae absunt, quod absint. Vox autem *ingenitum* ea, quae non adsunt, significat. Indicat enim Deo generationem non adesse. Hoc autem siquis privationem, sive negationem, sive quid hujusmodi appellare voluerit, haud contendimus . . . . At substantia non est quidquam eorum, quae non adsunt (versteht sich unserem Begriffe nach, denn an sich ist, wie wir später sehen

wie Eunomius behauptet, Synonyma[1]). Abgesehen davon, daß dieses gegen alle Vernunft und gegen die allgemeine menschliche Ueberzeugung verstößt, thut es dem Worte Gottes Schmach an, indem dadurch behauptet wird, daß, mit Ausnahme der Agenesie, wie Eunomius meint, alle übrigen Eigenschaftsbegriffe und Namen Gottes in der heiligen Schrift völlig überflüssig seien[2]).

Aus dem Gesagten ergibt sich bereits zur Genüge, daß die Väter und später die Scholastiker[3]), wenn sie in verschiedenen Wendungen sagen, daß wir aus der Offenbarung[4]), wie aus der Vernunft[5]) wohl wissen, daß Gott ist, nicht aber wissen können, was er ist; dadurch keineswegs eine analoge und inadäquate Erkenntniß Gottes, sondern nur die Erkennbarkeit des göttlichen Wesens sowie es in sich selbst ist, *per speciem propriam*, oder durch

---

werden, jede Eigenschaft mit der Substanz Gottes identisch): sed est ipsum *esse* Dei, quod inter ea quae non sunt annumerare, summae amentiae est. Etenim si substantia in numero eorum, quae non sunt, locatur, multo minus aliud quidpiam eorum, quae de Deo dicuntur, fuerit. Demonstratum est autem ingeniti vocem inter ea quae non adsunt, numerari; mendax est igitur, qui hac voce substantiam significari putat. *Adv. Eunom.* lib. 1, nr. 10. (Ed. Garnier, Paris 1721, tom 1, p. 222.)

1) S. unten von den Eigenschaften Gottes.

2) *Basil.* l. c. nr. 8.

3) *S. Th.* 1, q. 12, a. 12. S. oben S. 101, Note 1.

4) Sic etiam (s. scripturae) de Deo, quia est, et quaerentibus se sit remunerator (*Hebr.* 11, 6.), consulunt credere: naturam autem ipsam, quae est supra omne nomen, neque nominarunt, neque curarunt. — Daß aber hiermit die analoge Erkenntniß des göttlichen Wesens nicht geleugnet ist, sagen die alsbald folgenden Worte: Si enim nomen aliquod ad declarationem divinae cognitionis didicimus, haec omnia communionem habent et proprietatem cum hujusmodi nominibus quae alicujus hominis proprietatem demonstrant. *Greg. Nyss.* C. Eunom. l. 12 (Migne, c. 946). Durch alle diese den Creaturen entnommenen Namen und Eigenschaftsbegriffe belehrt uns die Offenbarung über etwas, was wirklich in Gott ist; nur das unendliche Wesen, wie es an sich ist, bleibt uns verborgen. Omnes voces s. scripturae ad glorificationem divinam inventae, eorum aliquid quae in Deo declarantur significant . . . per quas docemur, vel quod potens est, vel quod deterioris non est capax, vel quod circumscribi non potest. Essentiam autem ipsam, ut neque intelligentia perceptibilem, neque oratione effabilem, non curiose inquirendam permisit, silentio colendam esse sanciens, dum vetuit profundiorem inquisitionem. *Greg. Nyss.* l. c.

5) *Greg. Naz.* Orat. theol. 2 zeigt, daß die Vernunft Gott aus den Creaturen mit vollkommener Gewißheit erkennen und beweisen kann, allein das Wesen Gottes an sich ist uns verborgen, nur aus seinen Werken können wir es einigermaßen erkennen. S. oben S. 82 u. 83 und die dort angeführten Stellen.

einen adäquaten Begriff leugnen. Diese Nichterkennbarkeit des göttlichen Wesens, wie es an sich ist, ist aber auf's Strengste mit den Vätern festzuhalten. Auch hat, wie der heil. Chrysostomus bemerkt, das Pauliniſche: *Ex parte* cognoscimus, nicht etwa den Sinn, daß wir einen Theil der göttlichen Wesenheit, wie sie an sich ist, zu erkennen vermöchten. Solche Rede und Vorstellung beruht bereits auf einer ganz falschen Vorstellung von Gott, als ob nämlich das göttliche Wesen Theile haben könnte[1]). Gerade in dieser Erkenntniß unseres Nichterkennens des göttlichen Wesens an sich liegt eine wahre und hohe Gotteserkenntniß[2]). Allein nicht deßhalb gibt es keinen adäquaten Begriff und Namen von Gott, weil wir gar Nichts von seinem Wesen wissen, sondern weil sein Wesen Alles, was wir von ihm wissen, unendlich übersteigt. Daher können wir Vieles und Großes von Gott in Wahrheit sagen und denken, müssen aber bekennen, daß Das, was er ist, alle unsere Begriffe übersteigt. Daher ist es löblich und fromm, über das Wesen Gottes nachzudenken und nach stets vollkommenerer Erkenntniß desselben zu streben; aber wir müssen eingedenk bleiben,

---

1) Chrysostomus bemerkt, daß jenes ex parte cognoscimus nicht von der göttlichen Substanz, sondern von den Werken und Offenbarungen Gottes gesagt sei, woraus wir allerdings eine unvollkommene Erkenntniß vom göttlichen Wesen gewinnen, und fährt dann fort: Deum igitur ipsum ex parte cognoscit, non tamen ita ex parte, ut partem substantiae noverit, partem ignoret, quum Deus natura simplicissima sit; sed quod esse quidem procul dubio norit, quid autem substantia sit, omnino ignorat. *De Incomprch.* hom. 1, nr. 5.

2) Non enim quid sit Deus exponimus. Nam candide nos accuratam de eo cognitionem non habere confitemur; quam ignorantiam agnoscentes, magnam de Deo cognitionem profitemur. *Cyr. Hier.* Catech. 6, nr. 2. Sola enim novit seipsam suprema et ineffabilis natura et inaccessa, omnibus creaturis Deum itaque esse dilucidum est, quid autem est secundum substantiam ac naturam, incomprehensibile id omni modo est atque ignotum. *Joann. Damasc.* De fid. orth. 1, 4 cf. 9, 12. Ebenso die Lateiner. Humanae infirmitatis religiosa confessio est, ex Deo solum hoc nosse, quod est. Ceterum secreta illa et profunda imperspicabilis judicii (er spielt auf Rom. 11, 33 an) decreta mens terrena non penetrat. *Hilar.* In Ps. 129 init. Ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intelligendi, neque extra intelligentiam sentiendi . . . Ut tantum eum esse intelligeret, quantus est, intelligi non potest. *Hilar.* De trin. 1, 7 & 8. Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoque modo dicere, omnia invenis. *August.* In Joann. 13, 5. Excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur. *August.* De trin. 7, 4, nr. 7.

daß unsere Gedanken das unendliche Wesen Gottes nur höchst unvollkommen erreichen, nimmer aber, wie es in sich selbst ist, zu erfassen vermögen[1]). Deßhalb, sagt Augustin, habe die heilige Schrift in ihren metaphorischen Ausdrücken öfter von Gott seiner unwürdig Scheinendes ausgesagt, z. B. daß er etwas bereue, um uns aufmerksam zu machen, daß auch jene Ausdrücke, die uns Gottes würdig scheinen, z. B. Vorherwissen, in Wahrheit seiner nicht würdig, weil nicht im Stande seien, seine Alles übertreffende Vollkommenheit entsprechend auszudrücken[2]). Auch unsere reinsten und erhabensten Begriffe erreichen die göttliche Vollkommenheit nicht[3]). Alle Eigenschaften, die wir ihm mit Recht beilegen, sind nur schwache, den Creaturen entnommene Bilder seines unbegreiflich vollkommenen Wesens[4]). Je vollkommener wir daher Gott erkennen, um so

---

1) Vgl. die in der vorhergehenden Note angeführten Stellen von Hilarius und Augustin. Sehr schön spricht hierüber der heil. Johannes von Damascus. Nachdem er De fide orth. 1, 9 erklärt, daß uns Gott durch unsere Erschaffung so wenig die Fähigkeit ihn zu begreifen verliehen, als er uns dadurch göttlicher Natur theilhaftig gemacht, setzt er c. 12 auseinander, daß aber die göttliche Güte uns allerdings die Fähigkeit verliehen habe, aus den Geschöpfen eine unvollkommene Erkenntniß Gottes zu gewinnen. Per ineffabilem igitur bonitatem voluit se ab iis circa quae nos versamur nominari, ne expertes omnino cognitionis sui essemus, sed intellectum ejus aliquem, etsi tenuem haberemus. Ut igitur sit incomprehensibilis et nomine certo careat tamen, velut omnium quae existunt rationes et causas in seipso anticipans, ab omnibus quae sunt denominatur.

2) Quis non exhorreat *nescit Deus, poenitet Deum?* Ideo tamen et ad ista verba salubriter Scriptura descendit, quae tu exhorres, ne illa quae magna putas, digne dicta arbitreris. Aug. Serm. 341 (40 de temp.) 7. Eine Reihe ähnlicher Stellen s. bei *Thomassin* l. c. cap. 11.

3) Origenes stimmt insofern dem Satze des Celsus: Omnia quae ei (Deo) tribuimus, minora sunt ejus dignitate — gerne bei: Fatemur nihil eorum ei adesse quae nos agnoscimus; nam quae insunt ei, superant omnem scientiam, non humanam solum, sed etiam excellentiorum naturarum. *C. Cels.* 6, 12. Ejusmodi quippe natura Dei est, ut omnem intelligentiam cogitationemque transcendat. *Epiph.* Adv. haer. l. 2. Haer. 69.

4) Vgl. die oben S. 314, Note 4 angeführte Stelle des heil. Gregor von Nyssa — Contra Eunomium l. 12, pars 2 (al. 13) *Migne* 946. — Wie wir, sagt er, wenn wir einen Unbekannten kenntlich machen wollen, verschiedene dem Hörer bekannte Merkmale und Zeichen zur Beschreibung desselben angeben, so verfahre die Offenbarung, wenn sie uns göttliche Eigenschaften mittheile. Den oben S. 314 angeführten Worten geht folgende Stelle voraus: Deum perspicuum et notum hominibus facientes tum ex miraculis, quae in ejus operibus elucent, cum nominibus quibus, divinae virtutis varietas intelligitur, ad cognitionem divinae naturae manducunt, magnificentiam solum eorum quae

mehr sehen wir ein, daß wir ihn nicht, nämlich nicht so, wie er an sich ist, sondern nach unserem endlichen menschlichen Maße[1]) erkennen. Darum erkennen wir Gott nur wie in Dunkel gehüllt[2]). Wie erhabene Vollkommenheiten wir auch Gott zuschreiben, wir müssen bekennen, daß sein Wesen unendlich erhabener ist, als unsere Begriffe[3]). Insofern können und müssen wir all diese

---

circa Deum considerantur (τῶν περὶ τόν Θεὸν θεωρουμένων der göttlichen Eigenschaften, welche oft von den Vätern so bezeichnet werden, nicht als ob sie realiter vom Wesen verschieden wären, sondern weil wir sie unserer Erkenntnißweise nach davon unterscheiden) hominibus manifestantes, essentiae autem rationem, utpote quae capi non posset . . . ineffabilem et investigabilem dimiserunt.

1) Ipsa (natura creata) finita est et terminata, illa (nat. increata) vero terminum non habet; haec suis mensuris, sicut ejus qui fecit sapientiae placuit, circumprehensa est, illius vero mensura infinitas est . . . *Greg. Nyss.* l. c. (col. 934).

2) In hoc enim consistit Dei vera cognitio, in hoc est ejus visio, ut videas, quod videri non possit, quod omnem cognitionem cognitio ejus excedit, quasi caligine quadam ipsa incomprehensibilitate undique contenta. Deßhalb habe Johannes, der hoher Erkenntniß war, gesagt: Deum nunquam ullus vidit, Joann. 1, 18, und heiße es von Moses: Intravit Moyses in caliginem, ubi Deus erat. Ex. 20, 21. *Greg. Nyss.*, De vita Moysis. (*Migne* t. 44, col. 378.)

3) Darauf deutet Gregor von Nyssa Cant. 1, 2 *Unguentum effusum nomen tuum* in folgender sehr instructiver Stelle, in welcher nicht etwa blos vom Geheimniß des Wortes, sondern zunächst und vorzugsweise von der Unbegreiflichkeit der göttlichen Natur die Rede ist. Per haec verba (Cant. 1, 2) mihi videtur hoc significare, quod immensa natura nominatim perfecte comprehendi non possit, sed omnis vis cogitationum, et omnis significatio verborum et nominum, etiamsi videatur magnum quidpiam et quod Deo deceat, non eam habet naturam, ut tangat id quod vere est Verbum: sed veluti quibusdam vestigiis et illustrationibus ratio nostra Verbum conjicit per ea quae comprehenduntur, ex quadam proportione et convenientia conjectans id quod non potest comprehendi. Quodcunque enim, inquit (sc. Cant. 1, 2), nomen excogitaverimus, quo cognoscatur unguentum hoc divinitatis, per eorum quae dicuntur significationem non ipsum dicimus unguentum, sed parvas aliquas reliquias vaporis boni divini odoris theologicis nominibus indicamus . . . Quae autem in universo cernuntur miracula, theologicorum nominum dant materiam, per quae Deum nominamus sapientem, potentem, bonum, sanctum, beatum, et aeternum, et judicem, et servatorem, et quae sunt hujusmodi: quae quidem indicant quemdam modicam divini unguenti qualitatem, quam universa creatura per ea quae cernuntur miracula, instar unguentarii cujusdam vasis in se expressit. *De vita Moys.* (*Migne* l. c. col. 782 & 783.) Aehnl. *Clem. Alex. Strom.* 5, 12 (*Migne* t. 9. col. 122.)

Vollkommenheiten in Gott negiren, nicht als ob er ohne diese Vollkommenheiten wäre, sondern weil seine einfache Vollkommenheit über dieselben unendlich erhaben ist und im Vergleich mit ihr alle von uns gedachten Vollkommenheiten wie Nichts sind. In diesem Sinne sagen die Väter so oft, daß man besser wisse, was Gott nicht ist, als was er ist[1]), und daß eben in diesem unserem Nichtwissen, nämlich in der Einsicht, daß wir seine unendliche und absolut einfache Vollkommenheit mit unseren Begriffen nicht erreichen, unsere vollkommenste Gotteserkenntniß liegt[2]).

---

1) Nunc, si non potestis comprehendere quid sit Deus, vel hoc comprehendite, quid non sit Deus. Multum profeceritis, si non aliud quam est de Deo senseritis. Nondum potes pervenire ad id quid sit; perveni ad quid non sit. *Augustin.* In *Joann.* Tr. 23, nr. 9. (*Migne* Pr. lat. t. 35, col. 1588.) Aehnlich *Leo M.* Serm. 75 (73) De Pent. 1, 3. (*Migne* l. c. t. 54, c. 402): Et si nemo potest de Deo explicare quod est, nemo audeat affirmare quod non est; excusabilius est enim de natura ineffabili non eloqui digna, quam definire contraria. Daß aber die Väter dieses nicht von einem völligen Nichterkennen verstehen, sondern nur von dem inadäquaten Erkennen per viam analogiae, negationis et eminentiae, sagt Augustin in der bekannten Stelle *De Trin.* 5, 1. nr. 2 (*Migne* l. c. t. 42, c. 912). Sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem nihilque patientem. Quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omni modo invenire quid sit, pie tamen cavet, quantum potest, aliquid de eo sentire quod non sit. Nichts Anderes, als alle Väter, lehrt auch *Dionysius Areop.* in jenen zahlreichen Stellen, wo er von der Erkenntniß Gottes durch Negation und Superlation redet. Wir erkennen Gott als die absolute Ursache aus seinen endlichen Abbildern, den Creaturen, durch Negation und Superlation. Ex ordine omnium rerum, tanquam ab ipso proposito, et imagines quasdam ac similitudines exemplarium ejus divinorum in se habente, ad cognoscendum illud summum bonum et omnium bonorum finem, via et ordine pro viribus ascendimus in ablatione et in superlatione omnium, et in omnium causa, ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ. *De divin nom.* c. 7, nr. 3. In keinem anderen Sinne sagt er, daß Gott über alle Affirmationen und Negationen erhaben sei. Myst. theol. c. 1. Oder: Super essentias est illa superessentialis infinitas, et supra mentes illa ultra omnem intelligentiam unitas, et ineffabile omni verbo illud supra verbum bonum. *De div. nom.* c. 1, nr. 1. Cf. *Thomassin*, c. 7 & c. 10.

2) Vis scire naturam Dei? Vis scire, quid sit Deus? Hoc scito, quod nescias; nec in hoc contristeris, quia nescias, quia et angeli nescierunt, et omnes simul creaturae. Sed dicit aliquis: Quomodo ergo credo quod nescio? . . . O Christiane, qui tibi videris nihil scire, si scias hoc ipsum quod nescias, nonne magis plus videris a ceteris scire? Gentilis homo

Damit wollen also die Väter keineswegs sagen, daß wir von Gott nichts wüßten und wissen könnten, oder daß, was auf dasselbe hinausläuft, unser Wissen von Gott lediglich darin bestehe, zu wissen, was er nicht ist und daß wir von dem, was er ist, gar keinen positiven oder bestimmten Begriff hätten[1]); wir haben vielmehr von Gott einen ganz positiven und bestimmten, nur keinen adäquaten Begriff.

Wie viele der angeführten Stellen aussprechen, reden die Väter, wie auch die heilige Schrift, nicht etwa nur von der natürlichen, auf bloßer Vernunft, sondern auch von der auf Offenbarung und Glauben beruhenden übernatürlichen Gotteserkenntniß. Nur die Anschauung Gottes in der Glorie ist eine Erkenntniß in specie propria und nicht in speculo creaturarum. Die

---

videt lapidem, et Deum putat; philosophi vident coelum, et Deum putant. Tu vero vide quantam super istos habeas scientiam, qui dicis, Deus lapis esse non potest, sol Deus esse non potest. Serm. 232 (de tempore 189) nr. 1 (*Migne* t. 39, c. 2173.) Das hier Gesagte gilt ebenso von den (vermeintlich) begreiflichen Gedankengötzen der Häretiker. Unvergleichlich treffend sagt in dieser Beziehung Gregor von Nyssa den Eunomianern: Erroris et fraudis dogmatistae, qui quod Deus est circumscriptione quadam complectentes, propemodum aperte suam opinionem velut idolum fingunt, cum hanc intelligentiam quae est in eorum ἐγγεννήσει, deificant, ut quae nulla ratione in divina natura cernatur, sed ipsa sit Deus vel Dei essentia. *C. Eunom.* 12 (*Migne* col. 943.) Mit noch größerem Recht kann man das Hegel und unseren modernen Pantheisten sagen. Wie der Wahn, die Glaubensgeheimnisse zu begreifen, zum Irr- und Unglauben führt, so führt schon auf dem Gebiete der bloßen Vernunft der Wahn, das Wesen Gottes vollkommen begreifen zu können, bald zum Wahn des Pantheismus, bald zu Theosophie und Pseudo-Mystik, oder aber zur Verzweiflung an aller höheren Wahrheit und zur Leugnung derselben. Deßhalb bestehen die Väter so nachdrücklich auf unserer Wahrheit.

1) Von einem solchen puren Nichtwissen sagt Gregor von Nazianz: Um das Wesen eines Dinges zu bestimmen, sei es keineswegs genug zu sagen, was dieses Ding nicht sei, sondern man müsse sagen, was es sei, und dann könne man leicht bestimmen, was an ihm zu negiren. So sei es auch mit unserer Gotteserkenntniß. Ad eundem modum qui Dei naturam curiosius inquirendam duxerit, non hic conquiescet, ut dicat quid non sit Deus, sed hoc quoque ipsi adjiciendum erit, ut quid sit exponat. *Or. theol. 2*, nr. 9 (*Migne* c. 38.) Die Lehre der Väter von der Unbegreiflichkeit Gottes hat also nichts gemein mit der Auflösung des lebendigen und persönlichen Gottes in jenes positivistische Nichtwissen, das man nicht selten bei modernen Gelehrten trifft, oder in eine unbestimmte Vorstellung, hinter welcher sich nur zu oft Pantheismus verbirgt, oder in das Kantische „Ding an sich". Auch hier haben unsere deutschen Klassiker die Irrthümer ihrer Zeit zum Theil in ihren gepriesensten Dichtungen abgespiegelt; man denke z. B. an die viel bewunderten Worte Göthe's im Faust: „Wer kann ihn nennen" ꝛc.

Offenbarung dagegen hat sich ganz unserer irdischen Erkenntnißweise angeschlossen und ihre Wahrheiten, mögen sie innerhalb der Gränzen der natürlichen Vernunft liegen oder übernatürliche Geheimnisse sein, werden uns in der Form menschlicher, den Creaturen entnommener Begriffe mitgetheilt [1]).

Die Scholastiker [2]) und alle späteren Theologen haben auch hier in Allem die Lehre der Väter treu befolgt und präcis exponirt. Das haben wir bereits genügend gesehen und werden dafür im Folgenden noch Belege anführen. Die Kirche hat nicht nur diese allgemeine Lehre der Väter und Theologen stets gebilligt, sondern auch in all jenen Lehrentscheidungen ausgesprochen, in denen sie auf der einen Seite Gott verschiedene Eigenschaften beilegt, auf der anderen Seite aber seine absolute Einfachheit und unbegreifliche unendliche Vollkommenheit ausspricht [3]).

§. 157.

Nähere Begründung und Bestimmung der analogen Weise unserer Gotteserkenntniß.

I. Die innere Begründung unseres oben [4]) aufgestellten dogmatischen Satzes und alles Dessen, was darüber die Väter und Theologen lehren, ergibt sich von selbst aus den im ersten Kapitel über den Ursprung unserer Gottesidee und über die Natur der menschlichen Erkenntniß überhaupt entwickelten Wahrheiten.

Hienieden können wir Gott nicht schauen; wir erkennen ihn nur aus seinen Werken, den Geschöpfen, als deren absolute

---

1) De substantiis illis immaterialibus (und das gilt noch mehr von Gott) secundum statum viae nullo modo possumus scire quid est (sc. conceptu proprio, non analogo), non solum per viam naturalis cognitionis, sed nec etiam per viam revelationis, quia divinae revelationis radius ad nos pervenit secundum modum nostrum, ut Dionysius (De div. nom. 1, 4.) dicit. Quamvis enim per revelationem elevemur ad aliquid cognoscendum quod alias nobis esset ignotum, non tamen ad hoc, ut alio modo cognoscamus nisi per sensibilia. *S. Thom.* In Boët. De Trin. lect. 2, q. 2, a. 3. Revelantur divina secundum analogiam mentis cujusque, et immensitatem divinae bonitatis utpote incomprehensibilem mensura quodammodo concludit. *Dionys.* De div. nom. 1, 1. Cf. *Franzelin*, l. c. p. 132 sq.

2) Vgl. §. 137.

3) Hierher gehören u. A. die Entscheidungen des *Rhemense* v. 1148 unter Eugen III. gegen Gilbert Porretanus, des vierten Lateran- und des Vaticanischen Concils.

4) S. 304.

Ursache, die Creaturen selbst aber, aus denen wir unsere Idee von Gott schöpfen, erkennen wir nur in der uns Menschen natürlichen Weise, nämlich durch die aus dem Sinnlichen abstrahirten Allgemeinbegriffe und unter steter Beihilfe der Sinnenbilder.

Hieraus ergibt sich von selbst, daß unsere Gotteserkenntniß nur eine analoge und unvollkommene sein kann, und zwar sowohl wegen der Natur unseres Erkennens, als vermöge der Natur der Geschöpfe, woraus wir unsere Erkenntniß schöpfen.

Was Ersteres betrifft, so wissen wir[1]), daß wir adäquat nur das Intelligibele im Sinnlichen, und auch dieses nur durch die aus dem Sinnlichen abstrahirten Allgemeinbegriffe, das Reingeistige aber nur durch analoge Begriffe erkennen. Wenn wir nun selbst das Wesen des Sinnfälligen durch unsere Allgemeinbegriffe nur stückweise und unvollkommen, das Wesen erschaffener Geister aber nur analogisch und durch Negationen erfassen können; wie viel mehr ist unsere Erkenntniß Gottes eine unvollkommene und inadäquate.

Dasselbe ergibt sich aber auch aus der Natur der Geschöpfe, aus welchen wir jene Begriffe schöpfen, durch welche wir das göttliche Wesen uns einigermaßen zum Verständnisse bringen. Man kann nämlich das Wesen der Ursache aus ihrer Wirkung nur insofern erkennen, als es sich in ihr offenbart. Adäquat kann daher die Ursache aus der Wirkung nur dann erkannt werden, wenn letztere der ersteren an Wesenheit und Vollkommenheit gleich ist[2]). Dieses ist aber weder bei einem einzelnen Geschöpfe, wie vollkommen es sei, noch bei der Gesammtheit aller erschaffenen Wesen Gott gegenüber der Fall. Daher können uns die Geschöpfe nur ein inadäquates und höchst unvollkommenes Bild von Gott geben, und zwar nicht nur dem Maße, sondern auch der Art der Vollkommenheit nach. Denn die Vollkommenheiten der Geschöpfe sind in Gott nicht allein in einem unendlich höheren Maße, sondern, eben weil unendlich, in einer absolut anderen Weise, nämlich nicht in der Weise verschiedener Eigenschaften, die einem Wesen inhäriren, sondern als eine einzige unendliche Vollkommenheit, die in einer uns unvorstellbaren und unbegreiflichen Weise in absoluter Einfachheit alle Vollkommenheiten der Geschöpfe in sich schließt und nicht eine

1) Vgl. oben §. 141. — 2) Bekanntlich nennt man eine Ursache, die ihres Gleichen hervorbringt, causa *univoca*, eine Ursache aber, die ein Wesen anderer Art hervorbringt, causa *aequivoca*. Gott, die schöpferische Ursache, die causa prima et universalis, ist aber nicht, wie in seiner Weise der Pantheismus wähnt, causa univoca, sondern causa aequivoca der Dinge.

Eigenschaft des göttlichen Wesens, sondern mit dem göttlichen Wesen und Sein identisch, das göttliche Wesen und Sein selbst ist.

Wenn wir demnach das Wesen Gottes dadurch erfassen, daß wir ihm Vollkommenheiten beilegen, die uns aus der geschöpflichen Welt bekannt sind, so erkennen wir Gott nicht in eigener Form (species propria), sondern in fremder Form (species aliena), m. a. W. wir haben von ihm keinen eigentlichen, seinem Wesen vollkommen entsprechenden Begriff, sondern wir denken ihn durch endliche und analoge Begriffe nach der Aehnlichkeit der Geschöpfe[1]). Der so gebildete Begriff von Gott ist daher nicht nur unvollkommen, sondern auch unangemessen, indem Gottes Vollkommenheit in einer anderen Weise ist, als wir dieselbe denken. Wir müssen daher dieses Unangemessene an unserem Gottesbegriff durch Negation oder Remotion und durch Superlation verbessern, indem wir urtheilen, daß Alles, was in den Geschöpfen an Vollkommenheit sich findet, zwar nothwendig dem göttlichen Wesen eigen ist und daher der Wahrheit gemäß von uns in ihm gedacht wird; aber nicht so und in derselben Weise, wie wir es in den Geschöpfen wahrnehmen und in unseren aus ihnen abstrahirten Begriffe denken, sondern in jener Gott allein eigenthümlichen unendlichen und absolut einfachen Weise, die wir nicht in einem positiven Begriffe fassen, sondern von der wir nur sagen können, daß sie Alles unendlich übertrifft, was wir wissen und denken.

II. Dadurch ist klar, was die Väter und Theologen darunter verstehen, wenn sie von den verschiedenen Wegen unserer Gotteserkenntniß reden und sagen, Gott werde erkannt *via causalitatis* oder *per modum principii* und weiterhin via *analogiae* (per analogiam, per modum analogiae), *via negationis* oder *remotionis* und *via eminentiae, supereminentiae, superlationis.*

Bezüglich des Sinnes dieser verschiedenen Ausdrücke und ihres gegenseitigen Verhältnisses bestehen zwar verschiedene Darstellungs-

1) Bezüglich des Sprachgebrauches ist zu bemerken, daß der Ausdruck cognitio *quidditativa* in einem doppelten Sinne gebraucht wird: im Sinne von cognitio *propria;* in diesem Sinne haben wir von Gott keine quidditative = adäquate, sondern nur eine analoge Erkenntniß, eine cognitio impropria, analoga, in diesem Sinne erkennen wir das Wesen, die *quidditas* Dei nicht und sagen die Väter und Theologen, man wisse wohl, quod sit Deus, aber nicht *quid* sit Deus. Es wird der Ausdruck cognitio quidditativa aber auch, obwohl seltener, von jener (analogen) Erkenntniß des Wesens (quidditas) Gottes, die wir allerdings haben, gebraucht. In diesem Sinne haben wir also eine quidditative Erkenntniß und erkennen nicht nur quod est Deus, sondern auch quid est.

weisen[1]); der Sache und dem Wesen nach sind aber alle Väter und Theologen einig.

Wir glauben Sinn und Grund der angeführten Begriffe am Einfachsten und Entsprechendsten folgendermaßen zu erklären.

Da wir Gottes Wesen aus seinen Werken erkennen, so erkennen wir ihn per modum *principii* oder via *causalitatis* — als die absolute Ursache.

Hieraus als aus ihrem Princip ergeben sich die drei anderen Wege unserer Erkenntnißweise. Da nämlich Alles, was in den Creaturen an Sein und Vollkommenheit sich findet, nothwendig in ihrer absoluten Ursache urbildlich enthalten ist, nicht aber wie in den Creaturen in der Form der Endlichkeit und Verschiedenheit, sondern in der Form der Unendlichkeit und absoluten Einfachheit und deßhalb in einer alles Creatürliche unendlich übertreffenden Weise; so denken wir richtig, wenn wir Alles, was uns an Wesen, Sein und Vollkommenheiten aus den Creaturen bekannt ist, in Gott bejahen, nicht aber, als ob alles Dieses gerade so in Gott wäre, wie es in den Creaturen ist und wir es in unseren aus den Creaturen entnommenen Begriffen denken, sondern nur der Aehnlichkeit nach und verhältnißmäßig (analogice et proportioniliter), nämlich entsprechend dem Unterschiede und dem Verhältniß zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Das geschieht aber dadurch, daß wir an unseren, von den Geschöpfen auf Gott übertragenen Begriffen, um sie auf Gott anwendbar zu machen, alles Endliche und Contingente, m. a. W. jede Unvollkommenheit, jedes Nichtsein leugnen (via *negationis* s. *remotionis*) und dadurch eben das Sein und die Vollkommenheit in Gott als unendlich und deßhalb als über das Sein und die Vollkommenheit der Dinge und alle unsere Begriffe unendlich erhaben (via *eminentiae* s. *superlationis*, καθ' ὑπεροχην) setzen.

Hieraus ist vor Allem klar, daß diese verschiedenen Wege oder Weisen unserer Gotteserkenntniß nur die verschiedenen, untrennbar zu einander gehörenden, einander fortschreitend ergänzenden Momente der Einen wahren Gotteserkenntniß sind.

Auf Grund der Causalität erkennen wir, daß Gott nicht nur die bewirkende Ursache (causa efficiens) alles Seins und aller Vollkommenheit in den Creaturen, sondern auch deren urbildliche (exemplaris) und deßhalb auch finale Ursache ist, und daß deßhalb das Sein und die Vollkommenheiten der Creaturen ihm in

1) Vgl. z. B. *Thomassin*, L. c. l. 4, c. 6, nr. IV. Scheeben, Dogm. I, S. 483. *Franzelin*, Thes. 12.

unendlicher und eminenter[1]) Weise eigen sind. Wir nennen ihn daher nicht etwa nur deßhalb Wesen oder Substanz, oder gut, schön, weise, weil er die bewirkende Ursache aller geschöpflichen Wesen oder Substanzen und ihrer Güte, Schönheit, Weisheit, sondern weil er selbst das unendliche Wesen, die absolute Substanz und unendlich gut, schön, weise ist. Die Unendlichkeit seiner Wesenheit und Vollkommenheit aber können wir nur dadurch erfassen, daß wir sie als endliche und deßhalb als in verschiedenen Eigenschaften bestehende negiren. In diesem Sinne sagen die Väter, daß man ihm nicht nur alle jene Namen beilegen, sondern auch an ihm alle jene Namen leugnen und daher sagen könne und müsse, er sei nicht Wesen, Sein, Substanz, Güte, Schönheit, Weisheit. Das hat aber nicht den Sinn, als ob ihm alles dieses nicht *per eminentiam* eigen wäre, sondern vielmehr den Sinn, daß er kein endliches Wesen, kein endliches Sein, keine endliche Substanz, also nicht Wesen in realem Unterschied von der Existenz, nicht Substanz im Unterschied und im Gegensatz zu Accidenzien oder Eigenschaften ist, daß ihm die Eigenschaften der Güte, Schönheit, Weisheit und alle Eigenschaften nicht als Eigenschaften und nicht als verschiedene Eigenschaften, sondern in der supereminenten und absolut einfachen Allvollkommenheit seines unendlichen und absoluten Seins zukomme[2]).

Das Bisherige erklärt vollkommen den Sinn so mancher Ausdrücke der Väter und Theologen, namentlich der Mystiker, welche mitunter zu Mißverständnissen und deßhalb zu unbegründeten Vorwürfen Anlaß gegeben haben[3]). In dem erklärten Sinne ist es vollkommen richtig, daß jegliche Seinsbestimmung und Vollkommenheit in Gott zu bejahen und zugleich zu verneinen ist; zu bejahen, weil alles Sein und alle Vollkommenheit wahrhaft in Gott ist, zu verneinen, weil alles Sein und alle Vollkommenheit in Gott nicht so ist, wie in den Dingen, d. h. in endlicher Form.

1) Ueber die verschiedenen Stufen und Arten der Eminenz später in der Lehre von den verschiedenen Arten der göttlichen Eigenschaften.

2) In diesem Sinne wird Gott der Viel- oder Allnamige und zugleich der Namenlose, weil über alle Namen erhabene — πανώνυμος, ἀνώνυμος, ὑπερώνυμος — genannt.

3) Damit wollen wir das mitunter Spielende und Manirirte in solchen Stellen nicht eben zur Nachahmung empfehlen. Unbedingt sind solche Ausdrücke im populären Unterricht und ohne genügende und faßliche Erklärung zu meiden, indem sie sonst leicht Anstoß und Mißverständniß hervorrufen. Auf der anderen Seite aber ist deren Werth und Wichtigkeit, manchen bis zur Falschheit, weil zur Verendlichung Gottes gehenden modernen Darstellungen gegenüber, nicht zu unterschätzen.

Die Verneinung verneint also an Gott nicht das Sein und die Vollkommenheit, sondern das Nichtsein und die Unvollkommenheit der Dinge und unserer Begriffe und setzt eben dadurch Sein und Vollkommenheit als unendlich und damit über alles Seiende und all unsere Begriffe erhaben[1]). So sagt z. B. Dionysius, Gott sei nicht Essenz, nicht Substanz, ja nicht Gottheit, nämlich so, wie wir sie in unseren endlichen Begriffen (jene im Unterschied von den Eigenschaften, diese im Unterschied von Gott) denken, dagegen sei Gott als überwesentlich, übersubstantial, übergöttlich zu bezeichnen[2]). Weil diese durch Negation allein erreichbare Supereminenz nicht von uns in positiven Begriffen gefaßt werden kann, darum sagt man weiter, daß man Gott am vollkommensten erkenne, wenn man ihn nicht erkenne, oder wenn man ihn über alles (für uns) Denkbare hinaus denke, über alles für uns Faßbare hinaus erfasse. So kann man das höchste Licht unserer Gotteserkenntniß das tiefste Dunkel nennen[3]).

1) Das faßt Dionys kurz in den Worten zusammen: Πάντων θέσις καὶ πάντων ἀφαίρεσις ἡ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ἀφαίρεσιν αἰτία. Myst. theol. c. 2, §. 2. Denselben Gedanken sprechen die Verse des heil. Gregor v. Nazianz aus:

Σὺ πάντων τέλος ἐσσι, καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδέν.
Οὐχ' ἓν ἐών, οὔ πάντα.

2) (Deus est) non substantia, non vita, non lux, non sensus, non mens, non sapientia, non bonitas, non Deitas, sed quiddam his omnibus eminentius et praestantius. *Dion. Myst. theol.* 5. Nihil eorum quae sunt, aut eorum quae alicui existentium sunt cognita, explicat arcanum illud omnem rationem et intellectum superans superdeitatis superessentialiter supra omnia superexistentis (τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος). *De divin nom.* 13. Aehnlich Boëthius. Haec cum quis verterit in divinam praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt. Nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam; item qualitas et cetera quae evenire queunt. Quorum ut amplior fiat intellectus, exempla subdenda sunt: nam quum dicimus *Deus*, substantiam quidem significare videmur, sed eam quae sit ultra substantiam; quum vero *justus*, qualitatem quidem, sed non accidentem, sed eam quae sit substantia, et ultra substantiam. *De trin.* c. 4. Der heil. Thomas erklärt alles dieses einfach und klar folgendermaßen: Tripliciter ista de Deo dicuntur: primo quidem *affirmative*, ut dicamus, Deus est sapiens, quod quidem de eo oportet dicere, propter hoc quod in eo est similitudo sapientiae ab eo fluentis; quia tamen non est in Deo sapientia, qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo, quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso, quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere, quod Deus sit supersapiens. *De pot.* q. 7, a. 5, ad 2.

3) Vgl. oben S. 317, Note 2.

Alles dieses drückt der heil. Thomas in höchster Einfachheit und Nüchternheit aus, wenn er sagt: daß wir von Gott sein Verhältniß zu den Geschöpfen erkennen, daß er nämlich die Ursache von Allem ist; daß wir den Unterschied der Geschöpfe von ihm erkennen, daß er nämlich Nichts ist von allem Dem, dessen Ursache er ist; daß aber alles dieses nicht deßhalb an ihm geleugnet wird, weil ihm etwas fehlt von dem, was die Creaturen sind, sondern weil er über alles dieses unendlich erhaben ist[1]); daß wir endlich ihn deßhalb am vollkommensten erkennen, wenn wir ihn so zu sagen nicht erkennen, weil wir ihn um so vollkommener erfassen, je mehr wir einsehen, daß sein Wesen über Alles erhaben ist, was wir hier auf Erden zu denken und zu begreifen vermögen[2]).

Alles dieses wird in den folgenden §§. eine noch genauere und allseitigere Erklärung und Begründung finden.

§. 158.

Von den Namen Gottes.

Da die Namen Gottes der sprachliche Ausdruck für die Begriffe sind, durch welche wir Gott denken, so fällt die Lehre von den Namen Gottes mit der Lehre von dem göttlichen Wesen und den göttlichen Attributen zusammen[3]). Es ist jedoch zweckmäßig und wird zur Vereinfachung unserer späteren Darstellung dienen, wenn wir hier das Nothwendige über die Namen Gottes im Allgemeinen, und insbesondere über die in der heiligen Schrift gebräuchlichen zusammenstellen.

I. Da wir keinen adäquaten Begriff des göttlichen Wesens haben, so besitzen wir selbstverständlich auch keinen adäquaten Gottesnamen und ist insofern Gott der Unaussprechliche oder der Namenlose[4]); insofern wir dagegen eine Menge analoger

1) *S. Th.* 1, q. 12, a. 12, c. abgedr. oben S. 101, Note 3. Vgl. oben S. 325, Note 2.

2) Secundum hoc dicimur (*Dyon. Myst. theol.* c. 1, §. 3) in fine nostrae cognitionis Deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in Dei cognitione invenitur, quando cognoscit ejus essentiam esse supra omne id, quod apprehendere potest in statu hujus viae. *S. Thom. In Boëth. de Trin.* q. 1, a. 2, ad 1.

3) So behandelt Thomas die Lehre von den Eigenschaften Gottes im Allgemeinen *S. Th.* 1, q. 13 unter dem Titel: De nominibus Dei. Petavius, Dogm. De Deo Deique propriet., setzt die Lehre von den Namen Gottes an den Schluß der Lehre von den göttlichen Attributen. Lib. 8, c. 7—8. Postremum inter attributas Deo proprietates assignamus locum ei, quod τὸ ὀνομαστὸν vel κλητὸν graece, latine *nominabile* vel *appellabile* vocare licet.

4) Ἀνώνυμος. *Dyon. Ar.* So sagt z. B. Justin Apol. 1 nomen uni-

und inadäquater Begriffe für das Wesen resp. die Eigenschaften Gottes besitzen, gibt es eine Reihe göttlicher Namen und ist Gott der Vielnamige[1]).

Da die Anomöer in der Aggenesie einen adäquaten Gottesbegriff zu besitzen wähnten, so behaupteten sie auch, daß dieser Name das göttliche Wesen oder die Substanz Gottes adäquat ausdrücke. Indem die heiligen Väter dieses bestritten[2]), sprachen sie

versorum Patri ingenito nullo modo impositum est, und Clemens A. Strom. 5 sagt: „Wie könnte nennbar (ῥητόν) sein, was weder Gattung, noch Unterschied, noch Art, noch Individuum, noch Zahl, noch Accidenz, noch Subject eines Accidenz ist." Ebenso sagt Gregor. v. Nyssa c. *Eunom. 12.*, daß wir nur das nennen können, was uns bekannt ist; was aber unsere Erkenntniß übersteige, könne auch in keinem Namen ausgesprochen werden. Nomen enim, sagt Novatian, significantia est ejus rei, quae comprehendi potest ex nomine. At quando id de quo agitur tale est, ut condigne nec ipsis intellectibus colligitur, quomodo appellationis digne vocabulo pronuntietur? *De trin. 4.* — Quid est enim nomen, nisi quo proprie unusquisque significatur, quod ei non sit commune cum ceteris? Diese Worte des heil. Ambrosius (In Psalm. 43.) drücken klar aus, daß eben nur die Möglichkeit eines adäquaten Gottesnamens geleugnet ist, der positiv ausspricht, was Gott mit den Creaturen nicht gemein hat; während alle affirmativen Namen Gottes den Creaturen entlehnt sind, die aber, welche ihn von den Creaturen unterscheiden, in Negationen bestehen, die insofern allerdings die angemessensten Namen Gottes sind, aber nicht aussprechen, was Gott an sich ist und selbst in der negativen Form, da ja viele negativen Namen nothwendig sind, nicht die ungetheilte Fülle des göttlichen Wesens bezeichnen.

1) Πολώνυμος. *Dyon. Ar.* Daher antwortet Origenes *C. Cels. 6* auf das Wort Epikur's, Gott könne mit keinem Namen genannt werden: Si enim eo sensu intelligitur *nihil*, ut in dictionibus aut rebus significatis positum Dei proprietates exprimere possit, vere illud est dictum .... Si ita nominari accipis, quatenus possumus nominibus quippiam, quod ad eum pertinet, exhibere, ut auditorem velut manu deducat, et de Deo nonnulla cogitare faciat, qualia potest hominis natura consequi, nihil absurdi est, si nominabilem illum esse dicamus. Der heil. Thomas erklärt unsere Wahrheit mit folgenden klaren Worten: Dicendum quod secundum philosophum (1 Perihém. c. 1 in princ.) voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quod voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, art. 2, q. praec., quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis; non tamen ita, quod nomen significans ipsam exprimat divinam essentiam secundum quod est. *S. Th.* 1, q. 13, a. 1. Daselbst s. auch die Widerlegung der Haupteinwände.

2) Z. B. *Greg. Nyss.* c. Eun. l. 6. l. 12. *Basil.* c. Eun. 2. Aehnlich Greg. v. Naz. — Cyrill. A., Chrysost.

vielfach aus, daß es für das Wesen oder die Substanz Gottes einen eigentlichen Namen (nomen *proprium* in diesem Sinne) nicht gebe, sondern daß alle göttlichen Namen den göttlichen Werken entnommene Eigenschaftsbegriffe seien, durch welche man das göttliche Wesen analog bezeichne[1]) und die in ihrer Zusammenfassung[2]) dasselbe einigermaßen ausdrücken. Dabei bemerkte man aber, daß gewisse Namen, die an sich einzelne göttliche Eigenschaften ausdrücken, dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß zur Bezeichnung des göttlichen Wesens oder der göttlichen Substanz im Gegensatz zu den Eigenschaften gebraucht werden[3]). In ganz besonderer Weise ist der die metaphysische Wesenheit Gottes ausdrückende Namen des Seienden ein Name, der das göttliche Wesen bezeichnet. Dabei dürfen wir aber nicht vergessen, daß auch dieser Name, wie wir in den folgenden §§. näher sehen werden, ein analoger Name ist.

Sowie wir aber einestheils festhalten müssen, daß alle göttlichen Namen den Werken Gottes entnommene analoge Namen sind, eben

---

1) Deus per seipsum est quidquid esse creditur. Nominatur autem ab iis, quae circa vitam nostram operari creditur, varia cognomina sortitur. *Greg. Nyss.* c. Eun. 12. Quodlibet eorum, quae de Deo dicuntur, non quid secundum substantiam sit, significant, sed vel quid non sit, vel habitudinem quandam ad aliquid eorum, quae ex adverso distinguuntur, aut quippiam eorum, quae naturam sequuntur aut efficientiam. *Joann. Dam.* De fide orth. 1, 2.

2) Singula illi significando satis esse nequeunt. Sed omnia simul collata vim ac potentiam omnipotentis indicant. *Clem. Al.* Strom. 5. Quoniam enim nullum nomen divinae naturae comprehensivum inventum est, quod ad ipsius subjecti naturam declarandam sit ordinatum, propterea multis nominibus secundum differentes notiones, cujusque peculiarem quandam de eo notionem facientes, nomen appellamus, ex multiformi variaque de eo significatione ad ejus quod quaeritur cognitionem quasdam nomenclaturas venantes (ὀνόματα τινα πρὸς τὴν κατανόησιν τοῦ ζητουμένου θηρεύοντες) *Greg. Nyss.* c. Eun. l. 12, p. 2 (*Migne* p. 958). So auch Augustin: Quia non potes nomen congruum invenire, non manet in uno nomine. *In Ps. 35.*

3) Das ist in allen Sprachen mit dem Namen Gott der Fall. Es ist aber auch jeder Eigenschaftsname dazu geeignet, z. B. der Allmächtige, der Allwissende, der Allerheiligste u. s. w. Ja, da in Gott alle Eigenschaften mit dem Wesen realiter identisch und nur ratione ratiocinata verschieden sind, so bezeichnet der Sache nach jeder Eigenschaftsname das göttliche Wesen selbst. Daher sagt der heil. Basilius: Omnia Deo congruentia tam cogitata quam nomina, ejusdem inter se sunt conditionis, eo quod circa subjecti significationem nihil habent discriminis. Non enim mentis cogitationem ad aliud subjectum ducit appellatio boni, et ad aliud sapientis, potentis et justi. Ac si Deum dixeris eundem expressisti, quem et in aliis cogitasti nominibus. *Epist. 80 Ad Eustath.*

so müssen wir festhalten, daß dieselben analogisch das Wesen Gottes selbst, nicht etwas von Gott reell Verschiedenes bezeichnen, wie die Palamiten behaupteten, welche die Eigenschaften und Thätigkeiten Gottes, ja die Gottheit selbst als etwas von Gott Verschiedenes betrachteten[1]).

Weil auf Gott die Kategorie der Gattung keine Anwendung leidet, so versteht es sich von selbst, daß die Gottesnamen weder Gattungs- noch Eigennamen im engeren Sinne sind. Der absolut Einzige bedarf an sich keines Namens, um von Anderen unterschieden zu werden. Daher trägt er keinen besonderen Namen, wie die Götter der Heiden[2]). Wohl aber bedürfen die Menschen, um von Gott zu sprechen, der Gottesnamen, und hat deßhalb Gott selbst in seiner Offenbarung sich Namen beigelegt. Diese in der heiligen Schrift enthaltenen Gottesnamen haben nicht nur vermöge der Autorität des göttlichen Wortes eine besondere Heiligkeit, sondern es liegen auch in ihnen wichtige Offenbarungen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Daher diese Namen eine besondere Betrachtung verdienen.

II. Unter den Gottesnamen des Alten Testamentes ist der wichtigste

1. der heilige[3]) Name Jehova[4]). Denn Gott selbst hat

---

1) Davon unten in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Vgl. *Petav.* l. c. lib. 8, c. 7, nr. III.

2) Das heben die Apologeten öfter hervor. Dahin gehört auch das testimonium animae, daß nämlich die Heiden im Affect den allgemeinen Gottesnamen, nicht aber den Eigennamen eines der Götter gebrauchten. Vgl. *Tert.* de testim. abgedr. Bd. 1, S. 165, Note 1. Qui plures sunt, nominibus discernuntur, qui autem unus est, non indiget nomine, antwortete der Martyrer Attalus auf die Frage nach dem Namen seines Gottes.

3) Die Juden nennen ihn den Namen vorzugsweise הַשֵּׁם, den ausgeschiedenen, auserwählten Namen — הַמְפֹרָשׁ, oder den eigenen Namen Gottes שֵׁם הַמְיֻחָד, den Namen des Wesens oder der Substanz שֵׁם הָעֶצֶם.

4) יְהוָה. Es kann keinem Zweifel unterliegen und ist von der an Zahl und Gewicht überwiegenden Mehrzahl der Gelehrten anerkannt, daß das mit den Vokalen von Adonai (אֲדֹנָי) vokalisirte Tetragrammaton wohl von dem, schon zu Mosis Zeit, im Hebräischen veralteten הָוָה = הָיָה stammend, nach seiner natürlichen Vokalisirung Jahveh oder Jahve (יַהְוֶה) oder Jahaveh oder Jahave (יַהֲוֶה) oder nach Anderen Jahu lautet und „der Seiende" bedeutet. Letzteres ergibt sich aus dem Contexte selbst: Ich bin der ich bin אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם *ἐγώ εἰμι ὁ ὤν; ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς.* Ich bin der Seiende; der Seiende hat mich gesandt. Ego sum qui sum . . . qui est,

ihn in feierlichster Weise zu dem Namen gemacht[1]), mit dem er von seinem Volke[2]) und für sein Volk genannt sein

misit me ad vos. *Exod.* 3, 14 und wird durch *Apoc.* 1, 8 bestätigt: Ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, λέγει κύριος (constante Uebersetzung von Jehova) ὁ θεὸς, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντόκρατωρ. Cf. 21, 6. Is. 44, 6. Die Hypothese, daß „Jehova" eine Zusammensetzung aus dem Futurum, Particip und Präteritum sei, ist geistreich, aber wohl nicht stichhaltig. Vgl. die gründliche Abhandl. v. Reinke, Ueber den Gottesnamen Jehova, §. 1 in den Beiträgen zur Erklär. des A. T. Münster 1855. Bd. 3, worauf wir auch für das Folgende verweisen.

1) Es ist eine alte, schon unter den Kirchenvätern ventilirte und bis heute unter den angesehensten Autoritäten nicht entschiedene Streitfrage, ob der Name Jehova bereits dem Abraham, ja den vorsündfluthlichen Patriarchen (vgl. *Gen.* 4, 26: „Damals, zur Zeit des Enos, fing man an, den Namen Jehova anzurufen") bekannt gewesen, oder ob er erst dem Moses geoffenbaret worden. Als Hauptgrund für letztere Meinung wird *Exod.* 6, 2 & 3 geltend gemacht: „Und Elohim redete zu Moses und sprach zu ihm: Ich bin Jehova. Und ich erschien Abraham, Isaak und Jakob als El Schaddai; aber nach meinem Namen Jehova bin ich ihnen nicht bekannt geworden." (*LXX:* τό ὄνομα μοῦ Κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς — *Vulg.* Nomen meum Adonai non indicavi eis). Thomas führt für diese Meinung die ratio an: Sub lege facta est revelatio prophetica de his, quae pertinent ad fidem Deitatis excellentius quam antea . . . Unde Dominus dicit Moysi: Ego Dominus qui apparui etc. Exod. 6, 2 . . .: quia scilicet praecedentes patres fuerunt instructi in fide de omnipotentia unius Dei, sed Moyses postea planius fuit instructus de simplicitate divinae essentiae, cum dictum est ei: Ego sum qui sum. *S. Th.* 2. 2, q. 174, a. 6. Die Anhänger dieser Meinung erklären dann den Gebrauch des Wortes Jehova schon im zweiten Kapitel der Genesis und in vielen sehr prägnanten Stellen aus der Zeit der Patriarchen (Gen. 15, 7: Ich bin Jehova, der dich geführt hat aus Ur in Chaldäa. Gen. 28, 13: Ich bin Jehova, der Gott Abraham's; ferner Gen. 14, 22. 15, 2. 8. 21, 23. 24, 3, 7. 28, 16. u. s. w. Vgl. *Deut.* 1, 8. 10. 11.) aus einer Anticipation des Namens durch Moses und deuten auch die wenigen vormosaischen Namen-Zusammensetzungen mit Ja (Jehova) in anderer Weise. Vgl. *Franzelin,* l. c. p. 264 und der von ihm citirte Patrizi. Die zahlreichen und gewichtigen Anhänger der Meinung, daß der Name Jehova von Anfang an bekannt gewesen, glauben nicht, daß sich jene Stellen blos durch Anticipation erklären lassen, weisen auf *Exod.* 3 selbst hin, wo sich Jehova in der Ansprache an Moses selbst wiederholt den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's nennt, und erklären *Exod.* 6 in anderer Weise. Sie sagen nämlich, daß in dieser Stelle nicht der Name Jehova zuerst kund geworden, sondern daß Israel durch seine Einführung in's gelobte Land die den Patriarchen verheißene, an den Namen Jehova geknüpfte, von ihnen aber nicht geschaute Verheißung erfüllt sehe und dadurch erkenne, daß Gott wahrhaft Jehova sei.

2) Man hat vielfach den Ursprung des Namens Jehova bei fremden Völkern gesucht und behauptet, daß die Israeliten ihn von den Aegyptern oder

will[1]). Dieser Name bezeichnet Elohim als den absolut Seienden[2]) und damit als den allein wahren, ewigen, unwandelbaren, absolut unabhängigen, persönlichen, allmächtigen Gott. Da nun dieser allein wahre und lebendige Gott Israel sich auserwählt und zunächst an ihm seine Gnade bewiesen hat, so ist allerdings Jehovah in besonderer Weise der Name des Gottes Israels, des Gottes des Bundes und damit des Gottes der übernatürlichen Offenbarung. Demgemäß ist es natürlich, daß dieser Name niemals einem falschen Gott beigelegt oder auf ein Geschöpf übertragen, deßgleichen daß er vorzugsweise da gebraucht wird, wo von Gott als dem Gotte des Bundes und zu seinem Volke geredet wird[3]). Allein, wie wir bereits

von den Phöniziern angenommen hätten. Solche Behauptungen haben meistens eine glaubensfeindliche Tendenz. Auch in Jupiter, *Jovis*, ja selbst im Chinesischen hat man Verwandtschaft mit dem heiligen Namen finden wollen. Aus sprachlichen und anderen Gründen hat man hinwiederum die Unbegründetheit dieser Hypothesen nachgewiesen. Wenn wirklich mit dem Namen Jehova verwandte Gottesnamen in alten Sprachen sich fänden, so wäre dieses übrigens nur ein Argument mehr dafür, daß dieser Name, aus der Uroffenbarung oder jedenfalls von Noa stammend, schon vorhanden gewesen, als auf Erden noch Eine Sprache herrschte.

1) Hoc nomen mihi est in aeternum, et hoc memoriale meum in generationem et generationem. *Exod.* 3, 15.

2) Vgl. unten §. 159.

3) Hieraus hauptsächlich erklärt sich der Wechsel der Gottesnamen im A. T., und fallen damit alle jene auch sonst haltlosen Theorien über vermeintliche Elohim- und Jehova-Urkunden, welche den Aufzeichnungen Mosis in der Genesis zu Grunde liegen sollen. Hier sei daran erinnert, daß das erste Kapitel der Genesis, wo der Name Elohim steht, zunächst der natürlichen Schöpfung, das zweite Kapitel aber, wo der Name Jehova-Elohim vorherrscht, der Grundlegung des übernatürlichen Reiches im Paradiese gewidmet ist. Ueber den Gebrauch des Namens Jehova in der heiligen Schrift sagt Zschokke in s. Theol. d. Proph. S. 12: „Da also der Name Jehova von so wichtiger und hoher Bedeutung ist, so ist es begreiflich, daß er von den heiligen Autoren, besonders von den Propheten nicht willkürlich gebraucht wurde, sondern mit besonderer Bezugnahme auf die göttliche Thätigkeit, welche sich auf die theokratische Offenbarung bezieht, sei es in Israel, sei es in der Heidenwelt — „Jehova, der Herr der ganzen Erde" (Mich. 4, 13.) — zur Verwirklichung seines Heilplanes. Constant ist der Gebrauch dieses Namens in den Ausdrücken דְּבַר יְהוָה, נְאֻם יְ׳, מְצִוַּת יְ׳, כֹּה אָמַר יְ׳ u. dgl., wo niemals Elohim steht. Der Malach oder Offenbarungsengel ist, wo nicht bestimmte Gründe für Malach Elohim vorliegen, stets der Malach Jehova, und die Theophanie Sache Jehova's, nicht Elohim's, woraus sich erklärt, daß die anthropomorphistischen und anthropopathischen Ausdrücke fast constant auf Jehova übertragen werden. So oft die Propheten zu Nichtisraeliten sprechen oder diese redend einführen, gebrauchen sie

oben genügend sahen, ist es deßhalb nicht statthaft, den Namen Jehovah als Namen des jüdischen Nationalgottes und als einen Eigennamen desselben im eigentlichen Sinne des Wortes zu bezeichnen. Im Gegentheile ist gerade durch diesen Namen auf's Nachdrücklichste ausgesprochen, daß der allein wahre Gott, der absolut Seiende, durch gnädige Erwählung der Gott Israels ist, wie denn auch in der übernatürlichen Offenbarung der höchste Erweis der in dem absoluten Sein wurzelnden Persönlichkeit und Freiheit Gottes und damit seines absoluten Seins selbst gelegen ist.

2. Die Namen El[1]), Eloah[2]) und Elohim[3]) werden in der heiligen Schrift von dem wahren Gott, aber auch von falschen Göttern gebraucht. Der wichtigste und häufigste[4]) unter ihnen ist die Verstärkungsform[5]) oder der pluralis majestaticus Elohim. Daß der

---

nie das Wort Jehova, sondern andere Worte je nach der einen oder der anderen Seite der Offenbarung, wie dies aus dem Buche Daniels und zahlreichen Stellen der Propheten erhellt. Die Propheten, die von Gott zur Enthüllung seiner Rathschlüsse gesandt wurden, heißen stets Propheten Jehova's, nie Propheten Elohim's. Jehova ist es, der die Propheten sendet und sie erleuchtet. So bildet also Jehova den stehenden Namen für den Bundesgott in der Prophetie, so daß die übrigen Namen gleichsam nur Zusätze und Erklärungen zu diesem Namen bilden und nur in feierlicher, gehobener Rede vorkommen. So ist Jehova erklärt durch die Epitheta: „Der Heilige Israels, Schöpfer, Erlöser, König Israels (Is. 43, 14. 15; 44, 6; 45, 11.), der König Jacobs (Is. 41, 21.), der Fels Israels (Is. 30, 29.), der Schöpfer Jakobs und Bildner Israels (Is. 43, 1.), der Heiland und Erlöser, der Starke Jakobs." (Is. 49, 26.) In höchstmöglicher Steigerung des Ausdruckes heißt Gott יְהֹוָה יְהֹוָה (Is. 26, 4; 12, 2.) und einmal (Is. 42, 5.) הָאֵל יְהֹוָה Jehova der Mächtige (Gott) κατ' ἐξοχήν. Bei Ezechiel (25, 5. 7. 11. 17; 26, 6; 28, 22. 23. 26; 29, 8. 9. 16. 21; 30, 8. 12. 18. 25. 26; 32, 15) ist er nachdrucksvoll zum Ausdrucke seines auszeichnenden Wesens und mächtig wirkenden Waltens in dem oft wiederkehrenden Refrain: „Und ihr sollt erkennen, daß ich Jehova bin," gesetzt."

1) אֵל, zur Bezeichnung des wahren Gottes gewöhnlich mit dem Artikel — הָאֵל — oder einem Zusatz: Held Is. 9, 5. 10, 21 — mein Heiland Is. 12, 2 — der verborgene Is. 45, 14, gerechte, Is. 45, 14, große und furchtbare, Dan. 9, 4, lebendige Os. 2, 1 ꝛc. versehen. Zschokke a. a. O. S. 12—13.

2) אֱלוֹהַּ meist nur in der poetischen Sprache, besonders im Buche Job. Ueber verwandte Ausdrücke, namentlich bei Daniel s. Zschokke a. a. O.

3) אֱלֹהִים

4) Während Eloah 57 mal, kommt Elohim an 2500 mal im A. T. vor.

5) Nachweise, daß im Hebräischen der Plural auch bei anderen Wörtern Verstärkungsform des Singular ist, s. bei Reinke a. a. O. S. 138.

Name Elohim und Jehova, einzeln und miteinander verbunden, denselben Einen wahren Gott bezeichnet, haben wir oben[1]) genugsam gezeigt und beweist schon der erste Vers der Genesis[2]). Auch liegt keineswegs eine zurückgebliebene Spur eines früheren Polytheismus in dem Wort[3]); wohl aber haben viele Väter und Theologen darin einen Hinweis auf die Trinität gefunden. Der in den angegebenen drei Namen enthaltene Grundbegriff ist der des Starken, des Mächtigen[4]).

3. Die Namen Adon[5]), Adonim[6]), Adonai[7]), häufig mit Jehova verbunden[8]), bezeichnen Gott als den Herrscher, den Herrn aller Dinge. Begrifflich damit verwandt ist einestheils Eljon[9]), der Höchste, Allerhöchste, und anderntheils

1) S. 290 ff.

2) Allerdings ist Elohim der allgemeinere Ausdruck, welcher Gott schlechthin, abgesehen von der übernatürlichen Offenbarung und dem Bunde mit Israel, bezeichnet. Daher wird, wo diese Beziehung hervorgehoben werden soll, zu Elohim ein Zusatz gemacht — der Elohim Jakobs, Israels, Davids, der Väter u. d. g. Nachweise bei Zschokke, Theol. d. Proph. S. 14 u. 15.

3) Wie Clericus, Herder, Nägelsbach u. A. wollten. Es ist nach dem Zeugniß der heiligen Schrift und der Geschichte falsch, daß der Monotheismus aus dem Polytheismus hervorgegangen. Wohl drohte der Polytheismus auch in Abrahams Familie einzudringen, allein Abraham wurde nicht davon ergriffen und eben deßhalb von Gott weggeführt aus seiner Heimath. Hätte das Wort Elohim einen polytheistischen Ursprung, dann wäre es nie und nimmer vom Alten Testament, das jede Berührung mit dem Heidenthum so sorgsam meidet, zur Bezeichnung des wahren Gottes gebraucht worden.

4) Von אוּל = stark, mächtig sein, nicht wie Andere wollen, von אָלָה = fürchten, scheuen. Jener Bedeutung entsprechend übersetzt die LXX auch אֵל mit ἰσχυρός, παντόκρατωρ und ist mithin Elohim gleichbedeutend mit El Schaddai. Reinke, a. a. O. S. 140. Wohl herrscht in einer gewissen Beziehung im alten Bunde das Gesetz und die Furcht vor; allein es ist einseitig, unbegründet und dem Geiste der Offenbarung keineswegs entsprechend, den Gott des alten Testamentes lediglich oder auch nur vorzugsweise als den Furchtbaren und Schrecklichen zu bezeichnen, während er noch viel mehr als der liebevolle Schöpfer und der gnädige Erbarmer, der Vater der Menschen und der Schützer und Bräutigam Israels erscheint. Vgl. Reinke a. a. O. S. 141 ff. und unten S. 334, Note 5.

5) אָרוֹן, immer mit dem Artikel oder mit einem Zusatz oder Suffix. Zschokke a. a. O. S. 15 u. 16.

6) Mal. 1, 6.

7) אֲדֹנָי.

8) Das ist ohne Zweifel der Anlaß, daß die Masorethen das Tetragramm mit den Vocalen von Adonai versahen.

9) עֶלְיוֹן. Is. 14, 14. Thren. 3, 35. 38. עֶלָה LXX ὕψιστος. Vulg. Altissimus. *Gen.* 14, 18. Excelsus. *Gen.* 14, 19.

El-Schaddai[1]), oder Schaddai schlechthin, der Gewaltige; endlich Jehova-, auch Jehova Elohe-Zebaoth[2]), Jehova, Gott der Heerschaaren[3]).

4. Ein besonders bei Isaias oft vorkommender Name Gottes und des Messias ist der Heilige Israels[4]). Andere Ausdrücke sind nicht sowohl Gottesnamen, als besondere Bezeichnungen Gottes in seinem gnadenvollen Verhältnisse zu Israel, oder Anwendungen einzelner Eigenschaften zur Bezeichnung Gottes. Unter jenen ist der Name Vater[5]) und unter diesen der Ewigwohnende[6]) oder der Alte der Tage[7]), d. h. der Hochbetagte oder Ewige, sodann der starke, der lebendige Gott[8]), im Gegensatze zu den ohnmächtigen und todten Götzen[9]), hervorzuheben.

III. Die beiden im Neuen Testamente vorkommenden vorzüglichsten Gottesnamen sind Θεός und Κύριος, was die Vulgata mit Deus und Dominus wiedergibt. Da die Septuaginta und überhaupt die Hellenisten regelmäßig[10]) Elohim (auch El) mit Θεός und Jehova (auch Adonai, Schaddai) mit κύριος übersetzen, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Evan-

---

1) אֵל שַׁדַּי, LXX παντοκράτωρ, auch ἐπουρανίος. *Vulg.* Dominus, Omnipotens, Dominus omnipotens, auch einmal coelestis Ps. 67 (68), 15.

2) יְהוָה צְבָאוֹת.

3) Darunter sind sicherlich nicht die Kriegsschaaren Israels, sondern die himmlischen Heerschaaren, sowohl der Sterne, als der Engel, zu verstehen. (Vgl. Gen. 2, 1; Job 38, 7.) Es bedeutet also den Allherrscher. So übersetzen es auch die LXX öfters, wie Schaddai, mit κύριος παντόκρατωρ, oder ὁ κύριος τῶν δυναμέων. Auch als Eigenname kommt σαβαώθ schlechthin bei den LXX und einigemal in der Vulgata vor. Die Vulgata hat immer Dominus exercituum. Zschokke a. a. O. S. 17—18.

4) קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל. Dabei hat man mit Grund auf das vom Propheten vernommene Dreimal Heilig *Is.* 6, 3 hingewiesen und auf das Wort *Num.* 19, 2: Seid heilig: denn ich bin heilig, Jehova euer Gott.

5) Numquid non ipse est pater tuus, qui possedit te, et fecit te, et creavit te. *Deut.* 32, 6. Et nunc Domine (Jehova), Pater noster es tu. *Is.* 64, 8. Patrem vocabis me. *Jer.* 3, 19. Quia factus sum Israeli pater, et Ephraim primogenitus meus. *Jer.* 31, 9. Si ergo pater ego sum, ubi est honor meus? *Mal.* 1, 6. Numquid non pater unus omnium nostrum? *Mal.* 2, 10.

6) *Is.* 57, 15. Quia haec dicit Excelsus, et sublimis, habitans aeternitatem.

7) *Vulg.* Antiquus dierum. *Dan.* 7, 9. 13.

8) אֵל חַי, LXX θεὸς ζῶν — *Vulg.* Deus vivus.

9) Vgl. oben S. 288.

10) Denn es kommen auch einzelne Abweichungen vor.

gelisten und Apostel diesem Sprachgebrauch folgten[1]). Dasselbe gilt von der Vulgata[2]). Was die übrigen hebräischen Gottesnamen betrifft, so haben wir bereits gelegentlich ihre Uebersetzung in der Septuaginta und Vulgata angemerkt und ist auch hier anzunehmen, daß die betreffenden Worte des Neuen Testamentes entsprechend dem Alten zu verstehen sind.

Bei den Vätern[3]) finden sich mannigfaltige Erklärungen des Wortes Θεός. Die Frage, ob dieselben etymologisch begründet seien, ist für uns nicht von Bedeutung; wichtig dagegen ist der theologische Grund, der diese Erklärungen veranlaßte. Sie hatten nämlich meistens den Zweck, den Eunomianern gegenüber darzuthun[4]), daß auch das Wort Θεός einer in den göttlichen Werken sich offenbarenden göttlichen Eigenschaft und Thätigkeit entnommen[5]), nicht aber eine adäquate Bezeichnung des göttlichen

1) In der Trinitätslehre werden wir sehen, daß im N. T. der Name Θεός besonders dem Vater, der Name κύριος besonders dem Sohne zugeeignet wird.

2) Im Deutschen entspricht im Allgemeinen Gott und Herr dem Deus und Dominus. Ueber die Etymologie des Wortes Gott (Althochd. got, Goth. guth) sind die Sprachforscher nicht einig und ist die Frage mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Einen unmittelbaren Zusammenhang mit gut (Gothisch: göds) hält Grimm nicht für wahrscheinlich, ein mittelbarer sei möglich. Daß got das Persische Khodâ und das Zendische qvadâta (a se datus) sei, hält Grimm für wahrscheinlicher. Mythol. S. 12 u. 13. Windischmann, Fortschritt der Sprachenkunde, meint, die Wurzel in Got habe sich in κεύθω, abscondere erhalten und bedeute also der Verborgene. Herr, Herro = Heriro ist Comparativ von her (excelsus, magnificus). R. v. Raumer, Einwirk. d. Christenth. auf die Althochdeutsche Sprache. Stuttg. 1845, S. 338 ff.

3) Vgl. *Petavius*, l. c. cap. 8.

4) Vgl. oben S. 327.

5) Zu diesem Zwecke erklärt z. B. Gregor Nyss. Θεός von θεᾶσθαι, von der alles schauenden und fürsehenden Thätigkeit. Basilius fügt eine andere Ableitung von der schöpferischen und ordnenden Thätigkeit Gottes bei: παρὰ γὰρ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα ἢ θεᾶσθαι τὰ πάντα, λέγεται. Ep. 141. Plato hatte im Kratylus Θεός von θεῖν, laufen, abgeleitet und dahin erklärt, daß man in den ältesten Zeiten die stets sich bewegenden Sterne für Götter gehalten habe, während christliche Schriftsteller das θεῖν von der Allgegenwart Gottes erklärten. Gregor von Nazianz hält θέειν für den Stamm und erklärt es von der ewigen Thätigkeit Gottes. Johannes v. Damascus faßt die verschiedenen Meinungen zusammen: Θεός dicitur a θεῖν, quod est *currere* et *disponere omnia*, vel αἴθειν id est *ardere*, Deus enim noster ignis consumens est; vel a θεᾶσθαι, quod est *considerare* omnia. *De fid. orth.* 1, 12. Die modernen Etymologen finden diese Ableitungen unbegründet, wissen aber auch nichts Sicheres über den Ursprung des Wortes Θεός. Die Einen halten das Wort für gleichen Stammes mit Διός, Ζεύς, mit dem Lateinischen divus, deus und verwandten Wörtern in anderen Sprachen des indo-germanischen

Wesens sei. Auf der anderen Seite heben aber die Väter auch hervor, was den Palamiten gegenüber seine Wichtigkeit hat[1]), daß Θεός, *Deus* nicht eine göttliche Wirksamkeit an sich, sondern Gott durch einen seiner Wirksamkeit entnommenen Namen, oder das göttliche Wesen, das göttliche Subject selbst bezeichne[2]).

IV. In der heiligen Schrift wird der Name Elohim in Singular- und in Plural-Bedeutung, wie der Name Θεός und Deus sowohl auf die falschen Götter, als auch auf Geschöpfe übertragen; ersteres nach der Meinung der Heiden, die für Gott halten, was nicht Gott ist, letzteres in Folge davon, daß Gott Geschöpfen eine höhere Aehnlichkeit mit sich und insofern eine Theilnahme an seiner Natur, oder aber eine höhere Würde, Amtsgewalt, Sendung und

---

Sprachstammes und leiten es vom Sanskritischen di, glänzen, scheinen (wie dio, Helle, Himmel, diva-m, divasa-s, Tag) her, während Andere diese Ableitung für unmöglich oder doch für zweifelhaft halten. Vgl. Curtius, Grundzüge der Griech. Etymologie. 3. Aufl. S. 79. 222. 466—473, welcher die Wurzel ΘΕC, Flehen, Begehren, als wahrscheinlich annimmt. So klar und gewiß die Bedeutungen der Gottesnamen in der heiligen Sprache Israels sind, so ungewiß wird Alles, wo wir die Heidenwelt betreten, namentlich wenn es sich nicht lediglich um das Materielle an der Sprache, sondern um den Sinn die Religion betreffender Namen und Ausdrücke handelt. Bei den einzelnen Gottesnamen heidnischer Völker würde es sich namentlich fragen, ob dieselben und die ihnen zu Grunde liegenden Begriffe ursprünglicher reiner Ueberlieferung oder späteren specifisch heidnischen Vorstellungen und Benennungen entsprangen. Etwas Anderes ist die Uebertragung eines wahren Gottesnamens z. B. El, Bel auf Sonne oder Sterne und etwas Anderes wiederum ein den Himmelskörpern und ihrem Glanz entnommener Name zur Bezeichnung Gottes.

1) S. oben S. 329.

2) Nomen Dei a quadam operatione dictum est; non tamen operationem significat, sed naturam operantem. *Theodor. Abucar.* Opusc. 28 bei *Petav.* l. c. nr. V. Non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod nomen significandum imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliqua ejus operatione, vel proprietate . . . . Si quae vero sunt quae secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo et hujusmodi non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id a quo imponitur nomen ad significandum. Quia igitur Deus non est nobis notus in sui natura, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare . . . Unde hoc nomen *Deus* est nomen operationis quantum ad id a quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentia . . . . Ex hac autem operatione hoc nomen *Deus* assumptum impositum est ad significandum divinam naturam. So beantwortet Thomas S. Th. 1, q. 13, a. 8 die Frage: Utrum hoc nomen *Deus* sit nomen naturae.

insofern eine Theilnahme an seiner Gewalt übertragen hat. Bei anderen Gottesnamen dagegen, wie namentlich bei dem Namen Jehova, ist eine solche Uebertragung weder secundum opinionem, noch secundum participationem oder similitudinem üblich und statthaft, indem diese Namen eben die absolut incommunicabele Individualität Gottes im Gegensatz sowohl zu falschen Göttern, als zu allen Creaturen bezeichnen[1]). Solche Uebertragungen des göttlichen Namens geschehen mithin weder univoce, noch rein aequivoce, sondern analogice[2]).

Fassen wir dieses zusammen, so sagen wir also: Der Name Gottes ist, wenn er im eigentlichen Sinne genommen wird, unmittheilbar[3]); dagegen im uneigentlichen und figürlichen Sinne kann er übertragen werden, und zwar in doppelter Weise: irrthümlich, nämlich nach der falschen Meinung Derer, die etwas für Gott halten, was nicht Gott ist, wie die Heiden; oder nur einer gewissen Theilnahme an der göttlichen Autorität oder einer gewissen Aehnlichkeit nach. In ersterem Falle wird das Wort Gott seinem eigentlichen und vollen Sinne nach, insofern also univoce, aber fälschlich auf die Götzen übertragen; während im zweiten Falle die Uebertragung im uneigentlichen Sinne der Aehn-

---

1) Der Name Jehova drückt ja einestheils den durch sich selbst Seienden und anderntheils den Gott der Offenbarung aus. Uebrigens steht an sich nichts im Wege, daß auch der Name Jehova einem Repräsentanten Jehova's beigelegt werde, wie dies bei dem Engel Jehova's wirklich der Fall war, wenn anders derselbe ein Engel war, durch den Jehova sich offenbarte. Hierüber in der Trinitätslehre. Vgl. einstw. *Franzelin*, De Deo trin. thes. 6. *S. Th.* 1. 2, q. 98, a. 3. Rohling über den Jehovaengel. Tüb. Q.-Schr. 1869. S. 415. Schuster-Holzammer, Bibl. Gesch. 3. Aufl. S. 150.

2) Nomen *Deus* (in dictis significationibus) accipitur neque univoce, neque aequivoce, sed analogice. Quod ex hoc patet: quia univocorum est omnino eadem ratio; aequivocorum est omnino ratio diversa; in analogicis vero oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti .... Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen *Deus*, secundum quod pro vero Deo sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem, vel secundum participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid similitudinem habens veri Dei. Similiter cum idolum nominamus Deum, hoc nomine *Deus* intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quod sit Deus; et sic manifestum est, quod alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quod analogice dicitur. *S. Th.* 1, q. 13, a. 10.

3) Davon spricht *Sap.* 14, 21 f. oben.

lichkeit nach und somit durch eine berechtigte Metapher stattfindet[1]).

V. Endlich sei noch erwähnt, daß die Gottesnamen der heiligen Schrift nicht nur in besonders entsprechender Weise das Wesen Gottes ausdrücken, sondern daß auch nach dem Sprachgebrauche des alten wie des neuen Testamentes, der auch Sprachgebrauch der Kirche, namentlich in ihrer Liturgie, geworden ist, der Name Gottes zur Bezeichnung Gottes selber gebraucht wird, namentlich des sich in Gnadenerweisungen oder Strafgerichten offenbarenden Gottes. Demgemäß bezeichnet auch der Name Gottes vielfach die Heiligkeit, die Herrlichkeit, die Ehre, die Macht, die Majestät, die Gnade Gottes — und ist den Namen Gottes anrufen, bekennen, verherrlichen, oder aber entehren, so viel als alles dieses an Gott selbst thun[2]).

§. 159.

Unterscheidung des Wesens und der Eigenschaften Gottes.

Wie wir nach der Weise unserer analogen Erkenntniß Wesen und Dasein unterscheiden[3]), so auch Wesen und Eigenschaften, obwohl wir wissen, daß wie jene, so auch diese in Gott identisch sind[4]). Denn wir können das unendlich vollkommene Wesen nicht so, wie es in sich selbst ist, nämlich in der absoluten Einfachheit seiner unendlichen Vollkommenheit, sondern nur annäherungsweise in einer Fülle analoger Eigenschaftsbegriffe denken. Dieses ist sowohl in der Natur der Geschöpfe, denen wir diese Begriffe entlehnen, als in der Unvollkommenheit unserer menschlichen Erkenntnißweise begründet. Denn das endliche Wesen der Geschöpfe entfaltet und offenbart sich in einer

1) Cum hoc nomen *Deus* impositum sit ad significandum naturam divinam . . ., sequitur, quod hoc nomen *Deus* incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile secundum opinionem . . . Et secundum hoc dicitur *Gal.* 6, 8: His, qui natura non sunt dii, serviebatis; glossa interlinearis ibi: *Non sunt dii natura, sed opinione hominum.* Est nihilominus communicabile hoc nomen *Deus*, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quandam similitudinem, ut dii dicantur, qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud Psalmi 81, 6: *Ego dixi, dii estis. S. Th.* 1, q. 13, a. 9.

2) Zahlreiche Nachweise s. bei Zschokke, Theol. d. Proph. §. 2.

3) S. oben S. 15 u. 16.

4) S. unten von der Einfachheit des göttlichen Wesens.

Mannigfaltigkeit reell verschiedener Eigenschaften; unser Intellect aber kann das, was an sich Eins ist, nur nach und nach und gleichsam stückweise in verschiedenen Begriffen und durch Zusammenfassung derselben erkennen.

Hieraus ist klar, daß wir Gottes Wesen nur durch die Zusammenfassung einer Fülle von Eigenschaftsbegriffen uns einigermaßen zum Verständnisse bringen können[1]), indem wir ihn, auf Grund der Offenbarung und der Vernunft, als das durch sich seiende, unendliche, absolut einfache, ewige, unermeßliche, unendlich intelligente, freiwollende, gütige, gerechte, heilige u. s. w. Wesen denken. Daher erkennen wir Das, was Gott ist, seine quidditas oder sein Wesen, essentia, um so vollkommener, je mehr es uns gelingt, alle seine aus Schöpfung und Offenbarung uns erkennbaren, einander gegenseitig ergänzenden Eigenschaften zu Einem Gedankenbilde der in ihrer Einfachheit uns unerreichbaren göttlichen Allvollkommenheit zusammen zu fassen. So erkennen wir das, was Gott objectiv ist, oder, wie man zu sagen pflegt, seine physische Wesenheit in dem Inbegriff aller seiner essentialen Eigenschaften[2]).

So bezeichnen auch die Schrift und die Väter, wie nicht minder die Lehrausprüche der Kirche, die essentia physica durch die Zusammenfassung einer Anzahl göttlicher Eigenschaftsbegriffe. So hat namentlich das Vaticanum, zunächst dem Pantheismus und Materialismus der Gegenwart gegenüber, Gott definirt als den Einen wahren und lebendigen Gott, den Schöpfer und Herrn Himmels und der Erde, den Allmächtigen, Ewigen, Unermeßlichen, Unbegreiflichen, an Verstand und Willen und an jeglicher Vollkommenheit Unendlichen, als die Eine, für sich bestehende, durchaus einfache und unveränderliche geistige und deßhalb von der Welt dem Wesen und der Wirklichkeit nach verschiedene Substanz, als den in sich und aus sich selbst unendlich Seligen und

---

1) Vgl. oben S. 312, Note 2 und §. 157.

2) Es wird also hier Wesen als das, was eine Sache ist, als deren *quidditas* im Unterschied von dem Suppositum oder der Hypostase, welche ist, genommen. In einem weiteren Sinne kann man unter Wesen allerdings auch diese begreifen. So kann ich sagen, daß zum Wesen Gottes auch die Dreiheit der Personen gehöre und daß die Trinität im Wesen Gottes begründet, Gott wesentlich sei. Davon in der Trinitätslehre. Hier reden wir nur vom Wesen, der substantia secunda Gottes, abgesehen von der Hypostase. Vgl. *Franzelin*, De Deo uno. Thes. XX (1. Aufl. S. 247 u. 248.)

über Alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unendlich Erhabenen[1]).

Da aber unsere Vernunft bestrebt ist, alles Mannigfaltige, so viel möglich, auf eine höchste und tiefste Einheit zurückzuführen, so haben sich Väter und Theologen von jeher mit der Frage beschäftigt, ob unter all' den Eigenschaften, welche wir Gott der Wahrheit gemäß beilegen, nicht Eine zu finden sei, aus welcher sich alle anderen Eigenschaften, wie aus ihrem Principe ableiten lassen und welche daher Gottes Wesen am unmittelbarsten und fundamentalsten und insofern am adäquatesten bezeichnet und es von Allem, was nicht Gott ist, am schärfsten und einfachsten unterscheidet, mit anderen Worten worin die metaphysische Wesenheit[2]) Gottes bestehe. Diese Frage betrifft also nicht das Wesen Gottes an sich, sondern unseren Begriff von demselben und ist insofern eine Frage der Methode. An sich wird das Wesen Gottes vollkommen richtig durch eine jede Eigenschaft bezeichnet: denn eine jede Eigenschaft ist an sich dem göttlichen Wesen gleich wesentlich und mit demselben identisch[3]). Allein da wir in jedem Eigenschaftsbegriffe ausdrücklich gleichsam nur eine Seite oder ein Moment jener unendlichen und untheilbaren Vollkommenheit denken[4]), so fragt es sich, in welchem Begriff diese göttliche Allvollkommenheit in der primärsten, fundamentalsten und umfassendsten Weise gedacht wird.

In der späteren Scholastik, in welcher diese Frage ex professo erörtert wurde, begegnen wir hauptsächlich vier Meinungen. Die Nominalisten kennen ihrem Systeme entsprechend keine andere metaphysische Wesenheit Gottes als den Inbegriff sämmtlicher Eigenschaften; die Skotisten betrachten als solche

---

1) *Vat. Const. de fide*, c. 1. S. oben S. 19, Note 1.

2) *Essentia metaphysica, gradus constitutivus, constitutivum metaphysicum.*

3) Gott ist eben so wesentlich Intellect, als Wille, eben so wesentlich der Gerechte, als der Barmherzige; allein nicht nur dieses, sondern das göttliche Erkennen ist das göttliche Wesen und Gott selbst, wie nicht minder das göttliche Wollen, die göttliche Gerechtigkeit u. s. w. Gott ist die Weisheit, die Liebe, das Leben ꝛc., d. h. jene Eine unendliche und unbegreifliche Vollkommenheit, welche per eminentiam alles das ist, was wir in diesen Eigenschaftsbegriffen denken. S. unten §. 168.

4) Denn der Begriff des Erkennens enthält nicht den von ihm verschiedenen Begriff des Wollens, und der Begriff der Gerechtigkeit ist ein anderer als der der Barmherzigkeit.

die radicale Unendlichkeit[1]); andere Theologen, worunter namentlich ein ansehnlicher Theil der Thomisten, bezeichnen als das Constitutivum des göttlichen Wesens das göttliche Erkennen und zwar ein Theil das radicale[2]), ein anderer Theil das actuale[3]) Erkennen. Die vierte Meinung, welcher nicht nur ein großer Theil der Thomisten[4]), sondern auch die angesehensten Lehrer anderer Schulen[5]) bis auf die Gegenwart beipflichten, betrachten das *Esse a se*, das absolute Sein, die Aseität als die metaphysische Wesenheit Gottes. Wir halten diese letzte Meinung, wie wir in dem folgenden Paragraphen zeigen werden, nicht blos für die wissenschaftlich richtige, sondern auch für die auf Schrift und Ueberlieferung sich gründende ursprüngliche und allgemeine Meinung. Wenn in späterer Zeit nicht wenige angesehene und bewährte Theologen davon einigermaßen abgingen, so geschah es meist zu dem Zwecke, um, gewissen falschen den Seinsbegriff mißbrauchenden Lehren gegenüber, vor Allem die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes hervorzuheben; aus demselben Grunde wollen neuere Theologen Gott lieber als den absoluten Geist, oder als die absolute Persönlichkeit bezeichnen[6]). Gewiß ist es auch praktisch, in dem populären Lehrvortrag die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes sofort im Begriffe Gottes besonders hervorzuheben, wie auch das Vaticanum gethan hat. Nichts desto weniger sprechen die gewichtigsten Gründe dafür, in der wissenschaftlichen Theologie an der alten sententia communis festzuhalten; nicht nur weil sie das Uebergewicht der Autoritäten und die Natur der Sache für sich hat, sondern auch weil es gerade den Mißbräuchen und Mißverständnissen

---

1) Auch *Lessius*, De perfectionibus moribusque divinis stellt die *infinitudo* = omnis perfectionis et entitatis simplicissima et eminentissima complexio an die Spitze und leitet daraus die übrigen göttlichen Eigenschaften ab.

2) Oder die radix intelligendi, das wäre also die Geistigkeit Gottes. So z. B. Godoy, Ferre.

3) Die Salmanticenser, Gonet, Billuart.

4) Z. B. Cajetan, Gotti.

5) Z. B. Petavius, Thomassin, Tolet, Suarez (der aber De Deo, tom. 1. tract. 1, c. 3 zur näheren Bestimmung sofort die absolute Substantialität, Geistigkeit, Lebendigkeit und Intellectualität beifügt), Perrone, Kleutgen, Franzelin ꝛc.

6) Z. B. Klee, B. 1, Kap. 2, Abschn. 1. Er vertheidigt die alte Begriffsbestimmung, fügt aber bei: „Nichts desto weniger ist Gottes Wesen besser zu bestimmen, als der Geist, das absolute Selbst, das Ich schlechthin." Ueber gewisse Mißverständnisse des Hermes s. Kleutgen, Theol. d. Vorz. 1. Thl., Abh. 2.

des Pantheismus und Ontologismus gegenüber praktisch wichtig ist, vor Allem den wahren Begriff des absoluten Seins festzustellen und zu zeigen, wie aus ihm alle Eigenschaften des wahren Gottes sich ergeben.

§. 160.

Die Aseität metaphysische Wesenheit Gottes. Beweis aus Schrift und Tradition[1]).

Die metaphysische Wesenheit Gottes besteht in der Aseität[2]), d. h. darin, daß Gott der vermöge seines Wesens Existirende, oder der durch und aus sich Seiende, oder das absolute Sein, oder das reine Sein, in welchem kein Nichtsein, oder die pure und absolute Wirklichkeit, in welcher keine bloße Möglichkeit, *actus purus* oder *purissimus* ist. Denn das Erste, was wir der natürlichen Ordnung nach von Gott erkennen, ist sein absolutes Sein; Nichts ist ihm so innigst und wesentlich eigen, als dieses; dadurch unterscheidet er sich schlechthin von Allem, was nicht Gott ist; daraus lassen sich logisch alle Vollkommenheiten Gottes wie aus ihrem ersten Princip ableiten[3]).

Dieses ergibt sich aus Schrift und Ueberlieferung, nicht minder aber auch aus der Natur der Sache und ist dieser Begriff der Aseität im höchsten Maße geeignet, über das Wesen Gottes das hellste Licht zu verbreiten und alle Irrthümer bezüglich des göttlichen Wesens und Seins gänzlich auszuschließen und zu überwinden.

I. Gott hat durch die Worte: Ich bin der ich bin — Der ist — Jehova, d. h. der Seiende, ist mein

---

1) *S. Th.* 1, q. 13, a. 11. q. 3, a. 4. *C. gent.* l. 1, c. 21—24. Op. 30, De ente et essent. in spec. c. 6. *QQ. disp.* De pot. q. 6, a. 1, q. 7, a. 1. q. 10, a. 1 ad 9. *Gotti*, Tract. 2 de Deo q. 1, dub. 3. *Petavius*, De Deo l. 1, c. 6. *Thomassin*, De Deo l. 3, c. 1—4. *Perrone*, De Deo pars 1, c. 3, prop. 3. *Franzelin*, De Deo uno, Sect. 3, c. 2, Thes. 22—24. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Thl. 1, Abh. 2. Phil. d. Vorz. Bd. 1, Abh. 5, VI. Bd. 2, Abh. 9, I.

2) Da dieses Wort allgemein herkömmlich ist und kurz bezeichnet, was man sonst nur durch mehrere Worte ausdrücken könnte, so behalten wir es bei.

3) Das sind eben die vier Erfordernisse, welche von der essentia metaphysica verlangt werden, daß sie nämlich etwas, was dem fraglichen Dinge 1. wesentlich und innerst eigen; es 2. von allem Anderen unterscheidet; 3. das Ersterkannte an ihm und 4. das Princip oder die Quelle ist, woraus alle seine wesentlichen Eigenschaften abgeleitet werden können.

Name ewiglich[1]) sich selbst als den absolut Seienden, im Gegensatz nicht nur zu den Heidengöttern, die schlechthin nicht sind, sondern auch zu den Geschöpfen, die aus sich selbst nicht sind und ihr Sein nur von ihm haben, und diese seine Bezeichnung als des Seienden als seinen eigensten Namen und somit als den adäquatesten Ausdruck seines Wesens geoffenbart. Es geht durchaus nicht an, den Namen Jehova lediglich und zunächst von der Wirksamkeit Gottes, insbesondere bezüglich des auserwählten Volkes zu verstehen[2]). Denn der im brennenden Dornbusch Erscheinende hatte sich ja bereits als den Gott der Väter dem Moses kundgethan, als dieser die Frage stellte, welches sein, des Gottes der Väter, Namen sei[3]).

Die Würde und Göttlichkeit des Schriftwortes gebietet unbedingt, dasselbe in jenem klar vorliegenden und zugleich höchsten und tiefsten Sinne zu fassen, in welchem es auch die traditionelle Auslegung, der Juden[4]) sowohl, als der Christen†), stets ver-

---

1) S. oben S. 329, Note 4.

2) S. oben 331. Ebenso wenig ist die Meinung Einiger, z. B. des Hugo v. St. Victor haltbar, daß hier Gott ablehne, sich einen Namen zu geben und daß also: Ich bin der ich bin, so viel bedeute, als: Ich heiße, wie ich heiße — oder: Was fragst du nach meinem Namen. Solche Deutung wird gänzlich durch das Gebot ausgeschlossen, daß Jehova sein Name sein soll immerdar.

3) *Exod.* 3, 6. Ego sum Deus Patris tui, Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob. 13: Ait Moyses ad Deum: Ecce ego vadam ad filios Israel, et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: Quod est nomen ejus? quid dicam eis. 14: Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos. 15: Dixitque iterum Deus ad Moysen: Haec dices filiis Israel: Dominus (Jehova) Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac, et Deus Jacob, misit me ad vos; hoc nomen mihi est in aeternum, et hoc memoriale meum in generationem et generationem.

4) Das authentischste Zeugniß der jüdischen Tradition ist die Uebersetzung der LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν . . . ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με. R. Maimonides bemerkt, Gott habe nicht nur gesagt: Ich bin, sondern habe auch den Relativsatz: der ich bin, hinzugesetzt, um zu zeigen, daß in ihm Subject, Wesen und Existenz Eins sei. Quasi ostendere vellet, subjectum ipsum idem in substantia esse cum attributo; ut haec totius rei declaratio sit, Deum existere sed non per existentiam. Quare explicatio et expositio illius est: Existens, qui est existens; quasi diceret: qui necessitate existit. Alle Namen Gottes, sagt Maimonides weiter, seien den göttlichen Werken entnommen, nur der Name Jehova nicht, der die Substanz Gottes selbst bezeichne. Ideo celsitudo istius nominis tanta reputatur, quia significat substantiam et essentiam creatoris. *Moreh Nevochim* bei *Petav.* l. 1, c. 6, nr. V und *Franzelin*, l. c.

standen hat. Die Worte *Exod. 3* sind nach allgemeinem Zugeständnisse die höchste und vollkommenste Offenbarung über das Wesen Gottes im Alten Testament; wenn wir aber nicht den angegebenen Sinn der Worte festhalten, so wären jene Worte und der heilige Name Jehova im besten Falle ein nichtssagender Pleonasmus.

Aus den Worten Gottes an Moses ergibt sich aber auch, daß Gott sich den Seienden nicht im Sinne des allgemeinen, sondern im Sinne des absoluten Seins nennt. Denn gerade dadurch, daß er der Seiende ist, unterscheidet er sich von Allem, was nicht Gott ist, und eben deßhalb ist Jehova der Gott allein eignende Name; das allgemeine Sein aber ist Allem gemeinsam, was irgendwie ist. Der Name Jehova bezeichnet Gott also nicht als irgend ein Seiendes (ὄν), sondern als den allein vermöge seines Wesens Seienden, den ὀντῶς ὤν[1]).

Daß die Worte Gottes an Moses keinen anderen Sinn als den angegebenen haben, bestätigt die heilige Schrift auch an anderen Stellen. Wenn Gott im Liede Mosis spricht: Ich allein bin ... Ich lebe in Ewigkeit[2]), so ist hierin nichts Anderes ausgesprochen, als daß Gott allein der absolut Seiende ist. Mit besonderer Hervorhebung seiner Unwandelbarkeit und Ewigkeit, sowie seiner absoluten Ursächlichkeit und Finalität, spricht Gott durch Isaias: Ich Jehova, bin der Erste und der Letzte[3]). Ich Jehova, das ist mein Name, und meine Ehre gebe ich keinem Anderen[4]). Ich bin es, kein Gott ist vor mir und nach mir Keiner. Ich bin, ich bin Jehovah und

---

(ed. 1) p. 261. Respondit Deus nomen suum esse: *Ego sum qui sum*, id est ens a se ipso, et non ab aliis pendens . . . Nullum enim ex aliis praeter me dicere potest de se ipso: *ego sum qui sum;* sed solum dicere potest: *ego sum quia est alius*, causa scil. prima, a cujus *Esse* pendet esse rerum omnium. Aus dem jüd. Buche über die Fundamente des Gesetzes, bei *Franzel.* l. c. p. 265. Deßhalb, sagt auch Philo, habe Gott gesprochen Ich bin der Seiende, weil er der allein wahrhaft d. h. absolut Seiende ist. *Petav.* l. c. Vgl. auch oben S. 329, Note 3.

†) S. unten die Väterlehre.

1) *Franzel.* p. 266.

2) *Deut.* 32, 39. 40.

3) Ego Dominus, primus et novissimus ego sum. *Js.* 41, 4. Vgl. *Js.* 48, 12. Audi me, Jacob et Israel, quem ego voco: ego ipse, ego primus, et ego novissimus.

4) Ego Dominus, hoc est nomen meum: gloriam meam alteri non dabo et laudem meam sculptilibus. *Is.* 42, 8. Der letzte Grund der ausschließlichen Ehre Gottes ist sein absolutes Sein.

außer mir ist kein Heiland. Ich selbst bin es von Anbeginn[1]).

Diese Aussprüche sind, zugleich mit *Exod. 3, 14*, in den Worten Christi in der Apokalypse zusammengefaßt: Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende, spricht der Herr, Gott, welcher ist und welcher war, und welcher kommen wird, der Allmächtige, der Erste und der Letzte[2]).

Was wir an den bisher angeführten Aussprüchen besonders betonen, ist der Umstand, daß die Aseität das Wesen Gottes ausdrückt und deßhalb der Name des absolut Seienden der entsprechendste Gottesname ist. Daß Gott der aus und durch sich selbst Seiende ist, lehren selbstverständlich alle Stellen, welche Gott als die erste Ursache und das letzte Ziel aller Dinge bezeichnen. Indem daher die ersten Worte der Genesis Gott als den Schöpfer aller Dinge bezeichnen, belehren sie uns zugleich, daß Gott selbst das Sein nicht empfangen hat, sondern der ewig und nothwendig Seiende ist, wie dieses der Prolog des Johannes-Evangeliums in den Worten: Im Anfange war das Wort, noch deutlicher ausspricht. Der vor allem Anfang war und durch den Alles, was Sein hat, das Sein empfing, ist Derjenige, der aus sich, der das Sein selbst ist.

II. Die Väter haben durchweg die heilige Schrift und insbesondere *Exodus 3, 14* in dem angegebenen Sinne verstanden. Demgemäß haben sie das absolute Sein als den Begriff angesehen, in welchem wir Gottes Wesen selbst am fundamentalsten und tiefsten erfassen, und haben daher, wie auch die großen Theologen der späteren Zeit, gerade in diesen Gedanken mit besonderer Vorliebe sich versenkt und in der allseitigsten Weise gezeigt, daß dieses göttliche Sein von jedem anderen Sein wesentlich verschieden, namentlich der Gegensatz zu dem abstracten allgemeinen Sein ist, näm-

---

1) Quia ego ipse sum. Ante me non est formatus Deus et post me non erit. Ego sum, ego sum Dominus, et non est absque me salvator . . . Et ab initio ego ipse. *Js.* 43, 10. 11. 13.

2) Ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, λέγει κύριος, ὁ θεὸς, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ, Ap. 1, 8. Die Worte der Vulgata principium et finis fehlen an dieser Stelle in den meisten griechischen Handschriften. Der Sinn bleibt derselbe und auch die Worte stehen Ap. 21, 6: τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος — principium et finis. Ap. 22, 13 heißt es: Ego sum A et O, primus et novissimus, principium et finis — . . . ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος.

lich das absolute Sein, welches die Fülle alles Seins, aller Realität, aller Vollkommenheit und eben durch diese seine Absolutheit das bestimmteste und concreteste, von der Welt und Allem, was in ihr ist, absolut verschiedene, unendliche und ewige, unveränderliche und schlechthin einfache Sein ist, von dem das Sein der Geschöpfe und das aus denselben abstrahirte allgemeine Sein nur eine entfernte Analogie darstellt. Es werden daher die Aussprüche der Väter, welche wir nun betrachten wollen, zugleich zur näheren Begründung und Erklärung unserer Wahrheit dienen.

Gott habe sich, sagt Justin, nicht eigentlich einen Namen gegeben, sondern sich selbst als den Einen und alleinigen Gott durch das Participium der Seiende im Gegensatze zu dem (aus sich) Nichtseienden bezeichnet [1]). Kein Name, sagt Clemens von Alexandrien, ist Gott so eigenthümlich, als der des Seienden [2]). Aehnlich Origenes [3]).

Eusebius von Cäsarea beruft sich für das ewige und unwandelbare Wesen Gottes auf die Zeugnisse der Philosophen und hebt besonders das Wort Plato's im Timäus hervor, wonach Gott allein ist, alles Andere nicht ist [4]).

Gott und besonders der Seiende, sagt Gregor von Nazianz, sind Namen des göttlichen Wesens. Das ergibt sich aus der Offenbarung an Moses; aber auch aus der Natur der Sache, da Gott das Sein ganz, ewig und in seiner unendlichen Fülle eigen [5]). In Gott ist das ganze

1) Ad Hebraeos ablegans Moysen Deus, nullius meminit nominis, sed per participium quoddam unum se et solum Deum esse arcane docet, *Ego*, inquiens, *sum existens ille*, ὁ ὤν, se non-existentibus opponens. Cohort. ad Graec. nr. 21 (*Migne*, Patr. gr. t. 6, col. 278). Auch Plato habe diese Wahrheit in Aegypten von den Juden kennen gelernt. L. c. nr. 22 (col. 282).

2) Quoniam illum exprimit, qui revera solus est; qui erat, et est, et erit: quibus significandis temporibus unum nomen impositum est: *Qui est. Paedag.* 1, 8.

3) Z. B. De orat., nr. 22. In Deo vero (es war vorher von Namensänderungen bei Menschen die Rede), qui invariabilis immutabilisque est, unum idemque semper est, veluti nomen, *qui est*, quod in Exodo dicitur, aut si quid simile dici possit.

4) De Praepar. Evangelica 11, 9. Vgl. Petavius l. c., wo noch andere Stellen alter Philosophen.

5) Quantum ergo nobis assequi concessum est, *ens* et *Deus* magis quodam modo essentiae nomina sunt, ex iisque etiam entis vox ad eam indicandam aptior est, non hoc solum nomine quod ipse, cum Moysi oraculum in monte ederet, quaereretque ille, quo nomine vocaretur, ita seipsum

Sein, von dem alles Andere das Sein empfing[1]). Gott begreift alles Sein ohne Anfang und Ende in sich, gleichsam ein unermeßliches und gränzenloses Meer der Wesenheit[2]). — Wie Gott sich selbst dem Moses geoffenbaret, lehrt Gregor von Nyssa, besteht das eigenthümliche Wesen Gottes im Sein schlechthin[3]). Nach dieser göttlichen Offenbarung ist nur Der wahrhaft Gott, welcher der ewig und unendlich Seiende ist, in welchem es daher kein Werden und Vergehen und kein Nichtsein gibt[4]).

Dionysius Areopagita wiederholt nur die Lehre der Väter. Wenn er sagt, daß Gott alles Sein, daß er vor aller Ewigkeit das Sein aller Dinge sei, so erklärt er auch unzweideutig, in welchem Sinne er dieses versteht: Gott ist es in eminenter Weise als das unendliche Sein[5]) und als

---

appellavit . . . ., sed etiam quia nomen illud magis proprium esse comperimus . . . Ens vero proprium sane est Dei, et totum, nec priore aliqua re, nec posteriore (nec enim erat aut erit) definitum et circumcisum. *Orat. 30*, (*Theol.* 4.) 18 & 19 (*Migne* t. 36, col. 126 & 127.)

1) Reputantes Deum omnium quae sunt pulcherrimum et sublimissimum esse, nisi quis malit eum supra omnem essentiam ponere, aut in ipso totum esse collocare (ἢ ὅλον ἐν αὐτῷ τιθέναι τὸ εἶναι), utpotè alia quoque ut sint acceperint. *Or. 6* (de Pace 1) nr. 12 (Migne t. 35, col. 738.)

2) Universum enim id, quod est, in se complectitur, nec principium habens, nec finem habiturum, velut pelagus quoddam essentiae immensum et interminatum. *Or. 38 de Theophan.*, nr. 7. (Migne t. 35, col. 318.).

3) Si igitur Moyses nobis verae deitatis characterem aliquem legesanxit, nempe istud est, nihil aliud de Deo cognoscere, quam quod est, hoc enim demonstrat: *Ego sum qui sum. C. Eunom.* l. 8, init. (*Migne*, t. 45, col. 771.)

4) . . . . *Ego sum qui sum.* Ergo hoc solum numen esse vere arbitramur, quod secundum aeternitatem et infinitatem in esse deprehenditur, et quidquid in ipso spectatur, semper eodem modo se habet, neque in eo fit quidquam vel prius vel posterius. Quare, si quis dicat de Deo, quod prius quidem erat, nunc autem non est, vel quod nunc quidem est, prius autem non erat, ex aequo impium utrumque censemus . . . Si quis prospicere velit non-ens in isto, vel deficere ens in non-ens pronuntiat, hic impiam de Deo opinionem non eluit; siquidem ille qui seipsum Moysi per lucem demonstravit, ens seipsum nominat dicens: *Ego sum qui sum. C. Eunom.* l. c. (col. 776 & 770.)

5) Deus enim non quovis modo est ens, sed simpliciter et infinite totum esse in se pariter complexus et anticipans. *De divin. nom.* c. 5, nr. 4 (*Migne.* Patr. gr. t. 3, col. 818.)

der Urheber aller Dinge[1]). So faßt auch Johannes Damascenus die Lehre der griechischen Väter in den Worten Gregor's von Nazianz zusammen[2]).

Die lateinischen Väter stimmen mit den griechischen vollkommen überein. So entwickelt Hilarius aus dem absoluten Sein Gottes seine absolute Unveränderlichkeit, Vollkommenheit und Seligkeit[3]). Ambrosius, wo er gegen die Arianer zeigt, daß sie mit der Ewigkeit des Sohnes dessen Gottheit leugnen, erinnert an den Gottesnamen: der ist. Moses habe das eigenthümliche Wesen Gottes wissen wollen, wodurch er sich von allen himmlischen Mächten unterscheidet. Deßhalb habe Gott geantwortet: Ich bin, der ich bin: denn Nichts sei Gott so wesentlich eigen, als immer zu sein[4]).

Einzig und allein Gottes Natur, sagt Hieronymus, ist wahrhaft seiend, weil nicht durch Anderes, sondern durch sich selbst bestehend. Alles Andere, was erschaffen ist, ist insofern nicht, als es einmal nicht war und wiederum nicht sein kann. Daher kommt dem Ewigen allein der Name Wesen in voller Wahrheit zu. Deßhalb sprach auch Gott zu Moses: Ich bin der ich bin[5]).

1) Etenim non hoc quidem est, illud vero non est, nec aliquo quidem modo est, aliquo vero non est; sed potius omnia est ut omnium auctor. *L. c.* nr. 8 (col. 823.)

2) Enimvero videtur principalius omnium de Deo dictorum nominum esse, *Qui est* . . . Totum enim in seipso comprehendens habet ipsum esse, veluti pelagus quoddam substantiae infinitum et interminum. *De fide orthod.* 1, 9 (*Migne*, Patr. gr. t. 94, col. 835.).

3) Deus beatus atque perfectus profectu non eget, cui nihil deest. Ipse est, qui quod est, non aliunde est, in sese est, secum est, ad se est, suus sibi est, et ipse sibi omnia est, carens omni demutatione novitatis; qui nihil aliud, quod in se posset incidere, per id, quod ipsum sibi totum totus est, reliquit. *Tract. in Ps. 2* nr. 13 (*Migne*, Patr. lat. t. 9, col. 268 & 269.)

4) Unde arbitror quod et Moyses volens proprium Dei et aliquid speciale de eo cognoscere, quod non esset commune cum coelestibus potestatibus, interrogavit: *Quod est nomen tuum?* Denique, cognoscens mentem ejus Deus, non respondit nomen, sed negotium, hoc est, rem expressit, non appellationem, dicens: *Ego sum qui sum*, quia nihil tam proprium Dei, quam semper esse. *Enarr. in Ps. 43*, nr. 19 (*Migne*, t. 14, col. 1100.)

5) Una est Dei et sola natura, quae vere est; id enim quod subsistit, non habet aliunde, sed suum est. Caetera quae creata sunt, etiamsi videntur esse, non sunt, quia aliquando non fuerunt, et potest rursum non esse, quod non fuit. Deus solus, qui aeternus est, hoc est, qui exordium non habet, essentiae nomen vere tenet. Idcirco etiam ad Moysen de rubo loquitur: *Ego sum qui sum. Ep. 15 ad Damas.* nr. 4. (*Migne*, t. 22, col. 357.)

Von der Erkenntniß, daß Nichts in der Welt von sich selbst ist, steigt Augustinus durch Schlußfolgerung zur Erkenntniß Gottes auf, der das Sein und Leben selbst, der absolut Seiende und deßhalb der Unveränderliche und Ewige ist[1]). Möchten doch, sagt er, die Manichäer das höchste Gut recht erkennen; dann würden sie einsehen, daß Gott das absolute und unveränderliche Sein ist und daß es deßhalb kein ihm entgegengesetztes Wesen geben kann: denn das (absolute) Sein hat keinen anderen Gegensatz als das (absolute) Nichtsein[2]). Nur der, welcher sprach: Ich bin der ich bin, ist im absoluten Sinne Sein, Wesen, Substanz. Daher gebührt Gott allein der Name des Seienden; denn alle Anderen, die sind, sind Dieses oder Jenes, nicht aber das Sein schlechthin[3]). Der Name des Seienden drückt also nicht etwa nur die Wahrheit aus, daß Gott existirt, sondern er bezeichnet die absolute Existenz als das Wesen Gottes. Daher ist der Name der Seiende gleichbedeutend mit dem höchsten Gut und ist dieses Sein unbegreiflich und all unsere Gedanken übersteigend. Deßhalb hat Gott seinem unbegreiflichen Namen: Ich bin der ich bin, der das bezeichnet, was Gott in sich selbst ist,

---

1) Unde tale animal, nisi abs te, Domine? Aut quisquam se faciendi erit artifex? aut ulla vena trahitur aliunde, qua esse et vivere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos, Domine, cui esse et vivere non aliud atque aliud est, quia summe esse et summe vivere idipsum est? Summus enim es, et non mutaris, neque peragitur in te hodiernus dies. *Confess.* l. 1, c. 6, nr. 10 (*Migne*, t. 32, col. 665.)

2) Hoc enim intellecto atque perspecto, simul viderent id esse, quod summe ac primitus esse rectissime dicitur. Hoc enim maxime esse dicendum est, quod semper eodem modo esse habet, quod omni modo sui simile est, quod nulla ex parte corrumpi ac mutari potest, quod non subjacet tempori, quod aliter nunc se habere quam habebat antea non potest. Id enim est, quod esse verissime dicitur, subest enim huic verbo manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturae significatio. Hanc nihil aliud quam Deum possumus dicere, cui si contrarium recte quaeras, nihil omnino est; esse enim non habet contrarium, nisi non esse. Nulla est ergo Deo natura contraria. *De morib. Manich.* c. 1. (t. 32, col. 1345.) Sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est, cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime competit. *De Trin.* 5, 2 (*Migne* t. 42, col. 912.) Cf. *Civ. Dei* 12, 2.

3) Aeternitas Dei ipsa substantia est, quae nihil habet mutabile . . . Non est ibi nisi *est;* quidquid ibi est, non nisi *est;* merito sic misit Deus famulum suum Moysen . . .: *Ego sum qui sum.* Tu diceres: Ego sum. Quis? Cajus; alius Lucius . . . *Ego sum.* Quis? *qui sum.* Hoc est nomen tuum! Hoc est totum, quod vocaris! *In Ps. 101*, p. 2, nr. 10 (*Migne*, t. 37, col. 1311.) Cf. *In Ps. 134*, nr. 6.

alsbald das beigefügt, was er für uns ist, nämlich in den Worten: Ich bin der Gott Abraham's u. s. w. [1]).

Jenes, das göttliche Sein an sich, das der Name Jehova ausspricht, ist uns unbegreiflich, unfaßbar und nur durch dieses, die Offenbarung Gottes in seinen Werken, wird es uns faßbar. Durch nichts kann die Einbildung der Eunomianer in dem Begriff der Aggenesie, d. h. der Aseität Gott adäquat zu begreifen, schärfer verworfen und zugleich die Anschuldigung und das Mißverständniß, daß die Väter unter dem Namen des Seins, auf Gott angewendet, das allgemeine und unbestimmte Sein gedacht hätten, klarer widerlegt worden. Jenes Sein, das allen Dingen zukommt, ist uns das allerbegreiflichste; aber das absolute Sein, das nicht formaliter oder materialiter, sondern causaliter und eminenter alles Sein ist, ist über all unsere Begriffe erhaben [2]), und weit entfernt, ein leeres und unbestimmtes Sein zu sein, schließt es alle Vollkommenheit in sich [3]).

---

1) Tendebatis vos fortasse videre bonum omnium bonorum, bonum a quo omnia sunt bona, bonum sine quo nihil est bonum, et bonum quod sine caeteris bonum est; tendebatis vos, ut videretis, et forte in extendenda acie mentis vestrae deficiebatis. Hoc enim ex me conjicio: sic patior .... Nam et in illa missione servi sui Moysi cum diceret: *Ego sum qui sum*; et: *Dices filiis Israel, Qui est misit me ad vos:* quia ipsum proprium esse menti humanae difficile erat capere, et mittebatur homo ad homines, continuo Deus temperavit laudem suam, et hoc de se dixit, quod capi dulciter posset; non in eo voluit remanere quod laudabatur, quo non posset laudator attingere. *Vade,* inquit, *dic filiis Israel, Deus Abraham* etc., *misit me.* Certe, Domine, nomen illud habes, quia tu dixisti: *Ego sum* . . . unde modo mutasti, ut diceres: *Deus Abraham* . . .? Nonne tibi videtur ratio ejus respondere et dicere: Quid dixi, *Ego sum qui sum*, verum est, sed non capis; quod autem dixi: *Ego sum Deus Abraham* . . ., et verum est, et capis? Quod enim *Ego sum qui sum,* ad me pertinet, quod autem *Deus Abraham* . . ., ad te pertinet: et si deficis in eo, quod mihi sum, cape quod tibi sum. *Enarr. in Ps. 134,* nr. 6 (*Migne,* t. 37, p. 1742.)

2) Davon sagt der heil. Bernhard, der zugleich hier die Reihe der Väter beschließen und zugleich ein Beispiel aus späterer Zeit sein mag: Non quod longe ab unoquoque sit, qui esse omnium est, sine quo omnia nihil; sed ut tu plus mireris, et nil eo praesentius, et nil incomprehensibilius. Quid enim cuique rei praesentius, quam esse suum? Quid cuique tamen incomprehensibilius, quam esse omnium? Sane esse omnium dixerim Deum, non quia illa sunt, quod est ille, sed quia *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (*Rom.* 11, 36.) Esse ergo est omnium, quae facta sunt, ipse factor eorum, sed causale, non materiale. *In Cantic.* serm. 4, nr. 4 (*Migne,* t. 183, col. 798.)

3) Davon sagt der heil. Bernhard nach Augustin: Si bonum, si beatum, si sapientem, si magnum, si quidquid tale de Deo dixeris, in hoc

Die Lehre der Scholastiker werden wir genügend in dem folgenden §. kennen lernen, wo wir unsere Wahrheit aus inneren Gründen beweisen.

§. 161.

Nachweis und Erklärung der Aseität als der metaphysischen Wesenheit Gottes aus inneren Gründen.

I. Wir liefern diesen Nachweis, indem wir zeigen, daß die Aseität wirklich das Erste ist, was wir von Gott erkennen, daß sie sein Wesen bezeichnet und von Allem, was nicht Gott ist, unterscheidet, und endlich der Grundbegriff ist, aus welchem alle göttlichen Eigenschaften sich ableiten lassen. Dieses ist aber nicht schwer nachzuweisen.

1. Die Aseität ist das Erste, was wir von Gott erkennen. Da wir nämlich nach der Offenbarung und nach der Vernunft Gott aus den Geschöpfen als deren erste Ursache erschließen, so erkennen wir ihn eben damit als den von sich selbst oder vermöge seines Wesens Seienden[1]).

2. Hiemit ist aber auch sofort klar, daß das Sein oder die Existenz nicht etwas vom Wesen Gottes Verschiedenes und zu demselben Hinzukommendes, sondern mit dem göttlichen Wesen identisch, dieses Wesen selbst ist. Gott ist sein Sein. Wäre dem nicht so, dann hätte das göttliche Wesen entweder sein Sein von einem Anderen empfangen, und dann wäre Gott nicht Gott; oder es hätte das göttliche Wesen sich selbst das Dasein gegeben, das ist aber unmöglich[2]). Denn hier würde das göttliche Wesen als bloße Mög-

verbo instauratur, quod est: *Est.* Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse. Si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti. Si vidisti hoc tam singulare, tam summum esse, nonne in comparatione hujus, quidquid hoc non est, judicas potius non esse, quam esse? *De consider.* l. 5, c. 6, nr. 13. (*Migne;* t. 182, col. 795.)

1) Wenn wir sagen: Gott ist von oder aus oder durch sich selbst, *est a se*, oder wenn man dasselbe durch den minder passenden Ausdruck, er sei sich selbst Ursache, *causa sui*, ausgedrückt hat, so ist dieses selbstverständlich nicht in dem widervernünftigen Sinne genommen, daß Gott sich selbst das Sein gegeben, sich selbst verursacht habe; sondern in dem Sinne, daß bezüglich des göttlichen Seins die Causalität schlechthin geleugnet und sein Sein als ein nicht verursachtes, nicht gewordenes und durch diese Negation als das Sein schlechthin, das absolute Sein bezeichnet wird. *Est a se non effective, sed formaliter.*

2) Nur in umgekehrter Ordnung sagt dieses der heil. Thomas mit folgenden Worten: Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, oportet esse causatum vel a principiis essentiae; sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua

lichkeit gedacht, welche sich selbst verwirklicht, d. h. aus dem Nichtsein in's Dasein setzt[1]). Darin besteht, wie wir oben sahen, der Grundirrthum aller ganz und halb pantheistischen Systeme, welche Gott als das Product eines „Selbstentwickelungs- oder Selbstverwirklichungs-Processes" und das göttliche Sein als ein „ewiges Werden" betrachten.

Die Aseität ist also nicht nur im innersten Wesen Gottes begründet, sondern sie ist dieses Wesen selbst[2]).

3. Durch die Aseität unterscheidet sich Gott, und zwar zuerst und unmittelbar[3]) von Allem, was nicht Gott ist, nämlich von allen contingenten Dingen, welche aus sich selbst nicht sind[4]), sondern den Grund ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit einzig und ganz in Gott haben, in denen daher, da sie sein und nicht sein können, Möglichkeit und Wirklichkeit, Wesen und Existenz verschieden ist, die also nicht das Sein selbst sind, sondern nur ein bestimmtes begränztes, von Gott empfangenes Sein (esse per participationem, esse participatum) haben.

Es wird daher, wie wir unten eingehender betrachten werden, das Sein in einem absolut anderen Sinne von Gott, als von allem Creatürlichen und somit von beiden nicht univoce, sondern analogice ausgesagt. Weit entfernt daher, daß die Festhaltung der Aseität als der metaphysischen Wesenheit Gottes die Gefahr einer pantheistischen

causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia. *S. Th.* 1, q. 3, a. 4.

1) Esse est actualitas omnis formae vel naturae . . . Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra q. 2, a. 3. sequitur, quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. *S. Th.* l. c.

2) Cum esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ... manifestum est, quod inter alia nomina hoc (sc. nomen *Qui sit*) maxime proprie nominat Deum; unumquodque enim denominatur a sua forma. *S. Th.* 1, q. 13, a. 11, c.

3) Wohl wird Gott auch durch alle anderen negativen Attribute absolut von der Creatur unterschieden, aber nicht primario und immediate, sondern es bedarf dazu irgend welcher vermittelnden Schlüsse.

4) Darauf kann man anwenden Ps. 38, 6 — Substantia mea tanquam nihilum ante te.

Vermischung Gottes oder Creatur oder einer Verwechselung des absoluten mit dem allgemeinen Sein nahelegte, ist es vielmehr gerade die Aseität, welche den Unterschied zwischen Gott und der Welt am Schärfsten und Allseitigsten in's Licht stellt. Die Aseität ist absolut incommunicabel[1]).

4. Die Aseität ist endlich die primäre Wurzel aller übrigen göttlichen Attribute ohne Ausnahme. Während daher die Aseität logisch aus keinem anderen Attribute, als ihrem Principe[2]), abgeleitet werden kann, ist sie logisch das Princip aller anderen göttlichen Attribute, welche nicht nur durch sie zur Dignität göttlicher Attribute erhoben werden[3]), sondern auch insgesammt in ihr enthalten sind und daher aus ihr mit logischer Nothwendigkeit abgeleitet werden können[4]). Das haben wir oben aus dem Munde der Väter gehört. Deßhalb, sagt Gregor von Nazianz, kommt Gott der Name des Seienden zu, weil die ganze Fülle des Seins in ihm ist[5]). Gott ist nicht dieses oder jenes Sein, sondern das absolute Sein, das Sein selbst, der unendliche Ocean alles Seins oder, was ganz dasselbe ist, aller Vollkommenheit[6]). Denn etwas wird insofern vollkommen genannt, als es wirklich ist[7]). Da nun Gott das absolut wirkliche Sein ist, so ist er nothwendig unendlich vollkommen, schließt also in unendlicher

1) Nicht nur an den affirmativen, sondern auch an negativen Attributen Gottes kann die Creatur in einem gewissen Sinne theilnehmen; durch die Gnade sind wir „theilhaftig göttlicher Natur", die Seligen participiren in einer gewissen Weise an Gottes Ewigkeit; allein alles dieses nur durch Gottes Gabe. Daß ein Geschöpf durch und aus sich selbst irgend etwas sei oder habe oder wirke, ist absolut unmöglich; das Durch- und Aussichselbst-Sein und -Wirken oder die Aseität ist Gott allein eigen und kann nur ihm eigen sein.

2) Denn allerdings kann die Aseität aus anderen Attributen wie das Princip aus der Folge erschlossen werden.

3) Denn nur dadurch denken wir alle anderen Attribute als wahrhaft göttliche, daß wir in und mit ihnen die Aseität denken.

4) Im Einzelnen werden wir dieses bei den einzelnen Attributen sehen. Insbesondere der heil. Thomas hat überall mit großer Sorgfalt und Tiefe diese Zurückführung der göttlichen Attribute auf den actus purus vorgenommen.

5) S. oben S. 347, Note 1.

6) *Greg. Naz.* Or. 45 (42), s. *Joann. Dam.* De fid. orth. 1, 9, *Dion.* De div. nom. 5, 4. S. oben S. 347, Note 2. S. 347, Note 3. S. 348, Note 1.

7) Secundum hoc enim dicitur aliquid perfectum, secundum quod est actu. *S. Th.* 1, q. 4, a. 1.

Weise all' jene Vollkommenheiten in sich, die wir in unserer menschlichen Weise und nach der Aehnlichkeit der Geschöpfe in den verschiedenen Eigenschaftsbegriffen denken [1]). In dem absoluten Sein sind daher alle göttlichen Eigenschaften per eminentiam enthalten und können aus ihm wie aus einem obersten Princip von uns gefolgert werden, wie wir oben vom heil. Bernhard hörten. „Mag man Gott gut, oder groß, oder selig, oder weise, oder wie immer nennen, Alles ist in dem Einen Wort enthalten: er ist der Seiende. Denn was Alles jenes ist, das ist sein Sein; und wenn man hundert Eigenschaften ihm zuschreibt, es ist nichts Anderes als sein Sein. Mag man daher alle jene Namen nennen, man fügt seinem Sein nichts hinzu; mag man all' jene Namen nicht nennen, man nimmt von seinem Sein nichts weg [2])."

Hieraus ist klar, daß es methodisch ein Irrthum ist, wenn man anstatt der Aseität eine andere göttliche Eigenschaft, z. B. das Erkennen oder die Geistigkeit als die metaphysische Wesenheit Gottes bezeichnet. Denn diese besonderen Eigenschaften schließen ihrem Begriffe nach [3]) keineswegs alle göttlichen Attribute ein, sondern nur die ihrer Art, z. B. die intellectualen Vollkommenheiten. Daher können auch aus jenen besonderen Vollkommenheiten nur die Vollkommenheiten ihrer Art [4]) abgeleitet werden. Das absolute Sein dagegen schließt alle Vollkommenheiten in sich. Daher können wir, wie wir unten sehen werden, aus dem Begriffe des actus purus die Geistigkeit und Intellectualität Gottes ableiten, gerade so wie die Einfachheit, Unendlichkeit, Ewigkeit u. s. w.

Die entgegengesetzte Ansicht und insbesondere die Meinung, daß die radicale oder actuale Intellectualität etwas Vollkommeneres, als die Aseität bezeichne, und daß deßhalb Gott nicht durch letztere, sondern durch erstere zu definiren sei, beruht darauf, daß man den wesentlichen Unterschied zwischen dem göttlichen und dem creatürlichen Sein nicht genügend beachtete. Die Creaturen sind nicht das Sein schlechthin, sondern sie haben nur ein nach Art und Maß bestimmtes, ihnen durch die Schöpfung mitgetheiltes Sein, oder, was dasselbe ist, irgend welche Vollkommenheit. Diese besondere Art des Seins oder der Vollkommenheit wird in den besonderen Eigenschaftsbegriffen gedacht und durch die besonderen

---

1) Deus est ipsum esse per se subsistens, ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. *S. Th.* 1, q. 4, a. 2.

2) De consid. 5, 6. oben S. 350, Note 3. Vgl. S. Thom. *S. c. g.* 1, 24.

3) Der Sache nach allerdings.

4) Ejusdem lineae, sagen die Scholastiker.

Namen bezeichnet. Demgemäß drücken diese Begriffe oder Namen eine um so größere Vollkommenheit aus, je specieller oder concreter, und eine um so geringere, je allgemeiner sie sind. Daher enthalten bezüglich der Creaturen die allgemeineren Begriffe nicht die Vollkommenheiten der specielleren, sondern umgekehrt die concreteren die der allgemeineren in sich[1]). In den Creaturen bezeichnet daher allerdings der Name Erkennen eine größere Vollkommenheit als der Name Leben, und der Name Leben eine größere Vollkommenheit als der Name Sein, welch' letzterer für sich allein *(sine additione)* das Allerunvollkommenste, die äußerste Abstraction, den allgemeinen, noch ganz inhaltsleeren Seinsbegriff ausdrückt, welches allgemeine Sein an und für sich (sine additione) gar nicht, sondern nur in einem concreten Dinge (cum additione) wirklich sein kann. Allein gerade umgekehrt verhält es sich mit dem göttlichen oder absoluten Sein, das alles Sein, jede Vollkommenheit einschließt, alles Nichtsein, jede Unvollkommenheit ausschließt und, wie wir in dem Folgenden noch näher sehen werden, gerade dadurch, daß es pures Sein ohne Beimischung von Nichtsein ist, das bestimmteste, absolut concrete, von allem Anderen verschiedene Sein ist und daher am adäquatesten Gottes unendliche Wesenheit ausdrückt[2]).

---

1) Was ist, lebt noch nicht; was lebt, ist nicht nothwendig vernünftig; wohl aber ist, was lebt; und lebt, was vernünftig ist.

2) Das erklärt Thomas also: Licet autem ea, quae sunt et vivunt, perfectiora sint, quam ea quae tantum sunt; Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum, et dico universaliter perfectum, cui non deest alicujus generis nobilitas. Omnis enim nobilitas cujuscunque rei est sibi secundum suum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate. Nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis, majorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla virtus nobilitatis deesse potest, quae alicui rei conveniat. Sed rei, quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem ... Deus igitur qui est totum suum esse ... habet esse secundum totam virtutem ipsius esse; non potest ergo carere aliqua nobilitate, quae alicui rei conveniat. Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei, secundum quod est, ita omnis defectus inest ei, secundum quod aliqualiter non est. Deus autem sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse; quia per modum per quem habet aliquid esse deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit; est igitur universaliter perfectus. Ista vero quae tantum sunt, imperfecta sunt, non propter imperfectionem ipsius

II. Ein größerer und verderblicherer Irrthum kann daher nicht gedacht werden, als die Verwechselung des absoluten Seins, das Gott allein eigen und schlechthin unmittheilbar ist, mit dem allgemeinen Sein, das allem irgendwie Seienden zukommt. Da jedoch dieser, auf der Verkennung der ersten und wesentlichsten metaphysischen Wahrheiten beruhende, von den Scholastikern den mittelalterlichen Pantheisten gegenüber längst widerlegte[1]) Grundirrthum in unserer Zeit weite Verbreitung gefunden und einestheils den Pantheismus, namentlich Hegels, und die ontologistischen Irrthümer hervorgerufen, anderntheils aber zu unbegründeten Vorwürfen gegen die alten Theologen Anlaß gegeben hat, so wollen wir den unendlichen Unterschied zwischen dem absoluten und allgemeinen Sein noch etwas näher in's Auge fassen[2]).

1. Jenes Sein, das wir von Allem, was irgendwie ist, prädiciren und das wir, weil es Allen gemeinsam ist, das allgemeine Sein (esse commune, oder auch esse universale) nennen, ist eben deßhalb der seinem Umfang nach allgemeinste, seinem Inhalt nach aber leerste Begriff. Wegen seiner Allgemeinheit ist er auf Alles, was irgendwie ist und sein kann, anwendbar[3]);

---

esse absoluti, non enim habent esse secundum totum suum posse, sed participant esse per quemdam particularem modum et imperfectissimum. *C. g.* 1, 28.

1) Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est hujus conditionis est, ut nulla sibi additio fieri possit; unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod in commento nonae propositionis libri de causis dicitur, quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur. *S. Thom. Opusc.* 30, De ente et essentia, c. 6. Cf. *S. Th.* 1, q. 7, a. 1, ad 3. Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo.

2) Cf. *Franzelin*, De Deo, thes. 24.

3) Der allgemeine Seinsbegriff (esse, ens im weitesten Sinne) ist also auf jede res, jedes aliquid anwendbar, also sowohl auf Gott, als auf die Creaturen, und, was letztere betrifft, nicht nur auf das Wirkliche, sondern auch auf das Mögliche, und nicht nur auf die Substanzen, sondern auch auf die Accidenzien. Hieraus ist sofort klar, daß das allgemeine Sein von all' dem verschiedenen Seienden nicht in demselben Sinne *(univoce)*, sondern nur in einem analogen Sinn *(analogice, proportionaliter)* ausgesagt wird, also in einem ganz anderen Sinne von Gott, in einem ganz anderen Sinne von

eben deßhalb aber schließt er weder irgend eine concrete Seinsbestimmung (additio) ein, noch eine solche aus; ist vielmehr aller empfänglich. Gerade umgekehrt verhält es sich mit dem absoluten Sein. Der Begriff des absoluten Seins ist seinem Inhalt nach der intensivste, reichste, vollkommenste: denn er bezeichnet das unendliche und deßhalb allvollkommene Sein. Eben deßhalb ist er aber auch der bestimmteste, concreteste, absolut singuläre Begriff, der Gott allein zukommt und nichts Anderem zugeschrieben werden kann, weil er in der Unendlichkeit des Seins jede Vollkommenheit einschließt, jede Unvollkommenheit und deßhalb jede endliche Seinsbestimmung ausschließt[1]).

2. In einer ganz anderen Weise kommen wir zum allgemeinen Seinsbegriff, in einer ganz anderen Weise zu dem Begriffe des absoluten Seins. Den allgemeinen Seinsbegriff gewinnen wir auf dem Wege der Abstraction, und zwar ist er die erste, unbewußt und unmittelbar bei der Wahrnehmung jedes Seienden sich vollziehende Abstraction, der erste und unvollkommenste Begriff, mit welchem unser vernünftiges Erkennen beginnt[2]), der in jedem Begriffe mitgedacht und ohne den kein Erkennen und Denken möglich ist. Der Begriff des absoluten Seins dagegen wird keineswegs auf dem Wege der Abstraction oder, wie die Ontologisten wähnen, der unmittelbaren Anschauung, sondern durch Schlußfolgerung aus dem contingenten und endlichen Sein gewonnen, wie wir dies früher gesehen haben[3]). Die Idee des absoluten Seins ist daher nicht die erste Idee, womit unser Erkennen beginnt, sondern die letzte und

---

den Creaturen und wiederum in einem anderen von dem Wirklichen (in einem engeren Sinne wird allerdings Sein, *esse*, oft im Sinne von Wirklich-sein oder *existere* gebraucht) und in einem anderen von dem Möglichen, in einem anderen von der Substanz, in einem anderen von Accidenzien. Nur auf das schlechthin Nichtseiende, auf das absolute Nichts ist der allgemeine Seinsbegriff nicht anwendbar. Nur als logische Copula zwischen Subject und Prädicat wird das Hilfszeitwort Sein auch auf Nichtseiendes angewendet, indem ich z. B. sage, das Böse ist eine Privation; also nur in unserer Vorstellung denken wir Nichtseiendes wie Seiendes und bilden von ihm negative Begriffe, indem wir von einem Mangel und einer Privation oder von dem Nichts wie von einem Seienden reden. Das ist aber nicht ein ens reale, und nur von diesem ist hier die Rede, sondern ein reines ens *rationis*. Selbstverständlich eröffnet sich ein Abgrund unsinnigster Sophistik, wenn man dieses blos gedachte Nichts, wie Hegel und so manche Andere, als etwas Reales behandelt.

1) S. oben S. 355, Note 2.

2) S. oben S. 107, Note 3 und S. 156, Note 1.

3) Vgl. oben §. 139 und §. 144.

höchste Idee, wozu unser Denken auf dem Wege der Schlußfolgerung emporsteigt.

3. In einem ganz verschiedenen Sinne wird daher das göttliche Sein reines Sein, pures Sein, das Sein genannt, als man, namentlich in neuer Zeit, das allgemeine Sein mit diesen Namen bezeichnet hat. Das göttliche Sein wird reines Sein genannt, weil es reine und unendliche Realität und Wirklichkeit, purer Act ist, ohne jede Beimischung eines Nichtseins oder einer bloßen Potentialität. Das allgemeine Sein dagegen hat man reines Sein genannt, weil man es ohne jede bestimmte Realität und Vollkommenheit, abgesehen von jeder Wirklichkeit denkt.

4. Demgemäß entspricht der Idee des absoluten Seins die Wirklichkeit. Das göttliche Sein ist das absolut wirkliche, für sich bestehende Sein. Dagegen dem allgemeinen Seinsbegriffe als solchem entspricht keine Wirklichkeit, keine Subsistenz. Nur die concreten Dinge sind, aus denen der allgemeine Seinsbegriff abstrahirt ist. Das allgemeine Sein ist nur als erste und äußerste Abstraction in unserem Gedanken, dagegen als allgemeines Sein hat es keinen realen Bestand und kann keinen solchen haben.

5. Das allgemeine Sein ist in einem ganz verschiedenen und entgegengesetzten Sinne einfach zu nennen, als das absolute Sein. Jenes ist einfach durch Abstraction von allen irgend eine bestimmte Vollkommenheit ausdrückenden Eigenschaften; dieses ist einfach vermöge der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Seins. Das allgemeine Sein ist deßhalb von höchster Einfachheit, weil wir in demselben von jeder bestimmten Vollkommenheit absehen; das göttliche Sein dagegen schließt in seiner absoluten Einfachheit alle Vollkommenheit in sich. Jene Einfachheit des allgemeinen Seins hat nichts Unbegreifliches, ist vielmehr es das erste, was unsere Vernunft mit unmittelbarer Evidenz an jedem Dinge erkennt[1]); die absolute Einfachheit des göttlichen Seins dagegen übersteigt alle unsere Begriffe und können wir dieselbe nur auf dem Wege der Negation erfassen[2]).

1) Illud, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est Ens. *S. Thom.* De verit. q. 1, a. 1.

2) Ens quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur. Sed Ens quod est primum causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest. Et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum. *S. Thom.* De verit. q. 10, a. 11, ad 16.

6. Das allgemeine Sein ist allem irgend wie Seienden eigen und aus diesem Grunde fällt es nicht unter den Gattungsbegriff, sondern ist außer aller Gattung, ein transcendentaler Begriff[1]). Das absolute Sein dagegen ist schlechthin einzig und singulär, von Allem, was es nicht selbst ist, absolut verschieden, unvermischbar und unmittheilbar[2]), und aus diesem wesentlich verschiedenen Grunde leidet der Gattungsbegriff auf es keine Anwendung und ist das göttliche Wesen über Alles erhaben, was Gattung und Art genannt wird[3]).

III. Wie wir in dem Bisherigen gesehen haben, ist die allgemeine Idee des Seins, dieses Erste, was der vernünftige Geist durch Abstraction aus und in Allem erkennt, was immer er erkennt[4]), weil das schlechthin Unbestimmte, auch das denkbar Unvollkommenste, also Das, was von der unendlichen und allerconcretesten Vollkommenheit und absoluten Singularität des göttlichen Seins am Weitesten entfernt ist. Insofern ist jedes concrete Sein und jede besondere creatürliche Vollkommenheit ein vollkommeneres Bild des göttlichen Wesens, als der abstracte Seinsbegriff, welcher gleichsam der letzte und schwächste Abglanz des göttlichen Wesens ist. In einer anderen Beziehung aber ist diese ihrem Inhalt nach leerste und ärmste Idee, wegen ihrer absoluten Allgemeinheit, vermöge welcher sie zwar keine concrete Seinsbestimmung einschließt, aber auch keine ausschließt, am meisten geeignet, uns zur analogen Erfassung des unendlichen Seins zu dienen, welches auch

---

1) So nennt man nämlich einen Begriff, der in Allem, was ist und was wir denken, eingeschlossen ist. Das ist aber vor Allem mit der allgemeinen Idee des Seins der Fall, das weder einer Gattung, noch einer Art, noch einem Individuum ausschließlich, sondern Allem gleichmäßig zukommt und daher weder ein genus proximum, noch eine differentia specifica zuläßt. Deßhalb ist auch das Sein einer Definition weder fähig noch bedürftig, sondern ist selbst die erste und evidenteste Erkenntniß. In prima operatione (intellectus) est aliquid primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; neque aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. *S. Thom.* Metaph. lib. 4, lect. 6.

2) In Beziehung hierauf nennt Gregor v. Nazianz das göttliche Wesen natura propria rebusque hisce nostris nulla ratione sociata. *Or.* 6 (12) nr. 17, und schreibt Dionys demselben die imparticipabilitas (ἀμεθεξία) zu, cujus nulla est cum participantibus commixtionis communio. *De div. nom.* c. 2, §. 5.

3) S. unten die Lehre von der Einfachheit Gottes.

4) Nam illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit. *S. Th.* 1. 2, q. 94, a. 2, c.

jede besondere Seinsbestimmung als solche und alle reale Verschiedenheit von Eigenschaften ausschließt; nicht aber wegen des Mangels jeglicher Vollkommenheit, sondern wegen seiner unendlichen Fülle und absoluten Einfachheit[1]).

Während nämlich alle Eigenschaftsbegriffe und Namen nur eine gewisse Art und ein gewisses Maß von Sein, und während selbst jene Begriffe, die sachlich mit dem Seinsbegriff identisch sind, wie der Begriff der Einheit, Wahrheit, Güte, das Sein nur nach einer gewissen Beziehung auffassen, ist der Begriff des Seins mit einer solchen Beschränkung nicht behaftet. Deßhalb ist aber der allgemeine Seinsbegriff keineswegs mit dem Begriffe des absoluten Seins identisch und nur durch Schlußfolgerung können wir uns auf dem Wege der Analogie, der Negation und Supereminenz auf Grund desselben zu einer annäherungsweisen Erkenntniß des absoluten Seins erheben, wie wir dieses weiter unten noch näher sehen werden.

§. 162.

Von der absoluten Nothwendigkeit, Selbstständigkeit, Unabhängigkeit, Lebendigkeit und Vollkommenheit des göttlichen Seins insbesondere.

Die in der Ueberschrift genannten göttlichen Attribute sind mit dem Begriffe Gottes als des absolut Seienden unmittelbar gegeben und nur eine nähere Explication dieses Begriffes. Es ist aber zweckmäßig sowohl zur Fernhaltung irriger Ansichten, als auch zur Vereinfachung der späteren Darstellung dieselben sofort an dieser Stelle ausdrücklich hervorzuheben.

1) Davon schreibt der heil. Thomas: Nomen *qui est* . . . est maxime proprium nomen Dei . . . secundo propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodo informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcunque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis. Unde Damascenus, lib. 1, de orth. fid. c. 12 ante med. dicit „quod principalius omnibus, quae de Deo dicuntur nominibus est, *qui est;* totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum.“ Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiae rei; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum. *S. Th.* 1, q. 13, a. 11.

I. Die Nothwendigkeit des göttlichen Seins — d. h. daß Gott nicht nicht existiren und daß er das, was er ist, nicht nicht sein kann — ist eine Glaubens- und eine Vernunftwahrheit. Sie ist, wie die Väter vielfach erklären, in dem Ausspruch: Ich bin der Seiende, wesentlich enthalten. Sie ergibt sich aber auch aus anderen geoffenbarten Attributen Gottes, namentlich der Unveränderlichkeit und Ewigkeit[1]).

Was die Vernunft betrifft, so kann dieselbe zwar die Existenz Gottes nur a posteriori, also unter der Voraussetzung der Existenz contingenter Dinge, beweisen. Nachdem sie aber auf diesem Wege die Existenz Gottes erkannt hat, sieht sie mit Evidenz ein, daß jenes Wesen, das allein den Dingen das Dasein geben konnte, selbst das Dasein nicht empfangen, sondern vermöge seines Wesens und mithin nothwendig ist und nothwendig das ist, was es ist[2]).

II. Nicht minder evident, als die Nothwendigkeit, fließt aus dem Begriffe des absoluten Seins die absolute Selbstständigkeit Gottes.

Weil das göttliche Wesen mit dem göttlichen Sein identisch, oder das Sein selbst ist, ist Gott, im Unterschied von allem Anderen, was nur von Gott ein Sein empfängt oder empfangen kann, das absolut einzige (singuläre) und absolut in sich selbst und für sich selbst bestehende Wesen.

Insofern wird Gott mit Recht Substanz, die absolute Substanz genannt[3]), selbstverständlich nicht in demselben Sinne, wie erschaffene Substanzen, sondern in einem analogen und supereminenten Sinn; wie dasselbe auch von allen anderen Namen und Begriffen, namentlich dem Begriffe des Wesens und des Seins gilt.

Etwas was zu seiner Existenz keines anderen als Subjectes, dem es als Accidenz inhärirt[4]), bedarf, wird Substanz ge-

---

1) Was nicht sein kann, kann anfangen und aufhören und findet in ihm ein Wechsel statt. Dieses faßt Augustinus mit der Aseität in den Worten zusammen: Aeternitas autem tantummodo est; nec fuit, quasi jam non sit; nec erit, quasi adhuc non sit. Quare sola ipsa verissime dicere potuit humanae menti: *Ego sum qui sum;* et de illa verissime dici potuit: *Misit me, qui est. De vera relig.* c. 49, nr. 97 (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 165).

2) Cf. *Suarez*, Tract. 1, de divina substantia ejusque attrib.-lib. 1, c. 1 & 2.

3) Una singularis . . . substantia. *Vatic.* Const. de fide, cap. 1. — *Lat. IV. Can. Firmiter.* S. unten S. 363, Note 3.

4) Ens quod non *indiget subjecto cui inhaereat ad existendum.* Dasselbe sagt Thomas, nur mit anderen Worten, *QQ. disp. De Pot.* q. 7, a. 3: Si substantiae possit haberi definitio, non obstante quod est genus

nannt. Dieses ist das Erste und Wesentlichste an dem Begriffe der Substanz; daß die Substanz selbst Träger von Accidenzien sei, ist der Sache nach[1]) das Zweite und gehört nicht zum Wesen der Substanz, sondern findet sich nur bei contingenten Wesen, in welchen ein realer Unterschied zwischen Substanz und Accidenzien besteht.

Insofern also das Wort Substanz das Subject von Accidenzien bezeichnet, leidet es auf Gott, der nicht Subject von Accidenzien sein kann, keine Anwendung. Noch in einem anderen Sinne kann gesagt werden, daß der Name Substanz auf Gott nicht anwendbar sei, insofern nämlich, als in ihm nicht, wie in den erschaffenen Substanzen, ein realer Unterschied zwischen Subject und Substanz, Wesen und Existenz besteht und man daher nicht adäquat sagen kann, daß Gott ein Wesen habe, das nicht einem anderen als Accidenz inhäriren kann: denn Gott hat kein Wesen, als nur sein Sein[2]). Daraus folgt aber nicht, daß Gott nicht wahrhaft

generalissimum, erit definitio, quod substantia est *res, cujus quidditati debetur esse non in aliquo.* Indem Cartesius die Definition gab: Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, was absolute genommen nur Gott zukommt (wie er alsbald selbst sagt: Et quidem substantia, quae nulla re alia indiget, unica tantum potest intelligi nempe Deus. *Princip.* 1, 51.), hat er bekanntlich dem Spinozistischen Pantheismus den Weg gebahnt. Die verschiedenen Bedeutungen, in welchen von einem ens *per se* gesprochen werden kann, haben viel zur Verwirrung der Begriffe beigetragen. Nimmt man ens per se in dem absoluten Sinne, wonach dadurch jede Abhängigkeit von einem anderen Wesen, also nicht blos von seinem subjectum inhaesionis, sondern auch von einer Ursache ausgeschlossen wird, so ist Gott allein ens per se. Allein der Ausdruck ens per se wird von den Alten und Neueren auch oftmals gebraucht, um irgend welche bestimmte Abhängigkeit auszuschließen. So wird jede Substanz, auch die creatürliche, ens per se existens oder subsistens genannt im Gegensatz zu dem esse in alio der einer Substanz inhärirenden Accidenzien. So sagt man auch vom Ganzen, daß es per se sei, im Gegensatz zu seinen integrirenden Theilen; so ist z. B. das compositum Mensch per se, nicht aber die Seele und der Leib oder ein Glied des Leibes. Ferner sagt man, daß das Suppositum oder die Person, nicht aber die Wesenheit oder Natur per se existire, z. B. dieser Mensch, nicht aber die Menschheit oder die menschliche Natur. Als Ens per se wird endlich das Wesen eines Dinges im Gegensatz zu zufälligen Eigenschaften, dem *ens per accidens* bezeichnet.

1) Nicht unserer Erkenntniß nach. Denn, wie überhaupt unsere Erkenntniß von dem Niederen zu dem Höheren, von dem Aeußeren zum Inneren fortschreitet, so erkennen wir zuerst die Accidenzien der Dinge und schließen von ihnen auf die Substanz als das subjectum inhaesionis aller Accidenzien.

2) Davon sagt Thomas *C. gent.* 1, 25, wo er zeigt, quod Deus non sit in aliquo genere, daß er namentlich weder in genere substantiae, noch in

Substanz genannt werden könne, er ist vielmehr im eminentesten Sinne Substanz, die absolute Substanz[1]) und, wie die bewirkende Ursache, so das eminente Urbild aller Substanzen. Wegen dieser Eminenz wird er *supersubstantialis*, wie superessentialis genannt[2]).

Von der Unendlichkeit und absoluten Einfachheit Gottes kommt es auch, daß die Worte Wesen, Natur und Substanz, welche bezüglich des Creatürlichen Modificationen des Begriffes ausdrücken, bezüglich Gottes ganz gleichbedeutend gebraucht werden, wie die Kirche ausdrücklich auf dem vierten Lateranconcil erklärt hat[3]). Genaueres hierüber in der Trinitätslehre.

III. Nicht minder unmittelbar und evident ergibt sich aus dem Begriff des absoluten Seins die absolute Unabhängigkeit Gottes. Gott ist unabhängig von Allem außer ihm. Er, die absolute Ursache aller möglichen und wirklichen Dinge, kann selbst schlechthin keine Ursache außer sich haben, weder eine bewirkende, noch eine urbildliche, noch eine finale. Ebenso wesentlich aber, als Gott von Allem absolut unabhängig ist, ist alles Andere von ihm absolut abhängig, als von seiner bewirkenden, urbildlichen und finalen Ursache. Es genügt hier an diesen Andeutungen, da wir unsere Wahrheit später an den betreffenden Orten allseitig erklären müssen.

IV. Das absolute Sein oder der actus purus ist absolutes Leben. Gott ist der absolut Lebendige[4]), der das Leben in sich selbst hat†), er ist das Leben selbst††).

---

genere accidentis sei: Oportet . . . quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit res, cui conveniat esse non in subjecto (nomen autem rei a quidditate imponitur, sicut nomen entis ab esse), et sic in ratione substantiae intelligatur, quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit; nam non habet quidditatem nisi suum esse. Unde relinquitur, quod nullo modo (Deus) est in genere substantiae; et sic nec in aliquo genere, cum ostensum sit ipsum non esse in genere accidentis.

1) Das sagt Augustin mit den Worten: Alia quae dicuntur essentiae sive substantiae, capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna vel quantacunque mutatio; Deo autem aliquid hujusmodi accidere non potest, ideo sola est incommutabilis substantia. *De Trin.* 5, 2.

2) S. oben S. 325.

3) . . . una essentia, substantia, seu natura simplex omnino. *Can. Firmiter.*

4) Vivo ego in aeternum. *Deut.* 32, 40. Deus vivens *Jos.* 3, 10. Conversi estis ad Deum a simulacris, servire Deo vivo et vero. *1 Thes.* 1, 9. Juravit (Angelus) per viventem in saecula saeculorum. *Apoc.* 10, 6. Tu

Diese von Schrift und Vätern so oft ausgesprochene Wahrheit ergibt sich, wie wir in den folgenden §§. sehen werden, aus der göttlichen Vollkommenheit; insbesondere aber pflegen die Scholastiker, wie auch bereits Aristoteles gethan, sie aus der absoluten Intellectualität Gottes zu folgern und demgemäß nach der Lehre vom göttlichen Erkennen zu behandeln. Es ist nämlich das Erkennen die vollkommenste Lebensthätigkeit, Gott aber ist das absolute actuelle Erkennen[1]). Und was von dem Erkennen, gilt auch von dem Wollen[2]). Daß Gott der Lebendige, das Leben selbst ist, ergibt sich aber auch unmittelbar schon aus dem Begriff des absoluten Seins; ja es ist absolutes Sein und absolutes Leben, wie die Väter[3]) oft sagen, eins und dasselbe. Das Leben, und das geistige Leben Gottes ergibt sich auch schon aus den Gottesbeweisen[4]). Es ist zweckmäßig, gewissen Irrthümern und Mißverständnissen gegenüber dieses hier von vornherein hervorzuheben und zugleich

---

es Christus filius Dei vivi. *Matth.* 16, 16. Cf. *1 Reg.* 17, 26. 36. *2 Reg.* 19, 16. *Ps.* 83, 3. *Ps.* 106, 28. *Is.* 8, 19. 37, 17. *Dan.* 6, 26. *Act.* 14, 14. *1 Tim.* 3, 15. 6, 17. *Hebr.* 3, 12. 9, 4. 10, 31 etc. Vgl. oben S. 334, Note 8.

†) Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio habere vitam in semetipso. *Joann.* 5, 26.

††) Ego sum . . . vita. *Joann.* 14, 6.

1) So Thomas in der *S. Th.* 1, q. 18, a. 3. Nachdem er gezeigt, daß die höchste Stufe des uns bekannten Lebens das intellectuelle Leben des Menschen, daß aber das menschliche Erkennen kein absolutes, sondern den Principien und dem Ziele nach an ein höheres, das göttliche, gebunden sei, fährt er fort: Illud igitur cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus: unde in Deo maxime est vita. Unde Philosophus in 12 Metaph., text. 51, ostenso, quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

2) So Thomas *S. c. g.* lib. 1, cap. 97. Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem. Intelligere autem et velle non nisi viventis est. Est ergo Deus vivens.

3) Vgl. z. B. *Augustin*, Confess. l. 1, c. 6, nr. 10 abgedr. oben S. 349, Note 1.

4) Diese demonstriren nämlich Gott als die absolute und intelligente Ursache aller Dinge. Was aber aus sich selbst wirkt, ist lebendig, und was (wie namentlich das Argument ex ordine rerum explicirt) mit Vernunft und Freiheit wirkt, ist lebendiger Geist. Sed Deus maxime, non ab alio, sed a seipso operatur, cum sit prima causa agens. Maxime ergo ei competit vivere. *S. Thom. S. c. g.* l. 1, c. 97.

den Unterschied des göttlichen von dem creatürlichen Leben zu bezeichnen.

Der Begriff des Lebens ist, wie alle unsere Begriffe, aus der Erfahrung abstrahirt. Man nennt jene Wesen lebendig, die in ihrer eigenen Substanz das Princip immanenter sie selbst vervollkommnender Thätigkeit besitzen[1]). Wir kennen aus Erfahrung drei Stufen des Lebens, das vegetative, sensitive, intellective oder geistige Leben. Das Leben ist um so vollkommener, je vollkommener die Weise der Lebensthätigkeit ist und je vollkommener dieselbe in der Macht des lebendigen Subjectes steht.

Da Gott *actus purus*, reine und unendliche Actualität aus und durch und in sich selbst ist, ist er also das höchste absolute Leben. Aber eben deßhalb müssen wir uns hüten, die Unvollkommenheiten des creatürlichen Lebens, auch des vollkommensten und rein geistigen Lebens der Engel, auf Gott zu übertragen. In jedem erschaffenen Leben ist ein Uebergang von der Potenz zum Acte und daher eine Succession endlicher Lebensthätigkeiten. Deßhalb ist auch im geschaffenen Leben ein realer Unterschied zwischen Lebensprincip, Lebenskraft, Lebensthätigkeit; es findet im eigentlichen Sinne eine Lebensentwickelung statt und ist in allem Leben, dem organischen wie dem geistigen, ein Unterschied zwischen einem Bewegenden und Bewegten. In Gott dagegen kann von all' diesen Unterschieden nicht die Rede sein[2]). Weil Gott reine Actualität, ohne jede Beimischung von Potentialität, lauteres unendliches Leben ist, kann von einer Lebensentwickelung, einem

---

1) Thomas sagt einfach: Vivere dicuntur aliqua, secundum quod operantur ex seipsis et non quasi ab aliis mota. *S. Th.* 1, q. 18, a. 3. Die in unserer Definition beigefügte nähere Bestimmung, daß die aus dem Wesen eines Dinges entspringenden Thätigkeiten diesem Wesen immanent seien und dessen eigene Vervollkommnung bezwecken und bewirken, fügt man bei, um die Wirksamkeiten der lebenden Wesen, Pflanzen, Thiere ꝛc. von denen der leblosen Wesen genauer zu unterscheiden.

2) Daher antwortet Thomas auf den Einwand: „Gott könne das Attribut des Lebens nicht zugeschrieben werden, weil das Leben Selbstbewegung ist, Gott aber nicht bewegt werden könne": daß in Gott allerdings, weil keine Potentialität auch kein Bewegtwerden, wohl aber Bewegung im Sinne ewig perfecter unendlicher Actualität sei. *S. Th.* 1, q. 18, a. 3, ad 1. — Auf den Einwand aber, daß jedes Leben ein Lebensprincip voraussetze, Gott aber kein Princip habe, antwortet er: Sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita et suum vivere; et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium. l. c. ad 2.

Lebensproceß, einem Werden bei ihm nicht die Rede sein. Daher ist er wie die absolute Bewegung, zugleich die absolute Ruhe: denn sein Leben ist ein ewiger unendlicher allvollkommener Act, in dem es keinen Schatten von Veränderung gibt[1]). Wenn daher moderne Philosophen und Theologen zwar den Pantheismus perhorrescirten, aber von einem göttlichen Lebensproceß geredet haben, in welchem Gott sich selbst verwirkliche und vollende, und wenn man dieses noch mit dem Geheimnisse der Trinität in Verbindung gebracht hat, so beruhen solche Theorien auf einer anthropomorphistischen Uebertragung endlicher Seinsbestimmungen auf Gott und verstoßen sowohl gegen die vernünftige Wahrheit, als gegen die Reinheit des Glaubens. Diese Verstöße werden auch dadurch nicht verbessert, daß man diese Entwickelung als eine ewige darstellt und das göttliche Sein (mit einer contradictio in adjecto) als ein ewiges Werden bezeichnet. Wenn man mit diesen und ähnlichen Ausdrücken nur das göttliche Sein als reine Actualität und unendliches Leben bezeichnen wollte, so wäre gegen diese Absicht nichts einzuwenden; aber die Ausdrücke blieben nichtsdestoweniger höchst unpassend, dem kirchlichen und richtigen Sprachgebrauche widersprechend und in Irrthum führend. Es ist aber zu fürchten, daß Diejenigen, welche solche Ausdrücke[2]) gebrauchen, in dem Streben, das unbegreifliche Geheimniß des absoluten Seins und Lebens vollkommen zu begreifen, endliche Begriffe adäquat auf den Unendlichen übertragen und die gesunde philosophische und theologische Lehre durch die Anschauungen einer falschen Philosophie trüben. Wenn man endlich von derselben Seite der Scholastik vorgeworfen hat, daß sie die Idee des göttlichen Seins abstract und unlebendig aufgefaßt, sie mit dem abstracten allgemeinen Seinsbegriff verwechselt habe, so haben wir bereits gesehen und wird der ganze Verlauf der Gotteslehre darthun, wie unbegründet solche Behauptungen sind[3]).

1) . . . apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. *Jac.* 1, 17.

2) Hierher gehören auch so manche andere, mitunter beliebte Ausdrücke. So hat man von einem Organismus des göttlichen Lebens geredet, im Gegensatz zum Mechanismus. Gewiß ist das organische Leben vollkommener als mechanische Bewegung, und insofern könnte ein solcher Ausdruck, wie andere dem Körperlichen entnommene Bilder, metaphorisch auf Gott angewendet werden; aber damit ist nicht nur der Wissenschaft kein großer Dienst erwiesen, sondern wenn man den Ausdruck im eigentlichen Sinne auf Gott anwendet, ist es anthropomorphistischer Irrthum.

3) S. über alles dieses Kleutgen, Phil. d. V. Bd. 2, Abh. 9, §. 952—957, S. 778—789. Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 89.

V. Weil der absolut Seiende, das Sein selbst, ist Gott unendlich vollkommen. Das göttliche Sein ist, wie gezeigt, das absolut wirkliche und deßhalb absolut vollkommene Sein, die absolute Fülle des Seins. Die Vollkommenheit Gottes ist, weil unendlich, absolut einfach: denn das Unendliche kann weder Theile, noch irgend welche andere Seinsunterschiede haben. In dieser ihrer absoluten Einfachheit und Unendlichkeit aber vermag unsere Vernunft die göttliche Vollkommenheit nicht zu erfassen. Sie kann sich von ihr nur dadurch einen Begriff bilden, daß sie Gott alle Vollkommenheiten, die ihr aus den Creaturen bekannt sind, beilegt, dagegen Alles, was an denselben an Unvollkommenheit oder Nichtsein sich findet, so namentlich deren Vielheit und Unterschiedenheit, an Gott negirt und dadurch seine Vollkommenheit als absolut einfach und unendlich setzt.

In der Darstellung dieser Lehre kann man eine doppelte Ordnung befolgen. Man kann zuerst von der in der Fülle verschiedener Eigenschaftsbegriffe von uns erfaßten Vollkommenheit und hierauf von der absoluten Einfachheit und Unendlichkeit derselben reden [1]); oder man kann den umgekehrten Weg einschlagen und zuerst die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens und hierauf seine, nur in den verschiedenen Eigenschaftsbegriffen uns denkbare Vollkommenheit behandeln [2]).

Man mag die eine oder die andere Ordnung befolgen, immer bleibt es nothwendig später Folgendes herauszusetzen und herbeizuziehen: denn man kann die Einfachheit Gottes nur durch die Negation der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zuvorgedachter Eigenschaftsbegriffe und Seinsbestimmungen erfassen, und umgekehrt kann man die Vollkommenheit nicht ohne die Einfachheit denken, die ja selbst, wie sie von uns gedacht wird, eine von den Vollkommenheiten oder Eigenschaften Gottes ist. Wir stellen die Lehre vor den göttlichen Vollkommenheit als der Fülle aller Eigenschaften voran und lassen die Lehre von der Einfachheit Gottes als eine seiner (negativen)

---

1) So z. B. Perrone, der die göttliche Vollkommenheit zu allererst, selbst vor der Aseität bespricht. Besser behandelt sie Gotti nach der Aseität und vor den Attributen. Petavius handelt nach der Aseität von den göttlichen Eigenschaften im Allgemeinen lib. 1, c. 7—13. Dann aber bespricht er lib. 6, c. 7. die Vollkommenheit Gottes unter den einzelnen Attributen.

2) So behandelt Thomas in der Prima nach der Frage: an sit Deus? sofort q. 3 de simplicitate — und läßt darauf q. 4 de perfectione folgen. Ebenso Gregor von Valentia und viele Andere. Scheeben stellt nach Besprechung der göttlichen Attribute im Allgemeinen seiner Eintheilung gemäß, die „souveräne, universale und wesenhafte Vollkommenheit" an die Spitze der Attribute des Seins.

Eigenschaften folgen. Dies scheint uns der Natur der Sache und dem Interesse der Verständlichkeit am Entsprechendsten. Hiebei aber können wir nicht umhin, indem wir das Verhältniß der verschiedenen Vollkommenheiten oder Eigenschaften zum Wesen und untereinander betrachten, bereits in dieser besonderen Beziehung den Lehrpunkt von der absoluten Einfachheit zu anticipiren. Es liegt das eben in der Unvollkommenheit unseres menschlichen Erkennens.

§. 163.

Von der unendlichen Vollkommenheit Gottes und ihrer Erkenntniß durch Eigenschaftsbegriffe[1]).

Gott oder das göttliche Wesen ist unendlich vollkommen, die unendliche Vollkommenheit selbst. Er ist daher das eminente Urbild aller (wirklichen und möglichen) creatürlichen Vollkommenheiten, die insgesammt endliche Abbilder der unendlichen göttlichen Vollkommenheit sind.

Was immer daher in den verschiedenartigen und endlichen Vollkommenheiten der Geschöpfe an Vollkommenheit sich findet, ist in unendlicher und deßhalb Alles übertreffender (supereminenter) Weise in Gott enthalten.

Eben deßhalb können wir aus den Vollkommenheiten der Geschöpfe eine analoge Erkenntniß der unendlichen Vollkommenheit Gottes gewinnen.

I. Der Begriff und Name Vollkommenheit, Vollendung, *perfectio*, τελειότης ist, wie alle unsere Begriffe und Namen, den Creaturen entlehnt. Es liegt in diesen Ausdrücken, namentlich in dem Ausdruck *perfectio*, der Gedanke einer stattgehabten Entwickelung, wodurch ein Wesen perficirt, zu seiner Vollendung gelangt oder gebracht ist. Insofern, sagen die Väter, könne der Name auf Gott, dem kein perfici zugeschrieben werden könne, nicht angewendet werden; allein wir bedienten uns dennoch wegen der Dürftigkeit menschlicher Begriffe und Sprache nach dem Beispiele der heiligen

---

1) *S. Thomas*, S. Th. 1, q. 4. C. G. l. 1, c. 28 & 29. *Petavius*, De Deo, l. 6, c. 7. *Gotti*, De Deo, tract. 2, q. 3, dub. 4. *Perrone*, Praelect. theol. De Deo part. 1, c. 3, pr. 1 & 2. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Thl. 1, Abh. 2, Hptst. 4 (B. 1, 2. Aufl. S. 198 ff.) Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 71.

Schrift dieses Wortes, um die unendliche Fülle des göttlichen Seins auszudrücken[1]).

Ferner ist der verschiedene Sinn zu beachten, in welchem die genannten Ausdrücke gebraucht werden. Man nennt vollkommen ein Wesen, dem kein wesentlicher Bestandtheil seiner Natur fehlt, das also vollständig (totum, integrum, ὅλον) ist; dann aber auch ein Wesen, das alle Eigenschaften der Natur oder auch der Uebernatur in einem hohen Grade besitzt. Man hat jenes auch die extensive, dieses die intensive Vollkommenheit genannt[2]). Creatürliches kann daher nur in einem relativen Sinne vollkommen genannt werden, und zwar aus mehrfachem Grunde. Einestheils besitzt jedes endliche Wesen nur die Vollkommenheit seiner Art, anderntheils besitzt es auch diese stets nur in einem beschränkten Maße, und nur durch Gottes Gabe, daher weder aus sich selbst, noch nothwendig; daher endlich die Möglichkeit von Defecten und vielfach deren wirkliches Vorhandensein. Gott aber ist extensiv und intensiv aus sich selbst oder vermöge seines Wesens (essentialiter, οὐσιωδῶς) nothwendig und unendlich vollkommen[3]); ja es schließt seine Unendlichkeit und Einfachheit jede Unterscheidung verschiedener Bestandtheile, Eigenschaften oder Arten, wie verschiedener Grade der Vollkommenheit aus.

In unserer These ist auch ausgesprochen, daß wir die göttliche Vollkommenheit aus den Creaturen erkennen und daß daher für unsere Erkenntniß die Vollkommenheiten, die wir Gott zuschreiben, zuerst in den Creaturen sind; der Sache nach aber sind sie zuerst und ewig in Gott, nicht in der endlichen Form und Mannigfaltigkeit, wie wir sie in den Creaturen wahrnehmen und durch unsere Begriffe erfassen, sondern in der uns unerfaßbaren Einfachheit und Unendlichkeit des göttlichen Seins.

Alles, was unsere These ausspricht, ist in Schrift und Tradition mit voller Klarheit enthalten, von der Kirche ausdrücklich aus-

---

1) Neque enim quod factum non est, proprie dicitur esse perfectum. Sed ejus (Dei) plenitudinem per quandam angustiam nostrae locutionis exprimimus, sicut etiam de Patre Dominus dicit: estote perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. *Greg. M.* Moral. 23, 11. Aehnl. *Isidor Hisp.* Sent. 1. De consummatione alicujus facti, dicitur perfectio: Deus autem qui non est factus, quommodo est perfectus? Sed hunc sermonem de usu nostro sumit humana inopia, sicut et reliqua verba.

2) *Petav.* l. 6, c. 7, §. 2 i. f.

3) Die Aseität und Nothwendigkeit der göttlichen Vollkommenheit drücken die griechischen Väter durch das Wort αὐτοτελής, die allumfassende und Alles übersteigende Unendlichkeit derselben durch παντελής und ὑπερτελής aus.

gesprochen [1]) und mithin katholische Glaubenswahrheit. Das wollen wir zunächst nachweisen.

II. Die heilige Schrift verkündet die unendliche Vollkommenheit Gottes nicht so sehr in jener Einen Stelle, worin Christus uns auffordert, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist [2]), als in dem ganzen Complex jener zahllosen Aussprüche, in welchen, wie wir bei den betreffenden Eigenschaften sehen werden, Gott nicht nur alle Vollkommenheiten beigelegt werden, sondern auch erklärt wird, daß ihm alle diese Vollkommenheit im höchsten, unvergleichlich alle Vollkommenheiten der Geschöpfe und alle unsere Begriffe übersteigenden Maße eigen sind, so daß mit ihm nicht nur Nichts verglichen werden kann [3]), sondern daß im Vergleich zu ihm Alles wie Nichts erscheint [4]); so daß er wie der allein Seiende, so auch der allein Große, Gute, Weise u. s. w. ist [5]). Demgemäß ist er der absolut Große [6]), dessen Größe und Herrlichkeit kein Maß und keine Gränze kennt, der Unermeßliche und über Alles Erhabene [7]). Insbesondere enthalten alle incommunicabelen Eigenschaften Gottes, wie die Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit wesentlich die unendliche Vollkommenheit seines Wesens. Vor Allem aber gilt dieses, wie wir bereits sahen und alsbald noch näher sehen werden, von der Aseität.

Gott besitzt nicht nur alle Vollkommenheiten und hat nicht nur ein Sein, sondern er ist jegliche Vollkommenheit, er ist das Leben, die Weisheit, die Liebe, das Sein selbst [8]). Nur durch seine freie Gabe haben die Geschöpfe Sein und Wesen und

---

1) *Vatic. Const. de fide*, cap. 1: „omni perfectione infinitum."

2) Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. *Matth.* 5, 48.

3) S. oben S. 306, Note 6.

4) Ecce gentes quasi stilla situlae, et quasi momentum staterae . . . ecce insulae quasi pulvis exiguus . . . omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum et inane reputatae sunt. *Is.* 40, 15. 17. Cf. *Sap.* 11, 23.

5) Domine Deus omnium creator, terribilis et fortis, justus et misericors, qui solus es bonus rex, solus praestans, solus justus et omnipotens et aeternus. *2 Mach.* 1, 24. Beatus et solus potens, qui solus habet immortalitatem. *1 Tim.* 6, 15. 16. Cf. *Apoc.* 15, 4 und die oben S. 292, Note 1—8 angeführten Stellen.

6) Magnus Dominus et laudabilis nimis. *Ps.* 114, 3.

7) Magnitudinis ejus non est finis. *Ps.* 144, 3. Magnus est et non habet finem, excelsus et immensus. *Bar.* 3, 25. Cf. *Job* 36, 22.

8) S. unten §. 168.

Vollkommenheit empfangen[1]); insbesondere sind die vollkommensten Wesen, die wir kennen, der Mensch (seiner Seele nach) und die Engel, nach seinem Bilde und nach seiner Aehnlichkeit erschaffen[2]). Daher gibt es in der ganzen Geister- und Körperwelt nichts Gutes, Schönes, Großes, was nicht zuvor und in überschwänglicher Vollkommenheit Gott eigen wäre[3]). In ihm ist alle Fülle, alle Schätze sind in ihm[4]). Daher müssen wir mit Recht von der Größe und Schönheit der Schöpfung auf die Schönheit Gottes schließen[5]). Denn so groß und wunderbar auch seine Werke sind[6]), Gott ist über sie unendlich erhaben[7]). Gott, dem Alles gehört, der über Alles herrscht, ist selbst vollkommener, als alles dieses[8]). Wie groß wir daher von ihm denken mögen, wie sehr wir ihn durch die Aufzählung seiner Vollkommenheiten preisen mögen, er ist größer als Alles, erhaben über all' unser Lob und all' unsere Begriffe[9]).

Er hat Allen Alles gegeben, wie sollte er nicht zuvor

---

1) Vgl. die Schöpfungslehre.

2) S. die Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Engel und der Menschen.

3) Das ist u. A. der höchste Sinn von *Ps.* 49, 7—13: Pulchritudo agri mecum est. Cf. *Ps.* 23 *1 Cor.* 16, 26.

4) In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. *Col.* 2, 3. Cf. 1, 19. *Eph.* 3, 19.

5) *Sap.* 13, 3—5, Abgedr. Bd. 1, S. 145, Note 2.

6) Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus; confessio et magnificentia opus ejus. *Ps.* 110, 2. 3. Quam terribilia sunt opera tua, Domine. *Ps.* 65, 3. Cf. *Ps.* 8, 12. *Ps.* 91, 5—7. *Ps.* 92, 4. *Ps.* 103, 24.

7) *Eccli.* 43, 30. 31. S. unten Note 9.

8) Tua est Domine magnificentia et potentia et gloria atque victoria et tibi laus: cuncta enim, quae in caelo sunt et in terra, tua sunt: tuum, Domine, regnum, tu es super omnes principes. Tuae divitiae, et tua est gloria; tu dominaris omnium, in manu tua virtus et potentia, in manu tua magnitudo et imperium omnium. *1 Paral.* 29, 11. 12.

9) Multa dicemus, et deficiemus in verbis, consummatio autem sermonum, ipse est in omnibus. Gloriantes ad quid valebimus? Ipse enim omnipotens super omnia opera sua. Terribilis Dominus et magnus vehementer, et mirabilis potentia ipsius. Glorificantes Dominum quantumcunque potueritis, supervalebit enim adhuc, et admirabilis magnificentia ejus. Benedicentes Dominum exaltate illum, quantum potestis, major enim est omni laudi. Exaltantes eum replemini virtute, ne laboretis, non enim comprehendetis. Quis videbit eum et enarrabit? et quis magnificabit eum, sicut est ab initio? Multa abscondita sunt majora his, pauca enim vidimus operum ejus. Omnia autem Dominus fecit, et pie agentibus dedit sapientiam. *Eccli.* 43, 29 sq.

Alles in sich selbst besitzen[1]). Wie sollte der nicht hören, der das Ohr, der nicht sehen, der das Auge geschaffen[2]); wie sollte der unfruchtbar sein, der den Anderen Fruchtbarkeit verlieh[3])? Der Allen Licht und Leben spendet, ist selbst das Leben und das Licht[4]). Wer ihn schaut, schaut alles Gut[5]). Deßhalb bedarf Gott nichts außer sich[6]); ist in und durch sich selbst unendlich selig, weil er Alles in sich selbst besitzt, oder vielmehr weil er Alles, alle Güte, alle Schönheit, alle Macht in eminenter, weil unendlicher Weise ist[7]).

III. Es ist überflüssig, die Väter über die unendliche Vollkommenheit Gottes ausführlich und im Einzelnen zu vernehmen. Wir haben darüber bereits in der Lehre von der Gotteserkenntniß und von der Aseität zahlreiche Zeugnisse kennen gelernt[8]) und werden im Verlaufe der folgenden Darstellung deren noch andere vernehmen.

Die von den Vätern und Scholastikern entwickelten inneren Gründe für die Allvollkommenheit Gottes sind einleuchtend.

Gott ist die absolute bewirkende und urbildliche[9]) Ursache

---

1) Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. *Rom.* 11, 35. 36.

2) Qui plantavit aurem, non audiet; aut qui finxit oculum, non considerat? *Ps.* 93, 9.

3) Numquid ego, quia alios parere facio, ipse non pariam? dicit Dominus; si ego, qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? ait Dominus Deus tuus. *Is.* 66, 9.

4) In ipso vita erat, et vita erat lux hominum. *Joann.* 1, 4.

5) Ego ostendam omne bonum tibi, spricht Gott zu Moses *Exod.* 33, 19.

6) Non indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. *Act.* 17, 25.

7) S. unten von der Seligkeit Gottes.

8) S. namentlich §. 156 und §. 160.

9) Der heil. Thomas bemerkt nach Aristoteles, gewisse Philosophen des Alterthums (die Pythagoräer und Leucipp) hätten das erste Princip für das unvollkommenste erklärt, weil sie damit das materielle Princip gemeint hätten; dieses sei allerdings das Unvollkommenste, dagegen sei das bewirkende und urbildliche Princip nothwendig das Vollkommenste — und trifft damit zugleich den Irrthum des modernen Pantheismus und Materialismus in seinem tiefsten Grunde. Cujus ratio est, quia philosophi (isti) antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, in quantum hujusmodi, sit in potentia, oportet quod primum principium materiale sit maxime in potentia, et ita maxime imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causae efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum. Sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentia; ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu: unde primum principium activum

aller Dinge. Die Ursache enthält aber nothwendig die Vollkommenheit der Wirkung in sich, und zwar, wenn es sich, wie hier, nicht um eine gleichartige (causa univoca), sondern um eine ungleichartige (causa aequivoca) Ursache handelt, in eminenter Weise. In Gott sind daher nothwendig die Vollkommenheiten aller wirklichen und aller möglichen Geschöpfe in eminenter Weise[1]). Wollte man einwenden, daß hieraus nur folge, daß Gott vollkommener, als die Geschöpfe, nicht aber, daß er unendlich vollkommen sei: so ist hierauf zu erwiedern, daß die Möglichkeit endlicher Dinge eine unendliche ist, eine unendliche Möglichkeit aber eine unendliche Wirklichkeit voraussetzt; sodann aber, daß jede Schöpfung eine unendliche Macht und deßhalb auch ein unendliches Sein oder eine unendliche Vollkommenheit des Schöpfers fordert[2]).

Am unmittelbarsten aber ergibt sich die unendliche Vollkommenheit Gottes aus der Aseität. Wie wir gesehen haben, ist die durch alle Gottesbeweise[3]) erwiesene erste und absolute Ursache das aus sich selbst seiende Wesen, das Sein schlechthin, der *actus purus*. Da nun ein jedes Wesen insofern vollkommen genannt wird, als es wirklich ist und da Sein und Vollkommenheit der Sache nach eins und dasselbe sind; so ist klar, daß Gott, weil er lauteres Sein ohne jegliches Nichtsein, reine Wirklichkeit ohne jede Beimischung bloßer Möglichkeit, nothwendig unendlich vollkommen, die Vollkommenheit selbst ist und ihm daher, wie Thomas sagt, keine Vollkommenheit des Seins fehlen kann[4]).

---

oportet maxime esse in actu, et per consequens maxime esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. *S. Th.* 1, q. 4, a. 1, c.

1) Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum; . . . vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum . . . . Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius c. 5 de div. nom. a med. lect. 1, dicens de Deo, quod non quidem hoc est, hoc autem non est, sed omnia est ut omnium causa. *S. Th.* 1, q. 4, a. 2, c. Vgl. oben S. 348, Note 1.

2) S. die Lehre von der Schöpfung.

3) Daß unter diesen das argumentum ex gradibus perfectionis speciell Gott als das vollkommenste Wesen nachweist, haben wir oben S. 245 ff. gesehen.

4) Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam

§. 164.

Nähere Bestimmung der Weise der Uebertragung der verschiedenartigen creatürlichen Vollkommenheiten auf Gott.

Die einfachen Vollkommenheiten der Creaturen *(perfectiones simplices* oder *simpliciter simplices)* sind auf Gott im eigentlichen Sinne (formaliter), jedoch selbstverständlich nur analogisch; die gemischten *(perfectiones mixtae* oder *secundum quid)* nur im uneigentlichen Sinne oder metaphorisch zu übertragen.

Dieser Satz ist klar in Schrift und Ueberlieferung enthalten, folgt unmittelbar aus declarirten Dogmen, ist daher de fide.

I. Was den Sprachgebrauch betrifft, so findet sich bei den Theologen bald eine drei-, bald eine nur zweitheilige Unterscheidung der aus den Creaturen uns bekannten Vollkommenheiten bezüglich ihrer Uebertragung auf Gott, je nachdem sie dabei das Geheimniß der Trinität berücksichtigen, oder es hier außer Betracht lassen. In der Sache stimmen alle überein.

Zieht man die persönlichen oder relativen Vollkommenheiten der göttlichen Personen herbei, so ergibt sich die dreifache Eintheilung in perfectiones *simpliciter simplices*, perfectiones *simplices* und perfectiones *mixtae* oder *secundum quid.* Unter perfectiones simpliciter simplices versteht man dann die Vollkommenheiten, welche vom göttlichen Wesen[1]), unter den perfectiones simplices jene, welche von den einzelnen göttlichen Personen als solchen[2]), beides im eigentlichen Sinne oder *formaliter;* unter den perfectiones mixtae oder perfectiones secundum quid aber jene Vollkommenheiten, die nur in uneigentlicher oder sinnbildlicher Bedeutung von Gott ausgesagt werden können[3]).

---

perfectionem essendi in se contineat . . . Unde . . . nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. *L. c.* Er verweist dann wieder auf das Wort bei *Dionys. de div. nom.* c. 5, lect. 1: Deus non quodam modo est existens; sed simpliciter et incircumscripte totum in se ipso uniformiter esse praeaccipit.

1) Z. B. Sein, Wahrheit, Güte, Einheit, Erkenntniß, Wille, Weisheit ꝛc.

2) Z. B. Vater, ungezeugt, zeugend, Sohn, gezeugt, Geist im persönlichen Sinne.

3) So wenn er Licht, Feuer genannt, wenn von der Hand, dem Auge, der Seele Gottes geredet wird.

Die perfectiones *simpliciter simplices*, oder die Vollkommenheiten des Wesens, und die perfectiones *simplices* (im Sinne dieser dreitheiligen Unterscheidung), oder die Vollkommenheiten der göttlichen Personen als solcher, haben das mit einander gemein, daß beide im eigentlichen oder formalen Sinne von Gott ausgesagt werden; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die perfectiones *simplices* oder die relativen Eigenschaften, wodurch sich die göttlichen Personen unterscheiden, die proprietates personales im engeren Sinne [1]), ebendeßhalb weil sie den relativen Unterschied der Personen constituiren, in demselben Subjecte einander ausschließen, mit einander unvereinbar sind [2]); während die perfectiones *simpliciter simplices* oder die Vollkommenheiten des Wesens (proprietates essentiales) einander nicht ausschließen, vielmehr im göttlichen Wesen nothwendig vereinigt, ja der Sache nach identisch sind.

Da wir hier, wo wir vom Wesen Gottes handeln, von dem Geheimnisse der Trinität der Personen absehen, so können wir uns auf die zweitheilige Unterscheidung beschränken. Fragen wir nun, worin der innere Unterschied zwischen den einfachen und gemischten Vollkommenheiten liege, so pflegt man seit dem heil. Anselmus [3]) zu sagen, die einfachen Vollkommenheiten seien solche, die besser seien, als ihre Negation oder ihr Gegentheil, oder welche

1) S. die Lehre von den Notionen in der Trinitätslehre.

2) So sind z. B. Vaterschaft und Sohnschaft in demselben Subjecte und in derselben Beziehung unverträglich. Der Vater seines Sohnes kann nicht zugleich der Sohn seines Sohnes sein.

3) Die betreffenden Hauptstellen sind *Proslogium*, c. 5 und *Monologium*, c. 14 (al. 15.) In erster Stelle heißt es: Quod ergo bonum deest summo bono, per quod est omne bonum? Tu es itaque justus, verus, beatus, et quidquid *melius est esse, quam non esse.* Melius namque est esse justum, quam non justum; beatum quam non beatum. Die zweite Stelle lautet: Si quis singula diligenter intueatur, quidquid est praeter relativa (die unterscheidenden Eigenschaften der Personen), aut tale est, *ut ipsum omnino melius sit, quam non ipsum;* aut tale, ut non ipsum in aliquo melius sit, quam ipsum. Ipsum autem et non ipsum, non aliud hic intelligo, quam verum non verum, corpus non corpus, et his similia. Melius quidem est omnino aliquid, quam non ipsum: ut sapiens, quam non . . . sapiens . . . Quamvis enim justus non sapiens melior videatur, quam non justus sapiens; non tamen melius simpliciter est non sapiens, quam sapiens: omne enim sapiens simpliciter, in quantum non sapiens, est minus, quam sapiens: quia omne non sapiens, melius esset, si esset sapiens. Similiter omnino melius est verum, quam non ipsum, idest, non verum; et justum, quam non justum; et vivit, quam non vivit. *Melius autem in aliquo non ipsum, quam ipsum:* ut non aurum, quam aurum, quamvis forsitan melius esset alicui aurum esse, quam non aurum esse, ut plumbo.

zu besitzen für alle Wesen und unter allen Umständen und in jeder Beziehung, oder an sich und absolut, besser sei, als sie zu entbehren; während bei den gemischten Vollkommenheiten dies nicht der Fall ist, indem diese nur für gewisse unvollkommene Wesen Vollkommenheiten sind und es nur für diese gut ist, sie zu besitzen, während es für höhere Wesen eine Vollkommenheit ist, sie nicht zu besitzen[1]).

Gehen wir näher auf das Wesen der Sache ein, so sind also einfache oder schlechthinige Vollkommenheiten der Geschöpfe solche, welche nicht schon in ihrem Begriffe die Beschränkung auf Geschöpfe und gewisse Arten der Geschöpfe in sich tragen, und daher wie die allgemeinen affirmativen Begriffe des Seins, der Einheit, Wahrheit, Güte, der Immaterialität oder Geistigkeit, der Erkenntniß und des Willens und der absoluten moralischen Vollkommenheiten nicht nur als endlich, sondern auch als unendlich gedacht werden können. Die gemischten Vollkommenheiten dagegen tragen schon in ihrem Begriffe die Beschränkung auf Creaturen und auf bestimmte Creaturen in sich und können daher diesem ihrem Begriffe nach nicht als unendlich gedacht, somit nicht ihrem eigentlichen Sinne nach auf Gott übertragen werden[2]).

Zu den gemischten Vollkommenheiten gehören also nicht nur alle körperlichen Qualitäten, sondern auch die dem Menschen als Menschen und dem Engel als Engel eigenthümlichen Eigenschaften, Thätigkeiten und Tugenden. Daher kann z. B. Gott nicht im eigentlichen Sinne eine Seele zugeschrieben oder der Name Engel beigelegt werden. Daher ist von Gott wohl Erkenntniß und Wille im eigentlichen Sinne zu prädiciren, während die Weise und Eigenthümlichkeit der menschlichen Erkenntniß und des menschlichen Willens[3]), z. B. das Ratiocinium, oder der Wille der Begierde Gott nur metaphorisch zugeschrieben werden kann.

II. Wenn wir aber sagen, daß wir die perfectiones mixtae nur metaphorisch, die perfectiones simplices aber im eigentlichen Sinne Gott beilegen, so dürfen wir deßhalb nicht meinen, als ob uns die perfectiones simplices eine adäquate, die perfectiones secundum quid aber gar keine Erkenntniß vom Wesen

1) So sind alle körperlichen Qualitäten Vollkommenheiten für Körper, aber nicht für Geister; so ist es für den Menschen eine Vollkommenheit einen Leib zu haben, nicht aber für den Engel; so ist Reue eine Vollkommenheit für einen Sünder, nicht aber für den Sündelosen.

2) S. unten S. 389, Note 1.

3) Dasselbe gilt von der Eigenthümlichkeit der Erkenntniß und des Willens der Engel.

Gottes gewährten, oder als ob wir letztere entbehren könnten, da wir ja die vollkommenere Erkenntniß durch die einfachen Vollkommenheiten besitzen.

Was Ersteres betrifft, so wissen wir, daß all' unsere Erkenntniß vom Wesen Gottes nur eine analoge und inadäquate ist. Was aber Letzteres anlangt, so können wir der creatürlichen, ja der sinnlichen Bilder bei unserer Gotteserkenntniß, auch so weit sie durch die perfectiones simplices sich vollzieht, nimmer entbehren; da wir ja Gott nur aus den Creaturen und das Intellectuelle und Geistige aus den Sinnenbildern und mit beständiger Hilfe der Sinnenbilder zu erkennen vermögen.

Die Theologen lehren, daß wir die einfachen Vollkommenheiten deßhalb im eigentlichen Sinne von Gott aussagen können, weil sich dieselben formaliter, ihrem eigentlichen Begriffe nach in Gott finden, Gott ist formaliter, im eigentlichen Sinne Substanz, Geist, weise, gut u. s. w. Daß wir aber die gemischten Vollkommenheiten nur im uneigentlichen Sinne, in diesem aber mit Recht, Gott beilegen, weil sich dieselben in Gott zwar nicht formaliter, ihrem eigentlichen Begriffe nach, wohl aber *virtualiter*, *aequivalenter* (aequipollenter) und *eminenter* finden, d. h. daß Gott nicht nur das Vermögen in sich trägt, diese Vollkommenheiten in den Creaturen hervorzubringen, sondern daß die unendliche Vollkommenheit seines Wesens das supereminente Urbild auch dieser Vollkommenheiten ist. So ist z. B. Gott nicht nur die Ursache der körperlichen Kraft des Löwen, des Sturmwindes, oder der Alles durchdringenden Klarheit des Lichtes, sondern es ist auch seine Allmacht und seine Allwissenheit das Aequivalent und supereminente Urbild jener Kraft und jener Klarheit.

Nun könnte es aber scheinen, als ob hierin ein specifischer Unterschied zwischen den gemischten und den einfachen Vollkommenheiten nicht zu finden wäre, da ja auch die letzteren uns Gottes unendliche Vollkommenheit nicht so, wie sie in sich selbst ist, sondern in inadäquaten Analogien darstellen. Es scheint also, als ob wir eben so, wie von den gemischten, auch von den einfachen Vollkommenheiten sagen müßten, daß sie im göttlichen Wesen nicht in der Form, in der wir sie denken, sondern nur virtualiter, äquivalenter und eminenter enthalten seien. Allein es ist ein wesentlicher Unterschied zwischen den einfachen und den gemischten Vollkommenheiten und ist dadurch die herkömmliche Unterscheidung und Begriffsbestimmung vollkommen gerechtfertigt.

Die gemischten Vollkommenheiten sind in einer ganz anderen Weise der göttlichen Vollkommenheit inadäquat, als die einfachen.

Alles nämlich, was wir in letzteren denken: Sein, Güte, Geistigkeit, Erkenntniß, Wille, ist wahrhaft und seinem eigentlichen Begriffe nach in Gott. Denn sie enthalten ihrem Begriffe nach nicht Das, was die Creatur von Gott unterscheidet, sondern wodurch sie ihm ähnlich ist. Das Inadäquate an denselben liegt nur darin, daß wir sie als unendlich und in ihrer einfachen Identität nicht positiv, sondern nur durch Negation zu erfassen vermögen.

Anders verhält es sich mit den gemischten Vollkommenheiten. Diese bezeichnen ihrem ganzen eigentlichen Begriffe nach etwas Creatürliches, wie z. B. Körper, Stein, Pflanze, Mensch, Engel; daher können sie nicht durch Negation als unendlich gesetzt werden[1]). Wohl aber ist das Sein des Steines, das Leben der Pflanze, die Vernünftigkeit des Menschen, die Spiritualität des Engels ein Abbild des göttlichen Seins, Lebens, der göttlichen Intellectualität und Spiritualität und geeignet, uns davon ein gewisses Bild zu geben.

IV. Einer näheren Begründung des über die perfectiones *simplices* Gesagten aus Schrift und Tradition bedarf es an dieser Stelle nicht, da in den folgenden §§. davon gehandelt wird. Dagegen wollen wir hier über die zumal in der heiligen Schrift vorkommenden bildlichen Bezeichnungen Gottes und seiner Eigenschaften das Nothwendige beibringen.

§. 165.

Von den sinnbildlichen Bezeichnungen Gottes.

I. Man pflegt die so zahlreichen sinnbildlichen Bezeichnungen des göttlichen Wesens und göttlicher Eigenschaften und Thätigkeiten, welche in der heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testamentes und bei den Vätern vorkommen, oft a potiori Anthropomorphismen und Anthropathismen zu nennen, da die Mehrzahl derselben dem Menschen entnommen sind.

Der Mensch ist das vollkommenste uns bekannte Ebenbild Gottes und Menschliches ist dem Menschen am vertrautesten. Daher ist es natürlich, daß das Wort Gottes an den Menschen sich vorzugsweise des Bildes des Menschen bedient, um Gott der menschlichen Erkenntniß näher zu bringen. Ist ja die höchste Offenbarung die Menschwerdung Gottes in Christus.

---

1) Ein unendlicher Körper, Mensch, Engel, oder auch ein unendlicher wirklicher Raum, oder eine unendliche dialectische Denkbewegung ist ein Widersinn.

Allein die Sinnbilder zur Veranschaulichung Gottes sind keineswegs dem Menschlichen allein, sondern der ganzen sichtbaren Schöpfung entnommen. An sich wäre die Natur des Engels als das höchste natürliche Ebenbild der göttlichen Natur das vollkommenste Bild zur Veranschaulichung der göttlichen Natur, allein da die Natur der reinen Geister unserer Erkenntniß so fern steht, so eignet sich der Engel weniger für uns Menschen zu einem Bilde Gottes und wird auch, abgesehen etwa vom Engel des Bundes oder dem Engel des Angesichtes[1]), dazu nicht gebraucht. In der sichtbaren Natur gibt es aber kaum Etwas, was nicht irgend wie vom Worte Gottes zur Veranschaulichung geistiger und göttlicher Dinge und des göttlichen Wesens selbst benutzt würde. Die göttliche Offenbarung hat sich dadurch nicht nur zu der sinnlichen Natur des Menschen und des Volkes überhaupt, zumal des israelitischen herabgelassen, sondern uns dadurch auch zur Erkenntniß erhoben, daß alles Erschaffene eine Offenbarung des unsichtbaren Gottes ist[2]); daß es kein Wesen gibt, das nicht ein Bild oder doch eine Spur seines Schöpfers enthielte; daß überhaupt alle sichtbaren Dinge, wie Verwirklichung göttlicher Ideen, so Sinnbilder des Geistigen und Göttlichen sind[3]). Daher steht auch diese Versinnbildlichung mit der höchsten Reinheit der Gotteserkenntniß und theologischen Erkenntniß überhaupt nicht im Widerspruch, sondern im vollkommensten Einklang. Nicht die Sinnbilder zu beseitigen, sondern sie richtig zu verstehen, möglichst tief in sie einzudringen und sich ihrer zu bedienen, um durch Negation des Unangemessenen an ihnen unsere Gotteserkenntniß um so mehr zu läutern, ist die Aufgabe einer gesunden Theologie.

Der Natur der menschlichen Erkenntniß und Sprache nach haben auch unsere geistigsten Begriffe gleichsam einen sinnlichen Leib, und sind alle Worte, wodurch wir Uebersinnliches und Ueberirdisches bezeichnen, sinnbildliche Ausdrücke. Ist ja der Name „Geist" selbst in allen Sprachen einem sinnlichen Bilde, dem Hauche der Luft, entnommen[4]).

---

1) Darüber in der Trinitätslehre.

2) *Rom.* 1, 20.

3) Das ist der Grund aller heiligen Symbolik und Poesie und es leuchtet daraus ein, wie sehr dieselben zur Verlebendigung und auch zur Vertiefung unserer religiösen Erkenntnisse und folglich auch unserer religiösen Affecte dienen. Nächst und neben der Symbolik und Poesie der heiligen Schrift ist es die Liturgie der Kirche, worin die ganze Tiefe, Schönheit und Herrlichkeit der göttlichen Wahrheit dem Geiste und Herzen des Menschen sich aufschließt.

4) S. die Lehre von der Geistigkeit Gottes und vom heiligen Geiste.

Allein nicht nur die heilige Schrift bedient sich der menschlichen Natur entsprechend zur Bezeichnung des göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften sinnbildlicher Ausdrucksweisen. Gott ist selbst vielfach den Sinnen des Menschen sinnbildlich erschienen in den Theophanien[1]) und hat die deßfallsigen Sinnbilder allen Bereichen der Schöpfung entnommen. So hat er seine unsichtbare Nähe, Gottheit und Gnade kundgethan im Wehen der Luft[2]), im Lichtglanz, in Feuersgluth[3]), im Wolkendunkel[4]). Aber auch Bilder aus dem Pflanzen-[5]) und Thierreiche[6]) und anderen Bereichen der Natur[7]) dienen dazu, göttliche Eigenschaften und Thätigkeiten dem schauenden Auge zu versinnbilden. Vor Allem aber ist es die Gestalt des Menschen[8]) und der Laut der menschlichen Stimme, welche Gott zu seinen höchsten Offenbarungen gewählt hat,

---

1) Vgl. oben S. 54 und 55. Es ist hier einerlei, ob in diesen Sinnbildern Gott unmittelbar oder durch Vermittelung von Engeln erschien.

2) So dem Elias. *3 Reg.* 19, 11—13.

3) Apparuit ei (Moysi) Dominus in flamma ignis de medio rubi. *Exod.* 3, 2. Dahin gehört auch die Eröffnung des Himmels bei der Taufe Christi und der Lichtglanz auf Thabor und in den Visionen Isaias', Ezechiel's, Daniel's, der Apokalypse. Sodann denke man an die Erscheinung des heiligen Geistes in Feuerzungen.

4) Die Wolkensäule, welche Israel aus Aegypten durch die Wüste führt, auf dem Sinai ruht, Stiftshütte und Tempel bei der Einweihung erfüllt, über der Kapphoreth der Bundeslade erscheint, vereint das Dunkel der Wolke mit Licht und Feuer. Sie ist in ganz besonderer Weise Symbol der gnädigen Gegenwart Gottes bei seinem Volke. Bei den Rabbinen wurde die Schechina zum Symbol der Gegenwart und Wirksamkeit Gottes überhaupt. So setzen die Targumim, wo in der Schrift metaphorisch von Leiblichem bei Gott die Rede ist, in ihrer spiritualistischen Tendenz die Schechina. Rabbinen bezeichnen durch sie öfters den Geist Gottes. Die Kabbala macht sie in emanatistischer Weise zu einem Ausflusse Gottes und legt ihr göttliche Prädicate bei. Das ist der heiligen Schrift völlig fremd und widersprechend.

5) So erscheint dem Propheten die virga vigilans, Makkel Schaked, der Mandelzweig als Symbol der göttlichen Wachsamkeit. *Jer.* 1, 11.

6) Man denke an den Thron oder Wagen Gottes über den vier Lebendigen in der Vision des Ezechiel. *Ez.* 1, cf. 10. Sodann denke man an die Erscheinung des heiligen Geistes in Taubengestalt.

7) Vgl. z. B. *Apoc.* 4, 3: . . . et supra sedem sedens, et qui sedebat, similis erat aspectui lapidis jaspidis et sardinis, et iris erat in circuitu sedis, similis visioni smaragdinae.

8) So bei der dem Abraham gewordenen Erscheinung im Thale Mambre. *Gen.* 18, 1 sq. So mit anderen Bildern verbunden in der Vision Daniel's. Antiquus dierum sedit; vestimentum ejus candidum quasi nix, et capilli capitis ejus quasi lana munda; thronus ejus flammae ignis, rotae ejus ignis accensus. Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie ejus. *Dan.* 7, 9 sq.

bis er endlich die Menschheit Christi zur bleibenden und vollkommensten sichtbaren Erscheinung seiner unsichtbaren Gottheit machte[1]). Wenn nun die heilige Schrift, zumal in der heiligen Poesie, unter der Inspiration des heiligen Geistes alle diese Bilder göttlicher Eigenschaften und göttlichen Wirkens allseitig entfaltet, so verfolgt sie nur den Weg, den Gott selbst in seinen natürlichen und übernatürlichen Offenbarungen vorgezeichnet hat, und den die menschliche Natur selbst erfordert[2]).

In diesem metaphorischen Sinne werden denn Gott alle Theile, Kräfte, Thätigkeiten und Zustände des Menschen nach Leib und Seele in zahllosen Stellen der heiligen Schrift beigelegt[3]). Gottes Auge sieht[4]), seine Ohren hören[5]) Alles; darum das Flehen, er möge seine Augen zu uns wenden und nicht von uns abwenden, seine Ohren uns öffnen und nicht verschließen. Sein Mund[6]) redet zu uns; er tödtet seine Feinde mit dem Hauche seiner Lippen[7]); seine Zunge ist ein brennendes Feuer[8]); den

1) Es bedarf kaum einer Bemerkung, daß der Mensch Christus nicht nur eine Erscheinung Gottes, sondern vermöge der hypostatischen Union persönlich Gott ist; davon können wir aber absehen, da es sich hier von der Menschheit Christi als solcher handelt, die offenbar das höchste sichtbare Sinnbild Gottes, auch für die leiblichen Augen der Seligen nach der Auferstehung ist.

2) Alles dieses gilt überhaupt von der Anwendung metaphorischer Ausdrücke in der heiligen Schrift. Auf die Frage: Utrum sacra scriptura debeat uti metaphoris, antwortet Thomas: Conveniens est sacrae scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet, secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde convenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium; et hoc est, quod dicit Dionysius 2 cap. coel. Hierarch. circa med.: *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Convenit etiam sacrae scripturae, quae communiter omnibus proponitur, secundum illud ad Rom. 1, 14: *Sapientibus et insipientibus debitor sum*, ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei. *S. Th.* 1, q. 1. a. 9. Letzteres ist, wie der Text zeigt, ein zweiter und nur secundärer Grund.

3) Ausführliche Nachweise s. z. B. bei König, Theol. d. Psalmen, §. 26, und bei Zschokke, Theol. d. Proph., §. 16—20.

4) *Ps.* 9, 14. 10, 14. 11, 4. 31, 23. 34, 16 etc. *Is.* 37, 17. 49, 5. 65, 12. *Jer.* 16, 17. *Bar.* 2, 17. *Zach.* 9, 1 etc.

5) *Ps.* 4, 4. 5, 2 ff. 10, 17. 55, 2. 66, 19 etc. *Is.* 37, 4. 30, 19. *Jer.* 23, 25. *Iren.* 3, 56. *Bar.* 3, 4 etc.

6) *Is.* 1, 20. 4, 5. 34, 16. 58, 14. *Jer.* 23, 16. *Iren.* 3, 38.

7) *Is.* 11, 4.

8) *Is.* 30, 27.

Sündern, die er verläßt, wendet er den Rücken[1]). Seine Hand[2]), seine Rechte[3]), sein Arm[4]) vermag, vollbringt Alles; er erhebt die Hand zum Schwur[5]); streckt seine Arme verlangend nach den Sündern aus[6]); trägt das verirrte Lamm auf seiner Schulter[7]); die Erde ist der Schemel seiner Füße[8]). Sein Herz, seine Eingeweide werden von Mitleid, von Liebe bewegt[9]). Er riecht den Wohlgeruch des Opfers und der Tugenden[10]). Er wohnt im Himmel, in der Höhe, aber auch auf Sion im Tempel[11]); er sitzt auf dem Throne[12]); er erhebet sich[13]), zieht in den Kampf[14]), steigt herab[15]), wandelt über Berge, Erde und Meer[16]), fährt dahin auf leichter Wolke[17]). Er entblößt seinen Arm[18]), spannt den Bogen, sendet seine Pfeile, schwingt Lanze und Schwert[19]); zertritt die feindlichen Nationen[20]). Er schlägt und heilt[21]), wirft nieder und richtet auf, zerstört und bauet[22]). Es ist die Rede von seiner Seele[23]) und alle menschlichen Affecte werden ihm zugeschrieben: nicht nur Liebe und Haß[24]), sondern auch Lust, Freude, Jubel[25]), Schmerz[26]), Verlangen[27]), Ungeduld[28]), Zorn[29]), Reue[30]); deßgleichen alle Thätigkeiten und Zuständlichkeiten des menschlichen Intellectes, Erinnerung, Vorherwissen, Vergessen, Denken, Nachdenken[31]).

So wird er aber auch vernunftlosen Wesen verglichen, dem Löwen und anderen gewaltigen Thieren[32]), dem Feuer[33]), der

---

1) *Jer.* 18, 17. — 2) *Ps.* 8, 7. 17, 14. 21, 9 etc. *Is.* 19, 25. 29, 23. 45, 11. 64, 8 etc. — 3) *Ps.* 18, 36. 20, 7 etc. *Is.* 48, 13. *Jer.* 24, 24. *Hab.* 2, 16. — 4) *Ps.* 8, 7. 17, 14. 21, 9 etc. *Is.* 62, 8. *Jer.* 21, 5. 32, 21. *Ez.* 20, 33 etc. — 5) *Is.* 20, 5 etc. — 6) *Is.* 65, 2. — 7) *Is.* 40, 11. *Os.* 11, 13. — 8) *Is.* 66, 1. — 9) *Is.* 36, 15. *Jer.* 31, 20. — 10) *Ez.* 16, 19. 28, 28. *Am.* 5, 21. *Is.* 11, 3. — 11) *Is.* 33, 5. 8, 18. 57, 15. *Zach.* 8, 3. — 12) *Is.* 6, 1. 16, 5. 37, 16. 40, 22. *Dan.* 3, 55. — 13) *Is.* 30, 18. 31, 2. *Am.* 7, 9. — 14) *Zach.* 14, 3. — 15) *Gen.* 11, 7. — 16) *Am.* 4, 13. *Mich.* 1, 3. *Hab.* 3, 12. 15. — 17) *Is.* 19, 1. — 18) *Is.* 52, 10. — 19) *Thren.* 2, 4. 3, 12. *Hab.* 3, 11. *Is.* 27. 1. *Jer.* 12, 12. 25, 29. *Is.* 27, 1. *Ez.* 5, 2. 12, 14. 21, 9. — 20) *Is.* 14, 25. 26, 6 etc. — 21) *Is.* 6, 10. 30, 26. *Jer.* 30, 17. — 22) *Is.* 5, 2. 51, 16. 9, 14 etc. — 23) *Hebr.* 10, 38. — 24) *Is.* 1, 14. 42, 1. 48, 14. *Jer.* 12, 8. 31, 3 etc. — 25) *Is.* 42, 1. 62, 5. 65, 10 etc. — 26) *Is.* 63, 9. — 27) *Os.* 10, 10. — 28) *Zach.* 11, 8. — 29) *Ps.* 2, 12. 5, 6. 80, 5. 85, 6. *Jer.* 4, 8. 42, 18. 30, 24. *Ez.* 6, 12. 7, 8. 9, 8. *Is.* 5, 25. 9, 12. 16, 20. *Dan.* 11, 36 etc. — 30) *Gen.* 6, 6. *Ps.* 110, 4. *Jer.* 4, 28. 18, 10. *Zach.* 8, 14. *Ez.* 15, 6 etc. — 31) Beispiele in der Lehre von dem Wissen Gottes. — 32) *Is.* 31, 4. *Os.* 5, 14. 11, 10. 13, 7. 8. — 33) *Ez.* 1, 27. 28. *Dan.* 7, 9. 10. *Is.* 10, 17. Hier wird der Ausbruch des göttlichen Zornes mit der Verwandlung des Lichtes in Feuer verglichen. Et erit lumen Israel in igne, et Sanctus ejus in flamma. *Hebr.* 12, 29: Etenim Deus noster ignis consumens est. *Deut.* 4, 24,

Sonne[1]), dem Morgenstern[2]); aber auch der Wasserquelle[3]), vor Allem aber dem Lichte, welches Bild besonders das neue Testament anwendet, um dadurch Gott nicht nur als die absolute Ursache aller Erkenntniß[4]), alles Lebens[5]), alles Guten und Wahren, aller Reinheit und Heiligkeit[6]), aller Freude[7]) in den Creaturen, sondern sein Wesen selbst als lauteres Sein, unendliches Wissen, reinstes Wollen, vollkommenstes Leben, absolute Heiligkeit zu bezeichnen; so daß Johannes es als die vollkommenste uns durch Christus gewordene Gotteserkenntniß bezeichnet, daß wir ihn erkennen als Licht, in welchem kein Schatten der Finsterniß ist[8]), und hat die Kirche selbst das Licht zur Bezeichnung Gottes in's Glaubensbekenntniß aufgenommen[9]).

---

1) Orietur vobis timentibus nomen meum sol justitiae. *Mal.* 4, 2. Zunächst ist allerdings der Messias gemeint.

2) *2 Petr.* 1, 19 cf. *Apoc.* 22, 16.

3) *Joann.* 7, 38. 39.

4) Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem. *Joann.* 1, 9 cf. 8, 12 und *1 Joann.* 2, 8. Quoniam Deus, qui dixit de tenebris lumen splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei, in facie Christi Jesu. *2 Cor.* 4, 6.

5) In ipso vita erat, et vita erat lux hominum. *Joann.* 1, 4. Cf. *Job* 3. 16. 20. *Ps.* 49, 20. 56, 14. *Eccli.* 22, 10.

6) Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra. *Matth.* 5, 16. Qui sequitur me, non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae. *Joann.* 8, 12. Cf. *Joann.* 3. 19. Dilexerunt homines magis tenebras quam lucem; erant enim eorum mala opera. Cf. 1, 4 . . . . ut convertantur (gentes) a tenebris ad lucem, *Act.* 26, 18. Quae enim participatio justitiae cum iniquitate; aut quae societas luci ad tenebras? *2 Cor.* 6, 14. Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate! *Eph.* 5, 8. Cf. *Phil.* 2, 15. *1 Petr.* 2, 9. *1 Joann.* 1, 6.

7) In dieser Beziehung heißt es von den Seligen: Nox ultra non erit, quoniam Dominus Deus illuminabit illos. *Ap.* 22, 5. Cf. *Ps.* 36, 8. *Job* 29, 2—4. *Ps.* 4, 7 etc.

8) Et haec est annuntiatio, quam audivimus ab eo, et annuntiamus vobis: Quoniam Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. *1 Joann.* 1, 5.

9) *Niceno-Const.* „lumen de lumine". In der Trinitätslehre werden wir sehen, weßhalb der Sohn insbesondere Licht und Licht vom Licht genannt wird. *Dion. A.* De coel. Hier. 15 führt 32 Eigenthümlichkeiten des Lichtes und Feuers an, wodurch es ein Bild Gottes ist. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß die verschiedenen Theorien, welche die Naturwissenschaft bezüglich des Lichtes aufstellt, ohne jeden Einfluß sind auf die symbolische Auffassung des Lichtes nach der allgemein menschlichen Anschauung vom Lichte, welche allen Aussprüchen der Schrift und Väter zu Grunde liegt.

II. Daß die heilige Schrift, namentlich des Alten Testamentes, diese und alle ähnlichen Bilder *metaphorisch*, nicht aber im Sinne eines *falschen* Anthropomorphismus gebraucht, ist evident. Schon die betreffenden Stellen selbst tragen unmittelbar das Gepräge der Metapher an sich, und gerade um so mehr, je plastischer und drastischer sie sind. Wie sollte auch das Alte Testament, das mit einer, nach der Ueberwindung des Heidenthums nicht mehr nothwendigen, Strenge und Sorgfalt, die *Unsichtbarkeit*, *Geistigkeit* und *Unvergleichlichkeit* Gottes urgirt, jede bildliche Darstellung Gottes verbietet[1]), selbst einen groben Anthropomorphismus lehren? Es hat aber das Alte Testament auch genügend dafür gesorgt, den metaphorischen Sinn jener Ausdrücke klar zu stellen, indem es, wie wir in allem Folgenden sehen werden, auf's Nachdrücklichste und Allseitigste die *absolute Geistigkeit* und *unendliche Vollkommenheit* Gottes in all' seinen Büchern lehrt. Wenn es daher z. B. heißt, Gott habe Adam gesucht[2]), Engel als Kundschafter ausgeschickt, selbst den Satan befragt[3]), oder Kain sei weggegangen von Gottes Angesicht[4]), oder der Herr habe sich nach Sodoma begeben, um nachzusehen[5]) u. dgl., so wird der wahre Sinn dieser Metaphern durch all' jene zahllosen Stellen in's klarste Licht gestellt, welche Gottes *Allwissenheit*, *Allgegenwart*[6]) u. s. w. lehren. Darüber war bei Juden und Christen nie ein Zweifel und eine Unklarheit.

Alle Väter[7]) und Theologen†) haben den metaphorischen Sinn

---

1) Vgl. oben S. 206, Note 6. — 2) *Gen.* 3, 9. — 3) *Job* 1, 6 sq. — 4) *Gen.* 4, 16. — 5) *Gen.* 18, 21. — 6) S. unten an den betreffenden Orten. — 7) Einige Beispiele mögen genügen. *Augustin* erklärt De div. quaest. ad Simpl., l. 1, q. 2, in welchem Sinne Gott Vorherwissen und Reue beigelegt werde und gibt dann den allgemeinen Grundsatz mit folgenden Worten: Sunt innumerabilia, quibus ostenditur multa divina iisdem nominibus appellari quibus humana, cum incomparabili diversitate sejuncta sint: nec tamen frustra eadem sunt rebus utrisque indita vocabula, nisi quia haec cognita, quae in quotidiana consuetudine versantur et experimentis usitatioribus innotescunt, nonnullam ad intelligenda illa sublimia praebent viam. Wie *Augustin* an dieser und an anderen Stellen sagt, daß gerade die grobsinnlichen Vergleiche uns aufmerksam machen, daß auch die geistigeren Bilder, wie eben Vorherwissen u. dgl. nicht adäquat zu nehmen seien, haben wir bereits früher S. 316, Note 2 gesehen. An anderen Stellen macht *Augustin* aufmerksam, wie in der heiligen Schrift die verschiedenen sinnbildlichen Ausdrücke selbst einander corrigiren; wenn z. B. Gott *Hände* zugeschrieben werden, so werde dies dadurch schon rectificirt und als bildlich aufgezeigt, daß die heilige Schrift ihm auch Flügel zugeschrieben (Ps. 16, 8). Dann erklärt er sofort eine Reihe solcher Bilder. Sicut ergo alas cum audimus, protectionem intelligimus, sic et cum audimus manus, operationem intelligere debemus, et cum audimus pedes, prae-

der fraglichen Ausdrücke der heiligen Schrift allseitig beleuchtet und jede Art von Anthropomorphismus, als stultissima haeresis, bekämpft[1]). Mit welcher Allseitigkeit und Sorgfalt sie nicht nur alles Sinnliche und Körperliche, sondern alles Endliche, insbesondere alles Anthropomorphische und Anthropopathische von dem reinsten Wissen und Wollen Gottes ausgeschlossen haben, werden wir genügend in dem Folgenden sehen[2]).

---

sentationem, et cum audimus oculos, visionem, qua cognoscit, et cum audimus faciem, notitiam, qua innotescit, et siquid aliud tale scriptura commemorat, puto spiritualiter intelligendum. Daher sagt er, zugleich die Sinnbildlichkeit der gemischten und das Inadäquate der einfachen Vollkommenheiten erklärend: Deus totus oculus est. Totus manus, totus pes est. Totus oculus est, quia omnia videt. Totus manus est, quia omnia operatur. Totus pes est, quia ubique est. *Ep. 148 ad Fortun.* c. 4. 13. 14. Cf. Civ. Dei 16, 5. Andere hierher gehörige Stellen werden wir bei den einzelnen Eigenschaften kennen lernen. Bekannt ist bezüglich der Anthropopathismen der Ausspruch Augustin's: Deus zelat sine aliquo livore, irascitur sine aliqua perturbatione, miseretur sine aliquo dolore, poenitet eum sine alicujus pravitatis correctione, patiens est sine ulla passione. De pat. 1, 1. Cf. *Enchirid. de fide* c. 33. Cum Deus irasci dicitur, non ejus significatur perturbatio, qualis est in animo irascentis hominis, sed ex humanis motibus translato vocabulo, vindicta ejus, quae non nisi justa est, irae nomen accepit. So auch Hieronymus an vielen Stellen, z. B. *In Dan.* 9, 14. Quando propter peccata corripimur, vigilat super nos, visitat nos. Quando vero a Deo deserimur et non judicamur indignique sumus correptione Dei, tunc dormire dicitur.

†) Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde cum trinam dimensionem Deo attribuit (*Job* 9, 18 excelsior coelo est . . . profundior inferno . . . longior terra . . . latior mari . . .), sub similitudine quantitatis corporeae, quantitatem virtualem ipsius designat; utpote per profunditatem virtutem ad cognoscendum occulta, per altitudinem excellentiam virtutis super omnia, per longitudinem durationem sui esse, per latitudinem affectum dilectionis ad omnia. — Daneben führt er eine andere Deutung aus Dion. de div. nom. 9 an. *S. Th.* 1, q. 3, a. 1, ad 1 cf. ad 3. 4. 5, wo Thomas ähnlich wie die bereits angeführten Väter erklärt, in welchem Sinne Gott Glieder, eine bestimmte Lage, z. B. Sitzen, Ruhen zugeschrieben oder bezüglich seiner von örtlicher Bewegung geredet werde.

1) S. unten von der Geistigkeit Gottes.

2) Manche Moderne könnten sich daran ein Beispiel nehmen. So kann man nicht nur bei Pseudomystikern, sondern auch bei protestantischen Theologen offenbar Anthropomorphes von göttlichen Affecten, z. B. dem Zorne Gottes lesen. Auch bei katholischen Theologen findet man mitunter ungeeignete Ausdrücke. Wenn z. B. der von uns in dieser Materie mit Dank benutzte treffliche Zschokke unter Hinweisung auf den prot. Weber („Vom Zorne Gottes." Erlangen 1862) sagt: „Der Zorn Gottes ist also die freie, mächtige Erregtheit Gottes, welche durch Hemmung seines göttlichen Willens verursacht wird, und

§. 166.

Nähere Erklärung und Begründung des Bisherigen aus der Aehnlichkeit der Creaturen mit Gott.

I. Die Möglichkeit einer Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheit aus den Vollkommenheiten der Creaturen in der bisher angegebenen Weise beruht auf einer Aehnlichkeit der Creaturen mit Gott. Daher beschließt der heil. Thomas unseren Lehrpunkt mit der Beantwortung der Frage, ob und in wie weit eine solche Aehnlichkeit bestehe und bestehen könne[1]).

Die Antwort hierauf ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst. Da das absolute göttliche Sein und Wesen, wie wir oben sahen, von allem endlichen und erschaffenen Sein nicht etwa nur generisch oder specifisch, sondern absolut verschieden ist, so können die Creaturen Gott nicht in der Weise ähnlich sein, wie Individuen derselben Art, oder Arten derselben Gattung, oder auch verschiedene creatürliche Gattungen einander ähnlich sind; insofern sagen Schrift und Väter, daß Nichts Gott ähnlich sei und mit ihm verglichen werden könne. Wohl aber sind die Creaturen Gott insofern ähnlich und stellen ihn insofern irgend wie dar, als sie endliches Sein oder endliche Vollkommenheit besitzen, und insofern sagt die heilige Schrift, daß Gott Menschen und Engel nach seinem Bild und seiner Aehnlichkeit erschuf, und daß selbst die vernunftlose Creatur ein Spiegel Gottes ist. Denn da Gott das unendliche Sein ist, die unendliche Vollkommenheit, so ist jedes Geschöpf, so weit es ist und vollkommen ist, Gott ähnlich, nicht aber wie einem Wesen derselben Art, Gattung oder Ordnung, sondern wie seiner absoluten und supereminenten Ursache, deren unendliche Vollkommenheit die Geschöpfe in endlicher und vielfältiger Weise abbilden[2]).

---

als Strafgerechtigkeit sich äußert," so ist das keineswegs in Allem correkt. In Gott ist nicht etwa, wie in der heiligen Menschheit Christi, ein wohlgeordneter und dem Willen unterworfener Affect, sondern es kann ihm im eigentlichen Sinne überhaupt kein Affect, weil nichts Passives, zugeschrieben werden. — Die Affecten entnommenen Ausdrücke bezeichnen Gottes lauteres Wollen. Auch von einer Hemmung des göttlichen Willens kann im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. S. die Lehre vom göttlichen Willen.

1) Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo. *S. Th.* 1, q. 4, a. 3. C. G. 1, 28. 2, 2. De Pot. q. 7, a. 7.

2) Thomas erläutert dieses durch die verschiedenen möglichen Stufen und Arten der Aehnlichkeit. Cum similitudo attendatur secundum convenientiam vel communicationem in forma, multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in forma. Quaedam enim dicuntur similia, quae

Hieraus ergibt sich, daß der Unterschied zwischen den creatürlichen Vollkommenheiten und der Vollkommenheit Gottes, weil eben der Unterschied zwischen dem absoluten und endlichen Sein, ein unendlicher und deßhalb unendlich größer ist, als der Unterschied zwischen den vollkommensten und den unvollkommensten Creaturen. Insofern kann zwischen Gott und den Creaturen ein Vergleich nicht stattfinden. Daher übertrifft die Vollkommenheit Gottes die Vollkommenheiten der Geschöpfe nicht etwa nur dem Grade nach, wie ein Licht das andere an Stärke, ein Mensch den anderen an Geisteskraft übertrifft; oder nur der Art oder Gattung nach, wie das Thier ein vollkommeneres lebendes Wesen ist, als die Pflanze; er ist vielmehr die unendlich vollkommene Ursache aller endlichen Individuen, Arten und Gattungen und zwischen dem End-

communicant in eadem forma secundum eandem rationem et secundum eundem modum; et haec non solum dicuntur similia, sed aequalia in sua similitudine; sicut duo aequaliter alba dicuntur similia in albedine; et haec est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quae communicant in forma secundum eandem rationem et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo; et haec est similitudo imperfecta. Tertio modo dicuntur aliqua similia, quae communicant in eadem forma, sed non secundum eandem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile, in quantum est agens; agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formae agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens et factum in forma, secundum eandem rationem speciei, sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quae generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis, non tamen ut recipiant formam solis, secundum similitudinem speciei sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remote accedit ad similitudinem formae agentis, non tamen ita, quod participet similitudinem formae agentis secundum eandem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa, quae sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia ut primo et universali principio totius esse. *S. Th.* 1, q. 4, a. 3, c. — oder wie er es l. c. ad 3 ausdrückt: prout scilicet Deus est ens per essentiam et alia per participationem. Dasselbe sagt er l. c. q. 13, a. 2, c. mit folgenden Worten: Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid ejusdem speciei vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur.

lichen und Unendlichen ist *insofern* kein Vergleich möglich[1]). Ebendeßhalb aber, weil Gott *unendlich* vollkommen ist, ist alles Creatürliche ihm irgendwie ähnlich und kann irgendwie mit ihm verglichen werden, während verschiedenartige und einander entgegengesetzte geschöpfliche Vollkommenheiten einander ausschließen und insofern mit einander nicht verglichen werden können[2]).

II. Es ist demnach an den Vollkommenheiten, die wir von Gott aussagen, ein Doppeltes zu unterscheiden: *die Vollkommenheit selbst* und *die endliche Weise, wie dieselbe in den Creaturen ist und von uns in den Eigenschaftsbegriffen gedacht und in den Namen derselben ausgesprochen wird.* In dieser *endlichen Form*, wie wir die Vollkommenheiten in den Creaturen wahrnehmen und in unseren Begriffen denken, sind sie nicht in Gott und insofern ist keiner dieser Begriffe adäquat oder, wie man auch mitunter sagt, im eigentlichen Sinne auf Gott anwendbar; dagegen die Vollkommenheiten *als solche* sind in Gott im *eigentlichsten* Sinne und viel eigentlicher und früher, weil ewig, in Gott, als in den Creaturen und in unseren Begriffen[3]). Dieses gilt jedoch nur von den *einfachen* Vollkommenheiten, nicht aber von den *gemischten*, welche eben ihrem eigentlichen Begriffe nach nicht eine Vollkommenheit schlechthin, sondern eine bestimmte Form bezeichnen, in welcher irgend welche von Gott empfangene Vollkommenheit in einer Creatur wirklich ist; ebendeßhalb können

---

1) Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum, sed sicut id, quod est extra omne genus et principium omnium generum. *S. Th.* 1, q. 4, a. 3, ad 2.

2) Dadurch widerlegt sich der Einwand, in Gott könnten nicht alle Vollkommenheiten der Geschöpfe sein, da dieselben vielfach einander entgegengesetzt seien und sich ausschlössen — et sic quae sunt diversa et opposita in seipsis, in Deo praeexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius. *S. Th.* 1, q. 4, a. 2, ad 1 & 2.

3) Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso (d. h. aus den von ihm den Creaturen mitgetheilten Vollkommenheiten); quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis: intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur, quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id, quod significant hujusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi, qui creaturis competit. *S. Th.* 1, q. 13, a. 3.

diese gemischten Vollkommenheiten nur metaphorisch auf Gott übertragen werden [1]).

III. Die Creaturen stehen auf sehr verschiedenen Stufen der Vollkommenheit. Je vollkommener ihr Wesen ist, um so mehr offenbaren sie uns Gottes Vollkommenheit und um so vollständiger und vollkommener kann man die einfachen Vollkommenheiten Gottes aus ihnen erkennen, um so mehr sind sie geeignet, creatürliche Bilder [2]) Gottes zu sein. In dieser Beziehung pflegt man innerhalb der Naturordnung die Aehnlichkeit (similitudo im weiteren Sinne) der vernunftlosen Geschöpfe bloße Spuren (vestigia), die Aehnlichkeit der vernünftigen Wesen Ebenbild (imago) zu nennen und den Engel als ein vollkommeneres Ebenbild Gottes, als die menschliche Seele, zu bezeichnen. Wenn man nun den Unterschied des Ebenbildes von dem bloßen Vestigium darin setzt, daß jenes eine „specifische" Aehnlichkeit mit Gott habe [3]), dieses aber nicht, so soll damit selbstverständlich nicht gesagt werden, daß der erschaffene und der unerschaffene Geist derselben Gattung oder Art angehören, sondern man will nur das geistige Sein und Leben als das vollkommenste und deßhalb nächste creatürliche Bild des göttlichen Seins und Lebens bezeichnen, das in höchster und supereminenter Weise immateriell, geistig, intelligent ist [4]). Eine noch höhere Aehn-

1) Davon sagt Thomas: Quaedam nomina significant hujusmodi perfectiones a Deo procedentes in res creatas, hoc modo quod ipse modus imperfectus, quo a creatura participatur divina perfectio, in ipso nomine significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphorice. *S. Th.* 1, q. 13, a. 3, ad 1.

2) Daher sind die vollkommeneren, also insbesondere die vernünftigen Wesen an sich mehr geeignet, als Sinnbilder Gottes gebraucht zu werden; insofern sind also z. B. die anthropomorphen Bilder von Gott vollkommener, als die den vernunftlosen Wesen entnommenen Metaphern. Allein in einer gewissen Beziehung können an sich niedere Geschöpfe Gottes Wesen vollkommener sinnbilden als höhere. Während daher z. B. an sich der Engel ein vollkommeneres Bild Gottes ist, als die menschliche Seele, ist diese z. B. in ihrem Verhältniß zum Leibe mehr geeignet, die Allgegenwart Gottes in der Welt anschaulich zu machen. *S. Th.* 1, q. 93, a. 3, c. So ist an sich das Licht ein unvollkommeneres Bild Gottes, als die menschliche Seele, ja selbst als das Thier und die Pflanze; aber in gewissen Beziehungen ist es um seiner sichtbaren Eigenschaften willen ein bevorzugtes Sinnbild Gottes. So ist auch das allgemeine Sein an sich das unvollkommenste, in gewisser Beziehung aber das entsprechendste Bild des absoluten Seins. S. oben §. 161, III. S. 359.

3) Requiritur autem ad rationem imaginis, quod sit similitudo secundum speciem. *S. Th.* 1, q. 93, a. 2, c.

4) Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum

lichkeit mit Gott erlangt die Creatur in übernatürlicher Weise durch die Gnade, die Glorie, die hypostatische Union. Diese übernatürliche Gottähnlichkeit der vernünftigen Creatur pflegt man im engeren Sinne Aehnlichkeit (similitudo) zu nennen, und liegt in ihr nach ihrer dreifachen Stufe die vollkommenste, jedoch an sich nur durch den Glauben uns bekannte Offenbarung Gottes, aus der Gottes unsichtbares Wesen am vollkommensten erkannt werden kann[1]).

IV. Endlich ist noch bezüglich des Sprachgebrauches zu bemerken, daß man schon im Verhältniß zwischen Creaturen zu sagen pflegt, daß das Abbild dem Urbild ähnlich sei, nicht aber umgekehrt; obwohl auch letzteres zuweilen geschieht. Bezüglich Gottes dagegen ist an ersterem Sprachgebrauche strenge festzuhalten. Daher lehren die Theologen, daß man wohl sagen müsse, daß die Creaturen Gott ähnlich seien; nicht aber umgekehrt, Gott sei den Creaturen ähnlich, da dieses eine gewisse Abhängigkeit Gottes von der Creatur andeuten würde[2]). Damit steht keineswegs im Widerspruche, daß wir Gott aus den ihm ähnlichen Creaturen und nach deren Aehnlichkeit erkennen. Dadurch wird ja nicht das göttliche Urbild von

---

ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt; quae ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ. quaest. 51 in med., *ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius.* Sic ergo patet, quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei. *S. Th.* 1, q. 93, a. 2, c. Hierbei erinnere man sich an die früher §. 161 erklärte Wahrheit, daß während das absolute Sein wegen seiner Fülle jede additio ausschließt, jedes endliche Sein um so vollkommener und mithin der göttlichen Vollkommenheit um so ähnlicher ist, je concreter seine Bestimmungen sind.

1) Vgl. oben S. 109, Note 4. Näheres in der Lehre von dem natürlichen und übernatürlichen Ebenbild Gottes in den Engeln und Menschen. An dieser Stelle genügt das Angegebene. Es bedarf auch kaum der Bemerkung, daß die Unterscheidung der perfectiones simplices und mixtae nicht auf der Unterscheidung der Creaturen in vestigia und imagines beruht.

2) Licet aliquo modo concedatur, quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod Deus sit similis creaturae; quia, ut dicit Dionysius cap. 9 de divin. nomin. a med. lect. 3 . . . in his quae unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato; dicimus enim quod imago sit similis homini, et non e converso; et similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo non tamen quod Deus sit similis creaturae. *S. Th.* 1, q. 4, a. 3, ad 4. Cf. 1, q. 42, a. 1, 3. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei, quod ab alio accipit, unde ei sit similis, non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso, *S. c. G.* 1, 29 i. f.

dem creatürlichen Abbilde, sondern unsere Erkenntniß jenes Urbildes von der Erkenntniß dieser Abbilder abhängig erklärt.

V. In der Lehre von der Vollkommenheit Gottes pflegen die Theologen auch die Frage zu beantworten, ob Gott und die Creatur zusammengenommen etwas Vollkommeneres seien, als Gott allein. Obwohl dieser Gegenstand in der Schöpfungslehre seine volle Beleuchtung findet, ist es doch zweckmäßig, hier wenigstens kurz die Wahrheit auszusprechen, daß, obwohl selbstverständlich nach der Schöpfung endliche Dinge wirklich sind, die vorher nur möglich waren, dieselben der göttlichen Vollkommenheit nichts hinzufügen. Daher ist Gott und Welt zusammen nichts Größeres oder Vollkommeneres, als Gott allein[1]). Das absolute und contingente Sein sind ja nicht verschiedene Arten Einer Gattung, sondern es wird von ihnen das Sein nur analogisch prädicirt. Das Sein in seiner ganzen Fülle und Absolutheit ist in Gott; die Creaturen aber haben ein von Gott ihnen mitgetheiltes endliches Sein. Was also in ihnen an Sein und Vollkommenheit sich findet, ist in Gott, ihrer absoluten Ursache, in unendlicher Fülle und Wirklichkeit; was dagegen den Creaturen im Unterschiede von Gott eigen ist, das ist nicht ein Sein oder eine Vollkommenheit, die nicht zuvor in Gott wäre, sondern ein Nichtsein und eine Unvollkommenheit, nämlich die qualitative und quantitative Begränztheit des Wesens und Seins. So werden wir auch in der Lehre von der göttlichen Einfachheit sehen, daß Gott nicht mit anderen Wesen zusammensetzbar oder summirbar ist. Dem Unendlichen kann nichts hinzugefügt werden, während das Endliche vermehrt und vergrößert werden kann[2]). Die absolute Einheit des Unendlichen ist über jede Zahl erhaben und nur in dem Sinne kann man sagen,

1) *Gotti*, De Deo. Tract. 2, q. 3, §. 3. *Franzelin*, De Deo. Thes. 24, Coroll. 2. *Suarez*, Metaph. Disp. 28, sect. 3, nr. 21.

2) In particularibus bonis duo sunt meliora, quam unum; sed ei, quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis. *S. Th.* 1, q. 103, a. 3, ad 3. Bonum creatum additum bono increato non facit magis bonum, nec magis beatum. Cujus ratio est, quia si duo participantia (Geschöpfe) conjunguntur, augeri potest in eis, quod participatur: sed si participans additur ei, quod est per essentiam tale, non facit aliquod majus: sicut duo calida adjuncta ad invicem possunt facere magis calidum, sed si esset aliquid, quod esset calor per essentiam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, omnia alia autem bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus, quia cujuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso. *De malo* q. 5, a. 1, ad 4.

daß Gott und die Welt zwei Dinge seien, als wir dadurch die Welt von Gott unterscheiden, aber nicht wie zwei coordinirte Wesen, sondern wie ein endliches erschaffenes Wesen, von dem unerschaffenen unendlichen Wesen, von dem es durch Schöpfung Alles hat, was es ist[1]). Daher sagen die Theologen, daß die Welt Gott so wenig etwas an Vollkommenheit hinzufüge, als ein mathematischer Punkt eine Linie vergrößert, oder der Schatten dem Körper etwas an Vollkommenheit, oder ein Zeitmoment der Ewigkeit etwas beifügt.

§. 167.

Eintheilung der göttlichen Eigenschaften[2]).

I. Man hat die Eigenschaften, durch welche wir, unserer unvollkommenen menschlichen Erkenntnißweise nach, Gott erkennen, durch mannigfaltige Namen bezeichnet und in verschiedener Weise eingetheilt. Bezüglich des Urtheiles über die Begründetheit, den Werth und die Wichtigkeit dieser Begriffe und Unterscheidungen bestehen unter den Theologen verschiedene Meinungen und finden sich bei Neueren manche Abweichungen vom herkömmlichen Sprachgebrauche und Verwechselungen und Ungenauigkeiten der Begriffe[3]).

Was den Sprachgebrauch der Väter betrifft, so kommen zur Bezeichnung der Eigenschaften Gottes überhaupt bei denselben eine Reihe von Ausdrücken vor: *proprietates* (ἰδιώματα), naturales proprietates[4]), *dignitates* (ἀξιώματα, ἀξίαι), *notiones*

1) Deus aliquo modo potest connumerari aliis rebus, ut dicatur, quod Deus et Angelus sunt duae res; non tamen simpliciter proprie sicut creaturae ad invicem connumerantur, quae univoce in aliquo uno convenirent: et ex hoc non sequitur, quod Deus sit pars alicujus, vel quod Deus et Angelus sint aliquid majus, quam Deus; sed quod sint plures res. *S. Thom. In 1 dist.* 24, q. 1, a. 1, ad 4.

2) *S. Th.* 1, q. 13. *Suarez*, De Deo p. 1, c. 9. *Petav.* 1, 5—7. *Franzelin*, De Deo uno. Thes. 21. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Thl. 1, Abh. 2, Hptst. 4. Scheeben, Dogm. §. 70.

3) So wenn z. B. der treffliche und verdiente Berlage (Dogm. Bd. 2, S. 172 ff.) die göttlichen Eigenschaften principaliter in absolut-negative und relativ-positive eintheilt und darüber u. A. schreibt: „Auf das absolute, immanente Sein und Leben Gottes beziehen sich nun κατ' ἐξοχην die s. g. absoluten Eigenschaften, während sich die s. g. positiven, relativen Eigenschaften auf das transiente Erkennen und Wollen in Gott beziehen, wie es sich nach Außen in der Welt offenbart." Hier, sowie in der weiteren Darstellung, spielt nicht nur die Eintheilung der Eigenschaften in affirmative und negative und die in absolute und correspective in einander, sondern es entsteht auch der Schein, als ob die positiven Attribute nicht das „absolute und immanente Sein und Leben Gottes" ausdrückten, also Gott nur in seiner Beziehung zur Welt, nicht an sich und ganz abgesehen von der Welt, der Gute, Allwissende, Heilige u. s. w. wäre.

4) So *Tertull.* c. Marc. 1, 12.

(νοήματα, ἐννοίαι, ἐπίνοιαι, ἐπινοήματα, ἐπιλογισμοί, ἐπιθεωρούμενα τῇ οὐσίᾳ) *qualitates*, *proprietatum differentiae*, quas *circa substantiam* ratione cogitationis intelligimus; auch *virtutes*, *mores*, *consuetudines*, *propria studia* (ἀρεταί, ἐπιτηδεύματα)[1]. Es ist klar, daß diese Ausdrücke verschiedene Momente am Begriffe mehr oder weniger vollkommen hervorheben. Die zuletzt genannten Ausdrücke beziehen sich mehr auf die in der göttlichen Willensthätigkeit sich offenbarenden s. g. moralischen Eigenschaften; in anderen Ausdrücken ist hervorgehoben, daß die Unterscheidung der Eigenschaften in unserer menschlichen Erkenntweise ihren Grund hat.

Die spätere scholastische Theologie hat einen Theil dieser Ausdrücke zur Bezeichnung bestimmter Arten der göttlichen Eigenschaften ausgeschieden, andere ganz fallen gelassen, während manche spätere Theologen dieselben wieder aufgenommen haben[2].

Uns scheint es geboten, jene Eintheilungen festzuhalten, welche nach dem Consens der angesehensten Schulen und Theologen und nach der Natur der Sache für die theologische Erkenntniß wichtig sind, und dieselben durch jene Ausdrücke zu bezeichnen, welche die allgemeinste Annahme gefunden haben.

II. Hiernach sind vor Allem die Eigenschaften des göttlichen Wesens von den unterscheidenden Eigenschaften der göttlichen Personen zu unterscheiden. Letztere, von denen in der Trinitätslehre gehandelt wird, pflegt man *notiones*, *proprietates notionales*, auch *proprietates personales*, *attributa relativa* (σχετικαί), auch ἰδιώματα zu nennen; während man die Wesenseigenschaften[3] durch den Ausdruck *proprietates* oder *perfectiones essentiales* oder *attributa essentialia*, attributa *absoluta* oder *attributa* schlechthin bezeichnet. Der Ausdruck *dignitates* wird hier, wie auch in der Trinitätslehre angewendet, während die Namen *mores*, *virtutes* meist nur für die s. g. moralischen Eigenschaften Gottes gebraucht werden. Sehen wir von den trinitarischen Notionen ab, so ist

III. die erste und wichtigste Eintheilung der göttlichen Wesensattribute die in bejahende (attributa affirmativa oder auch positiva — καταφατικά) und in verneinende (negativa, ἀποφατικά,

1) Nähere Nachweise hierüber bei *Petav.* De Deo l. 1, c. 6, §. I & II.

2) Man denke an das Werk des Leſſius De perfectionibus et moribus divinis.

3) Um dieselben von den trinitarischen Notionen, die selbstverständlich nur durch den Glauben erkennbar sind, zu unterscheiden, haben manche Theologen in den Begriff dieser Attribute die Bestimmung aufgenommen, daß sie durch die natürliche Vernunft erkennbar seien. Letzteres ist richtig, aber braucht nicht in die Definition aufgenommen zu werden.

ἀφαιρετικά). Der Grund und Sinn dieser Eintheilung ist in der Lehre von der Weise unserer Gotteserkenntniß[1]) vollständig erklärt. Wir haben dort gesehen, daß wir Gott nur dadurch zu erkennen vermögen, daß wir ihm die in seinen Werken erscheinenden Vollkommenheiten (die perfectiones simplices)[2]) beilegen, aber alle endlichen Seinsbestimmungen an ihnen leugnen und eben dadurch jene affirmativen Begriffe als unendlich und damit in supereminenter Weise setzen. Demnach könnte es scheinen, als ob wir der Eintheilung der Attribute in affirmative und negative als drittes Glied noch die superlativen oder supereminenten beifügen müßten. Allein man erwäge, daß wir die Supereminenz oder die Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften eben nur auf dem Wege der Negation zu erfassen vermögen. Es genügt daher an der zweigliederigen Eintheilung.

Aus dem Gesagten ist klar

1. daß die negativen Attribute oder Namen überall die positiven zur Voraussetzung haben und daß somit beide nicht von einander getrennt werden können. Auch da, wo es dem sprachlichen Ausdrucke nach scheinen könnte, daß wir das Wesen Gottes lediglich durch negative Attribute ohne Bezug auf affirmative bezeichnen, bedarf es doch nur eines geringen Nachdenkens, um zu erkennen, daß überall wenigstens der positive Begriff des Seins in dem negativen Namen enthalten und vorausgesetzt ist. Sagen wir z. B. Gott ist unendlich, ewig, einfach, so sagen wir, Gott ist ein Sein oder ein Wesen, das unendlich, ewig, einfach ist. Ebenso ist klar und haben wir bereits gesehen, daß mit jedem affirmativen Attribute Gottes die negativen Attribute verbunden werden müssen, durch welche eben ihre endlichen Beschränktheiten geleugnet werden. Gott ist die unendliche, absolut einfache, ewige u. s. w. Wesenheit, Wahrheit, Güte, Schönheit, Erkenntniß, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit u. s. w.

2. Ferner ist klar, daß die negativen Attribute, da sie an den affirmativen Attributen nicht etwas Affirmatives, Reales, nicht ein Sein oder eine Vollkommenheit, sondern vielmehr deren Endlichkeit, Unvollkommenheit, somit ein Nichtsein leugnen, also in Gott

---

1) §. 156 u. 157.

2) Der Ausdruck perfectiones simplices oder simpliciter simplices wird von manchen Schriftstellern gleichbedeutend mit attributa essentialia gebraucht (z. B. *Schwetz*, Theol. Dogm. vol. 1, §. 18) und ist an sich nichts dagegen einzuwenden. Allein es scheint uns besser, diesen Ausdruck, wie wir oben gethan haben, nur auf affirmative Attribute, die eben von den Geschöpfen auf Gott übertragen werden, zu beschränken.

nicht ein Nichtsein behaupten, sondern jedes Nichtsein negiren, der Sache nach im eminenten Sinne affirmativ und positiv sind, indem sie Gottes Sein, Güte, Weisheit, Heiligkeit u. s. w. als unendlich und supereminent setzen. Allein für unsere Erkenntniß geschieht dieses in Weise der Negation, und in einer anderen, also positiven Weise vermögen wir die Unendlichkeit nicht zu erfassen [1]). Daraus aber, daß die negativen Attribute in Form der Negation eine unendliche Affirmation enthalten, folgt keineswegs, daß die Unterscheidung der göttlichen Attribute in positive und negative grundlos und überflüssig sei und kein Fundament zu einer fruchtbringenden Eintheilung der göttlichen Eigenschaften abgeben könne [2]); diese Eintheilung ist vielmehr, weil von dem Consens der Väter und Theologen festgehalten und in der Natur unserer Gotteserkenntniß begründet, durchaus nothwendig und die principale und wichtigste Eintheilung der göttlichen Eigenschaften [3]). Daß diese Eintheilung in unserer unvollkommenen menschlichen Erkenntnißweise ihren Grund hat, ändert daran nichts: denn eben von dieser unserer Erkenntnißweise handelt es sich in der ganzen Lehre von den verschiedenen göttlichen Eigenschaften und ihrer Eintheilung.

3. Mit der Unterscheidung der Eigenschaften Gottes in affirmative und negative fällt die in mittheilbare (attributa *communicabilia*) und unmittheilbare *(incommunicabilia)* zusammen: denn die affirmativen Eigenschaften sind ja eben jene Eigenschaften, die wir positiv aus den Creaturen zu erkennen vermögen; das ist aber deßhalb möglich, weil Gott diese Eigenschaften, die ewig und unendlich in ihm selbst sind, den Creaturen in endlicher Form und Weise schöpferisch mitgetheilt hat. Die negativen Eigenschaften dagegen drücken eben in der, allein uns möglichen, negativen Weise die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes, also Dasjenige aus, wodurch Gott sich von allem Creatürlichen wesentlich und nothwendig unterscheidet. Die negativen Eigenschaften sind daher

1) Daran wird durch den Umstand nichts geändert, daß manche negativen Attribute positive Namen haben, wie Einfachheit, Ewigkeit: denn beide Begriffe können, gerade so wie die auch grammatisch negativen, wie Unendlichkeit, Unermeßlichkeit u. dgl., nur durch Negation gedacht werden.

2) Wir können daher Schwetz nicht zustimmen, wenn er a. a. O. §. 19 (5. Aufl. S. 103) über die Eintheilung der Attribute in affirmative und negative, nachdem er deren Begriff ganz richtig bestimmt hat, also schreibt: Attamen omnia attributa in Deo, in se considerata, reipsa sunt affirmativa; modus autem, quo a nobis concipiuntur, non nisi accidentalis est, *nullumque solidum dividendi fundamentum exhibere potest.*

3) Der Beweis ist oben §. 156 und 157 geführt.

unmittheilbar. Nicht im strengen und eigentlichen, sondern nur in einem uneigentlichen Sinne und in einer gewissen Beziehung kann von einer Mittheilung negativer Eigenschaften an Geschöpfe die Rede sein[1]).

Auch die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften in ruhende oder immanente (attributa quiescentia, immanentia, ἀνενέργητικά) und thätige oder transeunte (operativa, transeuntia, actuosa, ἐνεργητικά) wird vielfach mit den vorgenannten beiden Eintheilungen identificirt, indem die negativen Eigenschaften, weil an die Creaturen nicht mittheilbar und insofern nach Außen nicht sich offenbarend, als in Gott ruhende und bleibende, die affirmativen Attribute aber, weil nach Außen mittheilbar, als nach Außen sich offenbarende und wirkende gedacht werden. Andere dagegen bezeichnen nur jene Eigenschaften als operative, in welchen wir das göttliche Wesen insbesondere als Princip des göttlichen Wirkens nach Außen denken, wie die praktische Erkenntniß, der Wille des Wohlwollens, die Allmacht. So aufgefaßt ist die Eintheilung von keiner besonderen theologischen Wichtigkeit, während die in affirmative (communicabele) und negative (incommunicabele) Attribute von großer Bedeutung ist.

IV. Gleichfalls von Wichtigkeit und deßhalb allgemein adoptirt ist die Unterscheidung der göttlichen Attribute in absolute und relative, oder wie man zur Unterscheidung von den Eigenthümlichkeiten der göttlichen Personen lieber sagt, respective oder correspective. Erstere sind nämlich jene Eigenschaften, die dem göttlichen Wesen an sich und abgesehen von den Creaturen zukommen, letztere aber sind jene Eigenschaften, deren Begriff eine Beziehung zu den Creaturen oder vielmehr der Creaturen zu Gott wesentlich einschließt[2]).

Diese Eintheilung der Attribute in absolute und correspective darf also, wie bereits angedeutet, mit der Unterscheidung in absolute oder essentiale und relative oder persönliche Eigenschaften nicht verwechselt werden. Letztere, wovon in der Trinitätslehre die Rede ist, werden durch die immanenten Relationen der göttlichen Personen zu einander, die correspectiven Eigenschaften aber durch die transeunten Relationen des gött-

---

1) Das gilt nicht nur in der natürlichen, sondern auch in der übernatürlichen Ordnung; nur in einer gewissen Beziehung, nicht aber im absoluten Sinne kann man daher sagen, daß der menschliche Intellect eine gewisse Unendlichkeit, die Incorruptibilien eine gewisse Ewigkeit besitzen, oder daß die Seligen an der Unveränderlichkeit Gottes theilnehmen.

2) Z. B. der Schöpfer, der Allgegenwärtige.

lichen Wesens zu den Geschöpfen constituirt; dieselben gehören also zu den essentialen oder absoluten Eigenschaften in diesem Sinne und im Gegensatze zu den relativen oder persönlichen Notionen.

Es darf aber auch die Eintheilung in absolute und correspective Eigenschaft mit der in negative und affirmative nicht verwechselt werden, als ob die correspectiven oder relativen Eigenschaften mit den affirmativen, die wir positiv aus den Werken Gottes erkennen, und die absoluten mit den negativen zusammenfielen: eine Verwechselung, die nur zu Irrthümern führen kann, wie wir in dem Folgenden sehen werden.

V. Fassen wir nämlich die Glieder dieser Eintheilungen näher in's Auge, so ist klar

1. daß die affirmativen Eigenschaften von der Substanz Gottes selbst oder *substantialiter*, jedoch selbstverständlich nur unvollkommen und in analoger Weise ausgesagt werden.

Man kann verschiedene Klassen affirmativer Namen unterscheiden: solche, welche die transcendentalen Seinsbestimmungen, Sein, Einssein, Wahrsein, Gutsein, und die entsprechenden Abstracta, Wesen, Existenz, Einheit, Wahrheit, Güte, Subsistenz ausdrücken; sodann die minder allgemeinen Namen, welche ein Seiendes näher bestimmen, wie Substanz, lebendige Substanz, Geist; endlich jene Eigenschaften, welche wir in den Creaturen als etwas zur Substanz Hinzukommendes (Accidentales), mit ihr Verbundenes, aus ihr Entspringendes und sie Vollendendes unterscheiden und welche im engeren Sinne Attribute genannt werden, wie Erkenntniß, Wille, Macht und die moralischen Eigenschaften. Alle diese affirmativen Namen und Begriffe ohne Unterschied bezeichnen in Gott nicht nur etwas zur göttlichen Substanz Gehöriges, sondern das Wesen oder die Substanz Gottes selbst. Was demnach der Begriff Sein, Einheit, Güte, was der Begriff lebendige, geistige Substanz, was der Begriff Erkenntniß, Wille, Weisheit, Heiligkeit, Gerechtigkeit ausdrückt, das ist wahrhaft und formaliter in Gott und ist Gott selbst; nicht in der endlichen Weise und Unterschiedenheit, wie wir es denken und in den Geschöpfen wahrnehmen, sondern in der Einfachheit und supereminenten Allvollkommenheit des göttlichen Wesens. Insofern sind unsere Begriffe analogisch und unvollkommen[1]), wie wir dieses im folgenden Paragraphen näher sehen werden.

---

1) Hujusmodi nomina (sc. affirmativa), significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quod

Dasselbe läßt sich aber keineswegs auch von den Negationen als solchen sagen, die nicht wie der Begriff Sein, Substanz, Geist, Weisheit, Heiligkeit, in Gott etwas bejahen, sondern eine Beschränkung, eine Negation, wie sie allem Endlichen anhaftet, leugnen, indem sie negiren, daß das göttliche Sein, der göttliche Geist, die göttliche Weisheit oder Heiligkeit etwas Gewordenes, Begränztes, irgend wie Theilweises oder Zusammengesetztes oder Zusammensetzbares, etwas sich Veränderndes u. s. w. sei. Deßgleichen werden die correspectiven Eigenschaften nicht substantialiter von Gott ausgesagt, da sie ja nur eine Relation der Creaturen zu Gott, nicht aber in Gott selbst etwas Reales oder Substantiales bezeichnen[1]). Falsch ist daher die Meinung Derjenigen, welche in argem Mißverständnisse einiger Väterstellen[2]) und in der Ueberschwänglichkeit einer falschen Speculation behaupteten, daß auch die affirmativen Attribute lediglich in Gott etwas negiren, indem z. B. der Name lebendig, gut, nur sage, daß Gott nicht so sei, wie die

---

intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quod creaturae ipsum repraesentant. Ostensum est autem supra, q. 3, a. 2, quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quaelibet creatura in tantum eum repraesentat et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quod repraesentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, a cujus forma effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur ... Sic igitur praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant. *S. Th.* 1, q. 13, a. 2, c.

1) De nominibus, quae de Deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est, quod substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum. *S. Th.* 1, q. 13, a. 2, c.

2) Wenn die Väter mitunter sagen, daß die Attribute oder Namen Gottes nicht dessen Substanz ausdrücken, so verstehen sie dieses nur davon, daß unsere dadurch erlangte Erkenntniß nur eine unvollkommene ist, in demselben Sinne, wie sie auch sagen, man wisse zwar, daß Gott sei, nicht aber, was er sei. Vgl. oben §. 156. — So erklärt Thomas die Worte des heil. Johannes Damascenus: Oportet singula eorum quae de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quandam, aut aliquid eorum, quae assequuntur naturam vel operationem — einfach durch die Entgegnung: Damascenus ideo dicit, quod haec nomina non significant quid est Deus, quia a nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant. *S. Th.* 1, q. 13, a. 2, ad 1.

leblosen Wesen, oder daß er nicht böse sei; daß aber diese Affirmationen Nichts über Das aussagen, was Gott ist. Nicht minder falsch, als diese, den Unterschied zwischen affirmativen und negativen Attributen und damit jede wahre und lebendige Gotteserkenntniß aufhebende, in sich selbst absurde Meinung, ist eine andere Ansicht, welche behauptet, daß die affirmativen Attribute Nichts in Gott selbst, sondern nur ein Verhältniß Gottes zur Creatur ausdrücken, welche mithin die affirmativen und correspectiven Attribute identificirt und demgemäß lehrt, daß der Satz: Gott ist gut, weise, gerecht, nichts Anderes bedeute, als: Gott ist der Urheber der Güte, Weisheit, Gerechtigkeit in den Creaturen[1]). Wohl erkennen wir Gottes affirmative Eigenschaften aus den Creaturen, in welchen er sie geoffenbaret hat; allein, wie wir bereits gesehen haben[2]), sind die Vollkommenheiten der Creaturen zuvor und ewig in unendlicher Erhabenheit in Gott. Daher werden diese Eigenschaften von Gott keineswegs nur *causaliter*, sondern *essentialiter* oder *substantialiter* ausgesagt[3]), und ist unsere aus den Creaturen geschöpfte Erkenntniß derselben so gewiß

---

1) Beide erwähnte irrige Meinungen weist Thomas mit den kurzen Worten zurück: Cum igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus; sed est sensus: Id quod bonitatem dicimus in creaturis, praexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo competat esse bonum, inquantum causat bonitatem; sed potius, e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini de Doctrina, l. 1, c. 31: *In quantum bonus est, sumus. S. Th.* 1, q. 13, a. 2, c. Zur Widerlegung beider Irrthümer führt Thomas dieselben Gründe an: 1. beide Meinungen führen zu der Absurdität, daß dann Gott alle Namen beigelegt werden könnten — so könnte man ihn Körper nennen, da er ja die Ursache der Körper ist und durch diesen Ausdruck negirt wird, daß er ein blos potentielles Wesen sei; 2. würden dann alle Namen von Gott nur in einem abgeleiteten Sinne ausgesagt, wie eine Arznei gesund genannt wird, weil sie gesund macht; 3. stehe diese doppelte Meinung mit dem sensus communis aller Menschen in Widerspruch: Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis. *L. c.* Vgl. *QQ. disp. De potent.* q. 7, a. 3, ad 6.

2) Vgl. oben §. 163.

3) Hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter . . . Unde secundum hoc dicendum est, quod quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, quam de creaturis, quia a Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est, art. 3 hujus quaestionis. *S. Th.* 1, q. 13, a. 6.

eine richtige, wenn auch unvollkommene, als die Geschöpfe wahrhafte Offenbarungen Gottes und gerade zu dem Zwecke hervorgebracht sind, damit Gottes unsichtbare Gottheit und Herrlichkeit durch sie kund gemacht werde[1]).

2. Was die negativen Attribute betrifft, so drücken dieselben allerdings insofern Gottes Wesenheit vollkommener aus, als die positiven, als sie eben deren Unendlichkeit und Absolutheit in der uns möglichen Weise bezeichnen; insofern sind sie vollkommener, als die positiven Namen. Es könnte daher scheinen, als ob gerade sie zumeist substantialiter oder essentialiter von Gott prädicirt würden. Der bezeichneten Sache nach, oder materialiter oder fundamentaliter, ist dieses allerdings richtig, denn durch die Namen der Unendliche, Unermeßliche, Unveränderliche u. dgl. wird eben Gott, das göttliche Wesen selbst bezeichnet; allein formaliter, insofern sie nämlich Negationen sind, ist dieses nicht der Fall[2]). Als solche negiren sie an den affirmativen Attributen, mit denen sie nothwendig verbunden werden müssen, die Endlichkeit. Es werden daher eben nur die affirmativen Namen substantialiter von Gott ausgesagt, während die negativen Attribute die Supereminenz der positiven Attribute auf dem Wege der Negation ausdrücken[3]).

VI. Die correspectiven (respectiven, ad extra relativen) Attribute sind, wie gesagt, solche, in deren Begriff irgend welche Beziehung zu den Creaturen enthalten ist. Es leuchtet von vornherein ein, daß alle Beziehungen Gottes zu den Creaturen darin ihren Grund haben, daß Gott die absolute Ursache sowohl der Möglichkeit, als der Wirklichkeit der Creaturen ist. Da nun die Möglichkeit der Creaturen nothwendig, ihre Wirklichkeit aber contingent oder frei ist, so ist klar, daß jene correspectiven Attribute, welche die Beziehung zur Möglichkeit der Geschöpfe ausdrücken, Gott mit absoluter Nothwendigkeit, jene hingegen, welche eine Beziehung zu den wirklichen Geschöpfen ausdrücken, ihm nur auf

---

1) *Rom.* 1, 20.

2) Nomina negativa quamvis materialiter quidem seu fundamentaliter significent ipsam rem divinam, a qua per ejusmodi nomina conditiones creaturarum removemus, tamen formaliter solum significant entitatem illam rationis, quae est negatio ejusmodi creaturarum conditionum de Deo, sagt sehr treffend Gregor von Valentia in *S. Th.* 1, q. 13, a. 2.

3) Es ist daher eine Begriffsverwirrung, wenn man von den negativen Attributen behauptet hat, nur sie würden essentialiter von Gott ausgesagt, dagegen die affirmativen nur causaliter, indem man letztere mit den correspectiven Attributen verwechselte.

Grund seines freien Wirkens mit bedingter Nothwendigkeit zukommen. Eine correspective Eigenschaft der ersteren Art ist z. B. die nothwendige Erkenntniß des Möglichen als solchen (scientia simplicis intelligentiae), die nothwendige Liebe des Wohlgefallens bezüglich alles Möglichen, die Macht, alles Mögliche nach seinem freien Willen zu verwirklichen oder die Allmacht. Die Eigenschaften dieser Klasse pflegt man, obwohl in ihrem Begriffe eine Beziehung zu den Creaturen liegt, zu den absoluten Eigenschaften zu rechnen, da sie dem göttlichen Wesen mit Nothwendigkeit und abgesehen von der Existenz der Creaturen eigen sind.

Attribute der zweiten Art sind die freie Erkenntniß der wirklichen Creaturen (scientia visionis libera), die freie Liebe des Wohlwollens bezüglich der wirklichen Creaturen, die Allgegenwart, die Eigenschaft als Schöpfer, Herr, Erhalter, Regierer der Dinge: denn nur unter Voraussetzung der freien Verursachung wirklicher Creaturen hat Gott die Erkenntniß der Anschauung von ihnen, die Liebe des Wohlwollens zu ihnen, ist ihnen gegenwärtig, ist ihr Schöpfer, Herr, Erhalter, Regierer[1]). Nur die Eigenschaften dieser zweiten Klasse werden als correspective Eigenschaften im engeren Sinne behandelt[2]).

Hier erhebt sich nun die theologisch wichtige Frage, ob und inwiefern eine Relation zwischen Gott und den Creaturen möglich und wirklich ist, von deren Beantwortung die Erledigung der weiteren Frage abhängt, ob und inwiefern diese correspectiven Attribute von Gott in zeitlicher Weise, also von einem gewissen Zeitpunkte an *(ex tempore)* ausgesagt werden können.

Was erstere Frage betrifft, so ist es einmüthige Lehre der Theologen, daß die Creaturen in einer realen Relation zu Gott stehen, daß aber keineswegs eine reale Relation Gottes zur Creatur behauptet werden darf. Mithin ist die Relation zwischen Gott und der Creatur eine einseitige, nicht eine gegenseitige, m. a. W. die Beziehung der Creaturen zu Gott ist eine reale, die Gottes zur Creatur aber nur eine logische oder mentale. Sinn und Grund des Gesagten leuchtet aus der Erwägung ein, daß eine jede reale Relation des

1) Das Nähere über alles Dieses in der Lehre von der Allgegenwart, dem Wissen, dem Willen und der Allmacht Gottes, sowie in der Lehre von der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt.

2) Vgl. *Suarez*, lib. 1 de essent. Dei, c. 9, nr. 13.

einen Terminus der Relation zum anderen Terminus eine Hinordnung und damit eine Abhängigkeit jenes von diesem ausdrückt[1]). So sind alle erschaffenen Dinge und ihre Theile gegenseitig zueinander und insgesammt zu Gott hingeordnet und besteht eine gegenseitige Abhängigkeit aller Dinge von einander und eine absolute Abhängigkeit derselben von Gott. Gott dagegen ist absolut unabhängig von Allem außer ihm; er kann nicht in einem Anderen Grund, Urbild und Ziel haben, daher auch in keiner Weise und in keiner Beziehung zu ihm hingeordnet sein. Daher leidet bezüglich der Creaturen die Kategorie der Relation auf ihn, der außer und über der ganzen creatürlichen Ordnung steht, realiter keine Anwendung; nur unserer menschlichen Vorstellungsweise nach übertragen wir sie auf Gott, wohl wissend, daß, wenn wir von Beziehungen Gottes zu den Geschöpfen sprechen, wir darunter nur eine Abhängigkeit letzterer von Gott, nicht aber umgekehrt eine Abhängigkeit Gottes von den Geschöpfen verstehen[2]). Eine Analogie dieses Verhältnisses bieten uns die einseitigen Relationen in der geschöpflichen Welt. So steht das Wissen zu seinem Gegenstande in einer realen, letzterer zu ersterem aber in einer nur mentalen Beziehung: denn unser Wissen hängt reell von seinem Gegenstande ab, nicht aber der Gegenstand von unserem Wissen; wenn wir ihn daher als ein Wißbares (scibile) in einer Relation zum Wissen und zum Wissenden denken, so ist diese Relation nur in unserem Denken, nicht in der Sache selbst vorhanden[3]). Jedoch ist

1) Wir reden hier nur von creatürlichen Relationen; wie es mit den, den Personenunterschied in Gott constituirenden Relationen sich verhält, werden wir in der Trinitätslehre sehen. Dort werden wir auch näher über das Wesen der Relation überhaupt handeln.

2) Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est, quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum. *S. Th.* 1, q. 13, a. 7, c.

3) Es kann eine Relation in beiden Termini eine blos mentale sein, so wenn ich ein Ding im Geist von sich selbst unterscheide und mit sich selbst identificire, oder vom Verhältniß zwischen Sein und Nichtsein rede u. dgl.; oder sie kann eine reale sein in beiden Termini, so das Verhältniß zwischen verschiedenen Quantitäten, oder zwischen einer Ursache und Wirkung, z. B. zwischen dem Bewegenden und dem Bewegten, zwischen Vater und Sohn u. dgl.; oder sie kann im einen Terminus real, im anderen mental sein, so im Verhältniß zwischen der scientia und dem scibile. In scientia quidem et sensu est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsae in se consideratae sunt extra ordinem hujusmodi; unde in

auch diese Analogie selbstverständlich nur unvollkommen, da alle Dinge vom göttlichen Wissen absolut abhängen und auch von Gott unserem Intellecte unterworfen und zu ihm hingeordnet sind, während die Unabhängigkeit Gottes von den Creaturen und die Abhängigkeit letzterer von ihm eine absolute ist.

Aus der Wahrheit, daß die correspectiven Attribute eine reale Relation nur in der Creatur, nicht aber in Gott behaupten, ergibt es sich auch, daß dieselben, der göttlichen Unveränderlichkeit und Ewigkeit unbeschadet, von Gott in zeitlicher Weise ausgesagt werden können, beziehungsweise müssen[1]). Die Zeitlichkeit wird eben nicht von Gott und seinem Wirken an sich, sofern dasselbe mit dem göttlichen Wesen identisch ist, sondern von den Creaturen ausgesagt. Wenn wir z. B. Gott von einem Zeitmomente an Schöpfer und Herrn nennen, so heißt das nichts Anderes, als daß die Welt, der Gegenstand seiner schöpferischen Thätigkeit und seiner Herrschaft, angefangen habe zu sein, nicht aber wird dadurch dem Wesen und Wirken Gottes an sich in irgend einer Beziehung Zeitlichkeit und zeitlicher Anhang oder eine Veränderung zugeschrieben[2]). Es ist hier jedoch eine doppelte Klasse correspectiver Attribute zu unterscheiden: solche, welche, wie z. B. Vorherwissen, Fürsehung, Vorherbestimmung, ihrem Begriff und ihrer Bezeichnung nach das göttliche Wirken an sich mit seiner Beziehung auf die Creaturen, und solche, welche, wie Schöpfer, Herr, ihrem Begriff und Namen nach zunächst eine Relation zu äußeren Werken als solchen ausdrücken. Nur letztere sind von Gott in zeitlicher, erstere aber in ewiger Weise zu prädiciren[3]). Von Ewigkeit her hat

eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiae et sensus. Unde philosophus dicit in 5 Metaph. text. 20 quod non dicuntur relative eo quod ipsa referuntur ad alia, sed quia illa referuntur ad ipsa. *S. Th. l. c.*

1) Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturas praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem, sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato. *S. Th. l. c.*

2) Das Nähere hierüber in der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und von den opera Dei ad extra, insbesondere von der Schöpfung.

3) Suarez unterscheidet demgemäß die correspectiven Attribute in solche, die Gott ex aeternitate, und solche, die ihm ex tempore zukommen und drückt sich über den Grund dieses Unterschiedes also aus: Ratio utriusque partis est, quia priora dicunt relationem fundatam in solo actu immanenti Dei, qui aeternus est, et ideo ex aeternitate Deo conveniunt; posteriora vero fundantur in actione transeunte, quae non est, donec aliquid ad extra fiat, et

Gott die Welt gewußt, geliebt; aber seit ihrer Entstehung ist er ihr Schöpfer und Herr zu nennen.

VII. Die bisher betrachteten beiden Eintheilungen der göttlichen Attribute sind von theologischer Wichtigkeit, da sie mit wesentlichen Wahrheiten zusammenhängen. Andere Eintheilungen, welche man in neuerer Zeit aufstellte, sind theils unhaltbar[1]), theils nur zum Zwecke einer systematischen Ordnung des Stoffes[2]) bestimmt. Manche

---

quia hoc incipit esse in tempore: ideo praedicata inde resultantia ex tempore etiam de Deo dicuntur. L. c. nr. 14. Thomas spricht hiervon *S. Th.* 1, q. 13, a. 7, ad 3, wo er den Einwand widerlegt: daß, wenn man die correspectiven Namen Herr, Schöpfer ex tempore von Gott prädicire, dies auch von anderen correspectiven Namen gelten müsse; dies sei aber nicht der Fall: denn von Ewigkeit habe Gott die Creaturen erkannt und geliebt, wie es Jer. 31, 3 heiße: „In caritate aeterna dilexi te." Darauf antwortet Thomas: Dicendum quod operatio intellectus et voluntatis est in operante: et ideo nomina quae significant relationes consequentes actionem intellectus vel voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno; quae vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator*, *Creator*, et hujusmodi. Vgl. auch *Franzelin*, De Deo uno, Thes. 21, nr. 2. Ausführlich handelt Thomas über unseren Gegenstand Q. Q. disp. *De pot.* q. 7, a. 8—11.

1) So z. B. wenn Dobmayer perfectiones metaphysicae, physicae und morales unterscheidet, und zu der ersten Klasse die Aseität, Ewigkeit, Unabhängigkeit, Unwandelbarkeit; zu der zweiten die Erkenntniß, den Willen, die Allmacht, Allgegenwart und Unermeßlichkeit; zu der dritten die Weisheit, Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit rechnet. Was insbesondere die von den meisten Theologen unter dem Namen der moralischen zusammengefaßten Attribute betrifft, so sind sie Folgerungen aus der Natur der göttlichen Erkenntniß und des göttlichen Willens, sind daher diesen Attributen nicht neben-, sondern unterzuordnen.

2) So läßt z. B. Franzelin, nachdem er cap. 2 die Aseität als die essentia metaphysica zu Grunde gelegt, cap. 3 die unitas singularitatis und die unitas simplicitatis, die Wahrheit, Güte, Schönheit folgen. Dann behandelt er cap. 4 die Ewigkeit und Unveränderlichkeit mit den betreffenden correspectiven Eigenschaften und in den folgenden Sectionen und Kapiteln die Geistigkeit, die Erkenntniß und den Willen Gottes, insbesondere die Prädestination. Scheeben theilt die göttlichen Attribute ein in Attribute des Seins und der Wesenheit, wozu er sämmtliche negativen und einen Theil der affirmativen Attribute (und zwar als innere: Einheit, Güte, Schönheit, Würde, in Bezug nach Außen: Allmacht und Allgegenwart) zählt — und in Attribute des Lebens und der Natur: Erkenntniß (Allwissenheit, Allweisheit, Wahrheit) und Wille (wobei er nach dem inneren Charakter des göttlichen Willens metaphysische, affective und ethische Willensattribute, und nach ihrem äußeren oder praktischen Charakter Gottes Rathschlüsse und die physische und ethische Macht unterscheidet). Zuletzt behandelt er als Resultate des göttlichen Seins und Lebens die Seligkeit und Herrlichkeit Gottes.

Theologen haben auf eine nähere Eintheilung der göttlichen Eigenschaften verzichtet[1]). Uns scheint die Eintheilung der Attribute in negative und affirmative Grundeintheilung[2]) bleiben und die Behandlung der ersteren der der letzteren vorangehen zu müssen. Da nämlich die den creatürlichen Analogien entlehnten affirmativen Eigenschaften nur durch die negativen Attribute als göttliche erfaßt werden und zu diesem Ende letztere auf erstere, und zwar alle auf jedes, angewendet werden müssen, so setzt das Verständniß der affirmativen Attribute ein allseitiges Verständniß der negativen Attribute voraus. Die Betrachtung der correspectiven Attribute dagegen wird zweckmäßig theils mit den betreffenden negativen und affirmativen Eigenschaften, theils mit den göttlichen Werken verbunden.

Bevor wir aber zur näheren Betrachtung der einzelnen Attribute schreiten, haben wir deren Verhältniß zu einander und zum

1) So z. B. Schwetz, der dann die göttlichen Eigenschaften nach vier Gesichtspunkten ordnet: quoad existentiam (simplicitas, immutabilitas, aeternitas, immensitas, omnipraesentia); quoad cognitionem (omniscientia, sapientia); quoad voluntatem (omnipotentia, benignitas, libertas, sanctitas, veracitas, fidelitas, justitia); quoad statum internum (sibisufficientia, majestas et gloria, beatitudo).

2) So im Wesentlichen Suarez und Petavius. Von den Aelteren verbinden der Lombarde, deßgleichen Bonaventura im Breviloquium die Lehre vom Wesen und den Eigenschaften mit der Trinitätslehre. Die affirmativen Eigenschaften behandelt insbesondere Bonaventura sehr einfach nach den Kategorien der Allmacht, der Weisheit und des Willens. Thomas hält sich in seinem System in der Summa nicht durchweg an die Eintheilung in negative und affirmative Attribute: denn er handelt, nach der Lehre von der göttlichen Existenz, de simplicitate, de perfectione, de bonitate, de infinitate, de omnipraesentia, de immutabilitate, de aeternitate, de unitate divina — darauf de (nostra) cognitione et visione Dei, darauf de nominibus Dei, endlich de scientia et veritate, de vita, de voluntate, de potentia und de beatitudine Dei. — Darauf folgt die Trinitätslehre. Wenn wir einige durch sich selbst gerechtfertigte Modificationen vornehmen, so ergibt sich die Anordnung, die wir für die zweckmäßigere gehalten haben. Denn offenbar ist es zweckmäßig, sofort nach der Lehre von der Weise unserer Gotteserkenntniß im Allgemeinen und von der Existenz Gottes, die Lehre von der Einheit und von der metaphysischen und physischen Wesenheit Gottes und von den Eigenschaften im Allgemeinen zu behandeln. — Wenn wir demnach die Lehre de cognitione und de nominibus und de unitate Dei weiter voranstellen, und die Lehre de bonitate, veritate (et pulchritudine) an die Spitze der affirmativen Eigenschaften setzen, so erhalten wir unser System, wonach wir nach der Lehre von dem Wesen und Eigenschaften im Allgemeinen, zuerst die noch erübrigenden negativen und dann die positiven Eigenschaften im Ganzen nach den Kategorien der Erkenntniß, des Willens und der Macht behandeln und mit Gottes unendlicher Herrlichkeit und Seligkeit abschließen.

göttlichen Wesen noch genauer in's Auge zu fassen. Obwohl nämlich dieses Verhältniß eine Folgerung aus dem speciellen Attribut der göttlichen Einfachheit ist und auch bereits früher von demselben die Rede sein mußte, so erheischt dennoch die Wichtigkeit dieses Lehrpunktes für die gesammte Gotteslehre an dieser Stelle eine besondere Besprechung desselben.

§. 168.

Verhältniß der göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten unter einander und zum göttlichen Wesen[1]).

Die verschiedenen göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten sind von einander und vom göttlichen Wesen nicht der Sache (*re, realiter*, κατὰ πρᾶγμα), wohl aber unserem Begriffe nach (*ratione, cogitatione, mentaliter*, κατ' ἐπίνοιαν), jedoch keineswegs einem rein subjectiven und willkürlichen *(ratione ratiocinantis, pure mentaliter)*, sondern unserem in der Sache nothwendig begründeten Begriffe nach *(ratione ratiocinata, cum fundamento in re, virtualiter)* verschieden.

Diese Wahrheit ist *de fide catholica.*

Die Meinung der Skotisten[2]) — daß zwischen dem rein mentalen und dem virtualen Unterschied ein dritter, der formale Unterschied, in der Mitte liege und die darauf gebaute Behauptung, daß in Gott die Eigenschaften und Thätigkeiten untereinander und von dem Wesen zwar nicht realiter, aber auch nicht blos virtualiter oder ratione ratiocinata, sondern *formaliter* oder *secundum formalitatem* verschieden seien — ist in ihrer Voraussetzung unbegründet und in ihren Consequenzen bedenklich, daher mit Recht von der sententia communis verworfen.

---

1) *S. Th.* 1, q. 13, a. 4. 5. 12. In 1, dist. 2, q. 1, a. 2 & 3. *C. gent.* l. 1, c. 31—36. QQ. disp. De pot. q. 7, a. 4—7. *Suarez* Tract. 1 De divin. substantia ejusque attributis, lib. 1, c. 10—14. Metaph. Disp. 30, sect. 6. *Gotti*, Tract. 2 de Deo, q. 4. *Billuart*, De Deo, Dissert. 2, art. 2 & 3. *Petavius*, De Deo, lib. 1, c. 7—13. *Franzelin*, De Deo uno, Thes. XIII. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Thl. 1, Abh. 2, Hptst. 3 (Bd. 1, Aufl. 2. S. 183 ff.); Phil. d. Vorz., Bd. 1, Abh. 2, Hptst. 5. Scheeben, Dogm. §. 74.

2) Ob Skotus selbst dieser Ansicht war, oder ob er mit Thomas übereinstimmte und die formale Unterscheidung im Sinne der virtualen verstanden hat, ist eine Streitfrage, von deren Entscheidung wir absehen können. Ueber den Formalismus überhaupt vgl. die gründlichen Erörterungen Kleutgen's in der Phil. d. Vorz., Bd. 1, Abh. 2, Hptst. 4.

I. Obwohl auch die göttlichen Personen und ihre Notionen von dem Wesen und den essentialen Eigenschaften Gottes nur ratione ratiocinata verschieden sind, ein realer Unterschied aber nur zwischen den Personen und bezüglich ihrer correlativen Notionen besteht, so scheint es uns doch die Darstellung zu vereinfachen und das Verständniß zu erleichtern, wenn wir hier von den trinitarischen Notionen vorerst absehen[1]) und die Anwendung unseres Grundsatzes auf dieselben erst in der Trinitätslehre besprechen.

Wenn wir unsere These einfach von allen Wesensattributen ohne Unterschied aufstellen und somit die reale Identität nicht nur der affirmativen, sondern auch der negativen und correspectiven Eigenschaften mit dem göttlichen Wesen behaupten, so treten wir mit der oben[2]) ausgesprochenen Wahrheit, daß nur die affirmativen Eigenschaften substantialiter von Gott ausgesagt werden, keineswegs in Widerspruch: denn dieses ist nur in dem Sinne gesagt, daß die Negationen und Relationen als solche oder formaliter nicht von der göttlichen Substanz prädicirt werden; dabei haben wir aber bereits daran erinnert, daß die göttliche Vollkommenheit, welche wir durch die Negationen eben als unendlich erfassen, sowie auch die göttliche Thätigkeit, welche Grund der Relationen ist, allerdings substantial von Gott zu prädiciren und die göttliche Substanz selbst ist[3]). Mit dieser Vorbemerkung können wir daher mit den Vätern und meisten Theologen unseren Satz hier ganz allgemein und ohne weitere Rücksicht auf die verschiedenen Arten der Attribute aussprechen.

Der Sinn und die innere Wahrheit unserer These leuchtet aus

---

1) Geschichtlich wurde allerdings unsere Wahrheit zunächst und vorzugsweise bezüglich der trinitarischen Notionen entwickelt, daher wir auch in der Beweisführung davon nicht ganz abstrahiren können. Auch haben nicht wenige Theologen das Verhältniß der trinitarischen Notionen zu dem Wesen und den Attributen bereits an dieser Stelle erledigt. Doch scheint es uns besser, erst in der Trinitätslehre von den trinitarischen Notionen zu handeln. Dann wird uns das hier betrachtete, schon der bloßen Vernunft erkennbare Verhältniß der essentialen Attribute untereinander und zum Wesen zur Beleuchtung des trinitarischen Geheimnisses dienen.

2) S. 297 ff.

3) Loquor autem formaliter de relatione vel negatione; nam si per illa circumscribitur vel indicatur perfectio aliqua, quae sit fundamentum relationis vel negationis, in illa poterit habere locum proposita quaestio (sc. an divina attributa distinguantur in re ab essentia Dei) — sagt *Suarez* De Deo tr. 1, l. 1, cap. 10, nr. 1. Wenn er daher die uns beschäftigende Wahrheit nur auf die affirmativen Attribute anwendet, so ist es klar, in welchem Sinne er dieses thut.

den über unsere Gotteserkenntniß entwickelten Principien von selbst ein.

Da wir Gottes Wesen nicht unmittelbar schauen, und da es auch kein vollkommenes creatürliches Abbild des göttlichen Wesens gibt, so sind wir nicht im Stande, Gottes unendliche und deßhalb absolut einfache Vollkommenheit in Einem einfachen Begriffe adäquat zu erfassen. Wir sind daher sowohl durch die unendliche Vollkommenheit Gottes, als durch die Unvollkommenheit unseres Intellectes genöthigt, Gottes absolut einfache Wesenheit durch *verschiedene* und *mannigfaltige Begriffe*, gleichsam *stück-* oder *theilweise* uns vorzustellen und durch deren *Zusammenfassung* einen analogen Gedanken von Gottes unendlicher Vollkommenheit uns zu bilden[1]). Diese Eigenschaftsbegriffe sind mithin keineswegs *identische*, etwa nur durch einen höheren oder niederen Grad der Klarheit und Deutlichkeit verschiedene Begriffe[2]), und sind die sie bezeichnenden Worte keineswegs gleichbedeutende Namen oder *Synonyma*; sondern diese Begriffe und Namen sind von einander und von dem Begriffe des Wesens specifisch verschieden: denn etwas ganz Anderes denken wir unter dem Begriffe der *Weisheit*, als unter dem Begriffe der *Liebe*, und unter beiden etwas Anderes, als unter dem Begriffe der *Unveränderlichkeit* oder der *Ewigkeit*; deßgleichen ist der Begriff des *Wesens* ein anderer Begriff, als der einer *Eigenschaft*. Auch in den *Geschöpfen*, aus denen wir, sei es auf dem Wege der Affirmation, sei es auf dem der Negation, die Begriffe, durch welche wir Gott uns denken, gewinnen, sind Wesen und Eigenschaften und sind die verschiedenen Eigenschaften reell verschieden. Wenn auch der erschaffene Geist ein substantiell einfaches Wesen ist, so sind doch seine *Eigenschaften* und *Kräfte* und deren Thätigkeiten und Habitualitäten reell verschieden. Etwas Anderes ist die Erkenntniß und etwas Anderes der Wille, etwas Anderes die Gerechtigkeit, etwas Anderes die Barmherzigkeit, und es wäre ein Widersinn zu sagen, daß der Wille denke und der Intellect wolle, oder daß die Barmherzigkeit strafe und die Gerechtigkeit verzeihe. Wenn wir nun diese unsere Begriffe auf Gott über-

1) Quod autem Deus excedit intellectum nostrum, est ex parte ipsius Dei propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam; unde patet quod pluralitas istarum rationum (nämlich der verschiedenen Eigenschaftsbegriffe) non tantum est ex parte intellectus nostri, sed ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. *S. Thom.* in 1 Sent. q. 1, a. 2.

2) Wie z. B. homo und animal rationale.

tragen, so bleibt deren ganze Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit bestehen. Wir denken daher in dem Begriffe des göttlichen Erkennens etwas Anderes von der göttlichen Vollkommenheit, als im Begriffe des göttlichen Willens, und etwas Anderes in dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit, als in dem der göttlichen Barmherzigkeit. Und ebenso verhält es sich auch mit den negativen Begriffen: denn etwas Anderes ist die Zeitlichkeit und etwas Anderes die Räumlichkeit; wenn wir daher im Begriffe der Ewigkeit jene und im Begriffe der Unermeßlichkeit diese negiren, so sind das zwei verschiedene Begriffe, durch welche wir Gottes Unendlichkeit auf dem Wege der Negation von wesentlich verschiedenen Seiten erfassen. Alle diese unsere verschiedenen Begriffe, durch welche wir das Wesen Gottes uns denken, haben also nicht etwa lediglich in unserem Intellecte einen rein subjectiven Grund, sondern sie sind im Wesen Gottes selbst, nämlich in seiner unendlichen Vollkommenheit objectiv begründet[1]): denn alle die verschiedenen Vollkommenheiten, welche wir in diesen Begriffen denken, sind in Gott ihrem ganzen, wahren und vollsten Begriffe nach. Gott ist wahrhaft ewig und unermeßlich, wahrhaft weise, gerecht und barmherzig und es ist wahrhaft seine Gerechtigkeit, welche straft, und seine Barmherzigkeit, welche verzeiht. Wir unterscheiden daher mit objectivem Grunde *(ratione ratiocinata)* die verschiedenen göttlichen Eigenschaften und es ist im Wesen Gottes begründet, daß wir dieselben nach der ganzen Wahrheit und Eigenthümlichkeit ihres Begriffes Gott zuschreiben[2]). Denn Gottes Vollkommenheit enthält alle diese Eigenschaften virtualiter in sich, indem diese unendliche Vollkommenheit in ihrer absoluten und unterschiedslosen Einfachheit das supereminente Aequivalent all' der Vollkommenheiten oder Realitäten ist, die wir durch unsere Eigenschaftsbegriffe denken; nur sind diese verschiedenen Eigenschaften in Gott nicht in realer Verschiedenheit, wie sie nur im Endlichen sind und sein können, sondern in der Identität des absolut einfachen göttlichen Wesens. Diese absolute Identität und Einfachheit der göttlichen Vollkommenheit können wir aber nicht positiv, sondern nur auf dem Wege der Negation erfassen, indem wir eben so, wie wir die Wahrheit sämmtlicher Attribute in Gott bejahen, deren reale Ver-

1) S. die oben S. 408, Note 1 angeführte Stelle aus dem Commentar des heil. Thomas zu den Sentenzen.

2) M. a. W. habent fundamentum in re, oder, wie Thomas De pot. q. 7, a. 7 sagt, in Deo sunt *sicut in radice verificante*. S. die folgende Note.

schiedenheit negieren. Was wir also negieren, ist nicht das, was die Attribute an Vollkommenheit bejahen, sondern nur die unvollkommene Form der Endlichkeit und Verschiedenheit, in der wir diese Vollkommenheit im Spiegel der Creaturen wahrnehmen und in unseren Begriffen denken. Nicht in dieser Form der Endlichkeit und Verschiedenheit, wie in den Geschöpfen und in unserem Denken, sind die Attribute in Gott, sondern in der Form der Unendlichkeit und absoluten Einfachheit, in realer Identität unter einander und mit dem göttlichen Wesen[1]).

---

1) Alles dieses erklärt der heil. Thomas mit großer Klarheit in folgenden Worten: Quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas et hujusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum in re. Et quia unumquodque eorum sit in Deo, secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum hujusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei . . . Et sic patet, quod pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diversas conceptiones de Deo, quae dicuntur diversae rationes, ut ex dictis patet, sed ex parte ipsius Dei, in quantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena et omnimoda ipsius perfectio, secundum quam contingit quod quodlibet nominum significantium istas conceptiones, de Deo vere et proprie dicitur; non autem ita, quod aliqua diversitas, vel multiplicitas ponatur in re, quae Deus est, ratione istorum attributorum. *In I Sent.* dist. 2, q. 1, a. 2 & 3. Sehr instructiv ist auch *De potent.* q. 7, a. 6. Omnes istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim quod unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficiat. Cum ergo . . . conceptiones perfectionum in creaturis inventarum sint imperfectae similitudines et non ejusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus correspondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes (sind hier dasselbe wie conceptiones im vorhergehenden Satze, die Eigenschaftsbegriffe) sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto, sed in Deo sunt sicut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus, quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines ejus deficientes in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc Dei Verbum, quod est perfecta conceptio

Einigermaßen ein Gleichniß zur Versinnbildung unserer Wahrheit bietet uns das reine Licht in seinem Verhältniß zu den Farben des Regenbogens, in die es gebrochen ist. Wer nur diese Farben, nie aber das reine Licht gesehen hätte, könnte wissen, daß die Vereinigung dieser Farben ein alle diese Farben in eminenter Weise in sich schließender Glanz sei; aber eine Vorstellung von dem reinen Lichte hätte er nicht, so lange er es nicht geschaut hat. So sehen wir auch ein, daß Gottes einfache Vollkommenheit wahrhaft, aber in eminenter Weise, alle Vollkommenheiten, die wir kennen und denken, in sich schließt, und daß wir mit vollem Rechte ihm alle diese Vollkommenheiten zuschreiben, ihre Unterschiedenheit aber leugnen; allein diese einfache Allvollkommenheit erfassen können wir erst dann, wenn wir Gott schauen, wie er ist: das unendliche und einfache Licht, in dem kein Schatten der Finsterniß wohnt [1]).

II. Der positive Beweis unserer These ergibt sich, was die heilige Schrift anlangt, auf dem Wege einer evidenten Schlußfolgerung einestheils aus all' jenen zahllosen Stellen, welche Gott die verschiedenen Attribute im wahren und eigentlichen Sinne beilegen, anderntheils aber aus der nicht minder klar von der Schrift gelehrten Unendlichkeit, Einfachheit [2]) und Unbegreiflichkeit [3]) des göttlichen Wesens. Unmittelbar aber spricht die heilige Schrift das Axiom von der realen Identität des Wesens und der verschie-

---

ipsius, non est nisi unum; propter hoc dicitur Zach. ult., 9: *In die illa erit Dominus unus et nomen ejus unum*, quando ipsa Dei essentia videbitur et non colligetur Dei cognitio ex creaturis.

1) Auch andere, jedoch unvollkommenere Gleichnisse kann man anführen. So bildet eine Harmonie vieler Töne, je vollkommener sie ist, nur Einen Ton, der den Wohllaut all jener Töne in sich vereinigt. So drückt eine einfache Formel eine ganze Fülle arithmetischer Größen und Verhältnisse aus. Daß jedoch alles dieses nur sehr inadäquate Vergleiche sind, bedarf kaum der Bemerkung. Der weiße Strahl wird in die Farben zertheilt und hört auf als solcher zu existiren, und wenn er wieder geeint wird, so hören die Farben auf zu sein; Licht und Farbe sind wesensidentisch. Würde man das auf Gott im Verhältniß zu den Creaturen anwenden, so wäre das Resultat ein pantheistisches. Gott, das unendliche Licht, kann nicht selbst in Farben gebrochen, sondern nur in endlicher Weise in der Mannigfaltigkeit der Creaturen und ihrer Eigenschaften nachgeahmt werden.

2) S. die betreffenden §§.

3) Denn die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens hat ihren Grund in der Unendlichkeit und absoluten Einfachheit desselben. Wären die Eigenschaften als verschiedene Accidentien in Gott, wie in einem Geschöpfe, er überstiege dann nicht unsere Fassungskraft; freilich aber könnte dann auch von keiner wahren Unendlichkeit und Einfachheit Gottes die Rede sein.

denen Attribute in Gott dadurch aus, daß sie dasselbe zur Anwendung bringt, indem sie je einzelne göttliche Attribute mit dem göttlichen Wesen, mit Gott selbst identificirt: Gott ist die Liebe[1]), das Leben, die Wahrheit[2]), die Weisheit, die Kraft[3]), das Licht[4]), mag man nun letztere Metapher von der absoluten Reinheit und Vollkommenheit des göttlichen Wissens, oder des göttlichen Wollens, oder der göttlichen Heiligkeit, oder, alles dieses vereinigend, des göttlichen Seins verstehen. Weder die Auslegung der Väter, noch der Charakter des Wortes Gottes gestatten es, diese Aussprüche nicht im wörtlichen, eigentlichen und vollen Sinne zu nehmen, sondern nur als eine poetische Redefigur zu deuten, als ob Gott Liebe, Wahrheit, Leben genannt werde, weil er Liebe, Wahrheit, Leben in besonders hohem Maße besitze.

Auf Grund der göttlichen Offenbarung hat die Kirche und haben ihre Väter auf der einen Seite die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens[5]) und die daraus folgende reale Identität des Wesens und der Attribute[6]); auf der anderen Seite aber die in

---

1) Qui non diligit, non novit Deum. Quoniam Deus caritas est. *1 Joann.* 4, 8. Es geht nicht an, dieses auf die in den Werken und in dem Gebote Gottes sich offenbarende Liebe zu beschränken, da ja Johannes eben das Gebot der Liebe aus dem Wesen Gottes, das Liebe ist, begründet. Darin sind auch alle angesehenen Ausleger einig. Als Beispiel diene Cornelius a Lapide: *Quoniam Deus caritas est*, sagt er, tum formalis et increata, eaque essentialis vel notionalis, tum causalis et creata, idque per omnia genera causarum . . . In Deo enim Deique essentia ob summam perfectionem et simplicitatem nulla sunt accidentia; sed quae in nobis sunt accidentia, in Deo sunt idem cum essentia, uti sapientia, bonitas, amor, potentia sunt ipsa essentia.

2) Ego sum . . . vita. *Joann.* 11, 25 . . veritas et vita. *Joann.* 14, 6. Cf. *Joann.* 1, 4. *1 Joann.* 1, 2. 5, 20.

3) *1 Cor.* 1, 24.

4) *1 Joann.* 1, 5. Cf. *Joann.* 1, 4. 9. 3, 19. 8, 12.

5) S. unten §. 171.

6) Sie sprechen dieses namentlich in dem Axiome aus, daß Gott nicht wie die Geschöpfe, gewisse Eigenschaften oder Vollkommenheiten hat, sondern daß er jede Vollkommenheit, die Weisheit, Güte, Ewigkeit u. s. w. selbst ist. Abgesehen von dem relativen Personenunterschied, sagt Augustin, ist Gott, was er hat. (Deus) ideo simplex dicitur, quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur. Nam utique Pater habet Filium, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo ergo ad se ipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet; sicut ad seipsum dicitur vivens, habendo utique vitam, et eadem vita ipse est. *Civ. Dei.* 11, 10. Wie viele Eigenschaften daher Gott auch der Wahrheit gemäß zugeschrieben werden, es ist deßhalb in ihm den-

der unendlichen Vollkommenheit Gottes und der Unvollkommenheit unseres Erkennens begründete begriffliche Unterscheidung zwischen den Attributen unter einander und dem göttlichen Wesen allezeit gelehrt. Demgemäß wurde jede Lehre verworfen, welche entweder den mentalen und virtualen Unterschied der Attribute und des Wesens, oder deren reale Identität leugnete. Die nähere Betrachtung dieser Irrthümer wird zugleich die kirchliche Ueberlieferung bezüglich unseres Lehrpunktes darthun und noch größeres Licht über denselben verbreiten.

III. Die hier in Betracht kommenden Irrthümer sind vor Allem

1. die Irrlehre des Eunomius[1]), daß zwischen dem göttlichen Wesen und den göttlichen Attributen nicht nur kein realer, sondern auch kein begrifflicher Unterschied bestehe, daß daher alle Attribute, welche die Offenbarung Gott beilegt, nur ratione ratiocinantis[2]) ver-

---

noch keine Verschiedenheit: denn Gott ist jede Vollkommenheit ganz und ungetheilt, in unbegreiflicher Vollkommenheit, wie Cyrill v. Jerusalem Catech. 6, nr. 7 auseinandersetzt: Sufficit nobis ad pietatem illud solum, ut sciamus nos Deum habere, Deum unum . . . qui multis nominibus insignitur, omnia potest, et uniformis est substantiae. Non enim quia vocatur bonus, et justus, et omnipotens et Sabaoth, idcirco varius est et diversus (διάφορος καὶ ἀλλοῖος), sed unus et idem cum sit, innumeras divinitatis operationes emittit. Non aliqua ex parte plus habens, alia minus, sed in omnibus simile sibi . . . totus oculus, et totus auditus, et totus mens . . . . Cujus neque principium, neque formam, neque speciem edicere poterimus unquam . . . quapropter et ad Israelitas dicit Moyses: *Et advertite diligenter animis vestris, quod similitudinem non vidistis;* si enim omnino similitudinem ipsius ullis imaginibus mens efformare nequit, ad substantiam ne aliquando propius accedet?

1) Daß schon sein Lehrer Aëtius denselben Irrthum vortrug, bezeugt Epiphanius haer. 76.

2) Die Griechen bezeichneten durch ἐπίνοιαι sowohl objectiv begründete, als rein fictive Begriffe. In dem letzteren Sinne verstanden die Eunomianer das Wort, wenn sie sagten, daß die verschiedenen göttlichen Attribute nur κατ' ἐπίνοιαν verschieden oder verschiedene ἐπίνοιαι seien. Daher sagten sie, wie Basilius (c. Eun. 1, nr. 5) berichtet: Quae secundum notionem (κατ' ἐπίνοιαν) dicuntur in nominibus tantum et in pronuntiatione suum *esse* habent, ac una cum vocibus dissolvuntur. Dem gegenüber erklärten die Väter, daß, wenn sie die göttlichen Eigenschaften ἐπίνοιαι im Gegensatz zu τῷ πράγματι unterschieden, sie dieses Wort keineswegs in dem Sinne einer rein fictiven Unterscheidung nähmen, sondern im Sinne einer, einestheils in der Sache, anderntheils in unserer Erkenntnißweise derselben begründeten Unterscheidung. Das entspreche auch ganz dem Sinne des Wortes ἐπίνοια, was die auf die erste, noch unvollkommene und unterschiedslose Auffassung einer Sache folgende genauere Betrachtung derselben nach ihren verschiedenen Seiten und Beziehungen bezeichne, indem post primum,

schieden oder Synonyma seien. Er stützte diese seine Lehre auf die Wahrheit, daß das Wesen Gottes absolut einfach ist, und auf den Wahn, daß wir von dem göttlichen Wesen, zunächst im Begriffe der Agenneſie, einen vollkommen adäquaten Begriff hätten und daß unsere Gotteserkenntniß eine falsche, wenn keine absolut adäquate sei. Und in der That, wenn wir Gott so, wie er in sich selbst ist, erkennen würden, so würden wir sein absolut einfaches Wesen auch durch einen absolut einfachen Begriff erfassen und bedürften keiner begrifflichen Unterscheidung der Attribute und des Wesens. Allein mit dem der Vernunft und dem Glauben widersprechenden Wahne einer adäquaten Gotteserkenntniß fällt die eunomianische Behauptung zusammen und stellt sich als das dar, was sie ist, als eine auf Sophismen gebaute Absurdität. Demgemäß lautete auch die Widerlegung und Doctrin, welche Basilius, Gregor von Nyssa und von Nazianz, überhaupt die Väter den Eunomianern entgegenstellten. Daß das Wesen Gottes absolut einfach ist und daß deßhalb, abgesehen von dem correlativen Unterschied der göttlichen Personen, schlechthin kein realer Unterschied in Gott besteht, weder zwischen Wesen und Person, noch zwischen Wesen und Eigenschaften, noch zwischen den verschiedenen Eigenschaften, das gaben die Väter nicht nur zu, sondern vertheidigten es als katholische Wahrheit auf's Entschiedenste. Allein so evident und allbekannt die absolute Einfachheit Gottes ist, ebenso evident und bekannt ist es auch, daß wir das einfache und unendlich vollkommene Wesen Gottes nur durch viele und verschiedene Begriffe einigermaßen erfassen können[1]). Wie wir den Glanz und die Gluth der Sonne nur ertragen, weil sie durch die dazwischen liegende Luft gemildert sind, so können wir auch das unendliche göttliche Licht gleichsam nur gebrochen in den Farben der verschiedenen Eigenschaftsbegriffe erkennen. Wie eine Mutter kindlich lallt, um sich dem Kinde verständlich zu machen, so

---

quod a sensibus imprimitur, mentis conceptum, subtilior et accuratior rei intellectae cogitatio supervenit. *Basil.* Adv. Eunom. 1, p. 12. — In diesem Sinne wird ἐπίνοια gleichbedeutend mit ἐπιλογισμός oder ἐπενθύμησις gebraucht. *Petav.* lib. 1, c. 7, §. III.

1) Nam quis ita stupidus est, sagt Gregor v. Nazianz or. 12, ut ignoret divinam quidem naturam, quidquid tandem secundum essentiam est, esse unam, et uniformem, atque compositionis expertem, nec ullo modo in vana quadam compositione spectari: humanam vero naturam jacentem et in terreno defossam corpore, quoniam non potest, quod quaeritur, liquido perspicere, per multas notiones ad inexplicabilem naturam diverse ac multipliciter contendere; non una aliqua cogitatione quod latet indagantem?

hat Gott sich in seiner Offenbarung zur menschlichen Schwachheit herabgelassen[1]). Weil wir ihn so, wie er in sich selbst, nicht zu erfassen vermögen, so hat er unserer Denk- und Redeweise sich bedient, um uns auf den Stufen menschlicher Begriffe zur Erkenntniß seiner göttlichen Vollkommenheit einigermaßen zu erheben[2]). Unwahr und absurd ist die Eunomianische Behauptung, daß wir Gott gar nicht erkennen, wenn wir ihn nicht vollkommen erkennen, wie er ist. Auch bezüglich der Geschöpfe, die wir sehen, ist unsere Erkenntniß eine unvollkommene. So erkennen wir auch Gott durch die Eigenschaftsbegriffe wahrhaft, aber unvollkommen. Wegen ihrer Unvollkommenheit ist unsere Erkenntniß nicht falsch. Denn etwas Anderes ist es, eine Sache gar nicht, etwas Anderes, sie falsch, etwas Anderes, sie nur unvollkommen erkennen. Unvollkommen ist unsere Erkenntniß von Gott, aber wahr und richtig, indem wir das Inadäquate unserer Idee durch unser Urtheil berichtigen[3]).

---

1) Ut enim divina dispensatione sol vehementem radiorum suorum, ac merum splendorem per interjectum temperans aërem, moderatum fulgorem et calorem excipientibus immittit, cum per se naturae nostrae infirmitati sit inaccessus: sic etiam divina vis secundum ejus, quod diximus, exempli similitudinem, infinitis partibus naturam nostram superans, ut ei appropinquare participando nequeat, velut benigna quaedam et amantissima parens, cum minime articulatis infantum vagitibus una balbutiens, hoc humanae naturae tribuit, quod potest capere. *Greg. Nyss.*, Adv. Eunom. 12.

2) Tam clementer Deus humanae consuluit infirmitati, ut quia eum, sicut est, non possumus agnoscere, nostrae locutionis more se ipsum insinuare velit: quatenus ad sua per nostra nos traheret; et dum condescendit per pietatem nostrae infirmitati ascendamus nos per intelligentiae paritatem ad illum, secundum suae donum gratiae. *Alcuin*, De trin., 3, 6.

3) Quare, sagt Basilius den Eunomianern gegenüber, omissis illis dialecticis quaestionibus, non subdole, sed pie expendant veritatem. Datum est vobis mentis judicium (τὸ τοῦ νοῦς κριτήριον) ad veritatis intelligentiam. Est autem ipsa veritas Deus noster. Menti itaque praecipuum ac primarium est Deum nostrum cognoscere; cognoscere autem, quantum potest infinita ejus majestas a tenuissimo. Neque enim propterea quod oculi ad res visibiles percipiendas destinantur, ideo jam res omnes visibiles cadunt in conspectum. Non enim coeli hemisphaera uno obtutu conspicitur . . . . Ita et Deus. Si labefacta est a daemonibus mens, simulacra colet, aut in aliam aliquam speciem impietatis abducetur. Si vero Spiritus sese dederit auxilio, veritatem intelliget et Deum cognoscet. Cognoscet autem, ut ait apostolus ex parte, sed in futura vita perfectius; *cum enim venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* (*1 Cor.* 13, 3.) Quocirca et bona est judicandi facultas, et ad finem utilem, Dei cognitionem, tendit, sed tamen tantum operatur, quantum assequi potest. *Epist.* 233 (al. 399) *ad Amphiloch.* (Mauriner Ausgabe, Paris 1730, t. 3, p. 356.)

Wahrheit und Falschheit hat ja nicht in unseren Ideen und Vorstellungen, sondern lediglich in dem Urtheil unseres Verstandes seinen Grund. Nur wenn wir urtheilen würden, daß die verschiedenen Eigenschaften gerade so in Gott, wie in unserer Vorstellung seien, würden wir irren; nun wir aber urtheilen, daß unsere in den Eigenschaftsbegriffen sich vollziehende Weise der Gotteserkenntniß unvollkommen, Gottes Wesen aber, obwohl es die Vollkommenheit aller von uns gedachten Eigenschaften in sich vereint, dennoch absolut einfach sei, ist unsere Gotteserkenntniß zwar unvollkommen, aber wahr[1]). Die angeblich vollkommene Erkenntniß der Eunomianer dagegen ist weder vollkommen, noch richtig. Sie ist nicht vollkommen, da sie keineswegs im Begriffe der Agenesie einen adäquaten Begriff des göttlichen Wesens, sondern nur eine der verschiedenen Eigenschaftsbegriffe[2]) denken; indem sie aber diesen Begriff für adäquat halten, ist dieses ihr Urtheil und damit ihre Gotteserkenntniß selbst eine falsche.

Aus der ersten Lüge einer adäquaten Gotteserkenntniß flossen alle anderen falschen und absurden Behauptungen der Eunomianer, sowie die Sophismen, worauf sie ihre Irrlehre stützten. Wenn die Agenesie das göttliche Wesen, wie es an sich ist, adäquat ausdrückte, und wenn nur ein adäquater Begriff von Gott richtig und wahr wäre; dann müßten freilich alle anderen Attribute, um auf Wahrheit Anspruch machen zu können, adäquat und deßhalb mit der Agenesie dem Begriffe nach identisch und nur dem Namen nach verschieden sein.

---

1) Alles, was bereits die Väter hierüber sagten, faßt Thomas in seiner präcisen Weise in folgenden Worten zusammen: Propositio: *Intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus*, est duplex ex eo, quod hoc adverbium *aliter*, potest determinare hoc verbum *intelligens* ex parte intellecti, et ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est, et est sensus: quicunque intellectus intelligit rem esse aliter, quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia quae sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet composite, non tamen ita, quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo. *S. Th.* 1, q. 13, a. 12, ad 3.

2) S. oben S. 313—314, insbes. die S. 313, Note 2 abgedruckte Stelle des heil. Basilius.

Das ist aber eine evidente Verhöhnung des Wortes Gottes und der gesunden Vernunft, wie die Väter vielfach ausführten[1]). Wenn ferner die Agennesie das Wesen Gottes adäquat ausdrückte, dann wäre allerdings jede begrifflich von der Agennesie verschiedene Eigenschaft mit der Agennesie unvereinbar. Dann begreift man das sonst unbegreifliche Sophisma der Eunomianer, daß, wenn die Incorruptibilität ein anderer Begriff wäre als die Agennesie, Gott, wenn ungezeugt oder ungeworden, nicht unvergänglich, wenn aber unvergänglich, nicht ungeworden wäre[2]). Allen diesen und ähnlichen Absurditäten stellten die Väter nur die einfache und klare Wahrheit entgegen, daß die verschiedenen Attribute in Gott zwar realiter mit der Substanz identisch und unter einander eins sind und insofern einander einschließen, dagegen unserem Begriffe nach von der Substanz unterschieden und in Weise von Attributen gedacht werden[3]),

---

1) Qui enim ridiculum non est, si quis procreandi vim ipsam esse dicat essentiam? aut providentiam rursus essentiam? itidemque praescientiam? ac denique efficientiam omnem, essentiam esse statuat? Quod si omnia ista ad unum significatum pertineant, necesse est, aut idem inter se valeant nomina, ut in polyonymis evenit, cum Simonem et Petrum et Cepham eundem hominem dicimus . . . Quinam ergo manifestae insaniae non sit, proprium unicuique nomini significatum negare subjici; sed quod ad vim attinet, idem valere invicem affirmare nomina omnia? *Basil.* c. Eun. 1 ap. *Petav.* 1, 9, IV & V.

2) Wie uns die Väter berichten, lautete ein Hauptargument des Eunomius also: Si quatenus finis est expers illi vita, hoc solum habet, ut sit corruptibilis; et qua principio caret, solum est ingenitus; consequens est, ut quatenus est ingenitus, sit genitus. Auf solche absurde Sophismen antwortet Gregor von Nyssa: Nostra haec erat ratio: vitam principii expertem ingenitam secundum nostram notionem appellari, non fieri; et eam, quae in minime definitum spatium extenditur, incorruptibilis appellatione significare, non incorruptibilem facere; sed quae talis esset exprimere, adeo ut interminatam in utramque partem divinam esse vitam, subjecti proprium sit: quae autem in subjecto considerantur postea notiones, hoc vel illo modo dici, in sola voce positum sit, quae significatam notionem indicat. Una est notio in divina vita, quod ex causa nulla sit. Hoc ipsum ingeniti vocabulum exprimit. Altera notio in eadem vita est interminatam esse ac finis expertem. Hoc incorruptibilis appellatio demonstrat. Itaque subjectum ipsum sine initio est ac fine, quod quidem omne nomen ac notionem superat. Hoc vero quod est, neque ex causa ipsum oriri, neque unquam esse desinere, haec nominum istorum commentatione declarantur. *Petav.* l. c. VII.

3) Auf das Eunomianische Sophisma: „Ingeniti nomen aut essentiam Dei ostendit, aut accidens ei aliquid significat. Accidens autem Dei substantiae nullum inesse potest . . . Ipsa ergo Dei substantia significatur ingeniti

einander nicht einschließen, sondern ergänzen: denn da keiner dieser Begriffe ausreichend ist, um das einfache Wesen Gottes vollkommen zu bezeichnen, so bedürfen wir der vielen Attribute, deren jedes seinen eigenen Begriff hat, um einigermaßen seine unendliche Vollkommenheit zu erfassen[1]).

Das Gesagte genügt, um zu zeigen, daß die oben angegebene Lehre des heil. Thomas die treueste und präciseste Wiedergabe der Lehre der heiligen Väter ist, und daß unser Lehrpunkt bereits im Kampfe mit den Eunomianern durch die einmüthige Lehre der Väter vollkommen entwickelt und festgestellt war.

2. Eine dem eunomianischen Irrthum diamentral entgegengesetzte Irrlehre wird dem Gilbert Porretanus[2]) zugeschrieben. Daß derselbe in Gott einen realen Unterschied zwischen Wesen und Personen[3]), sowie zwischen Gott und der Gottheit[4]) oder dem göttlichen Wesen lehrte, steht außer Zweifel. Dagegen ist es bestritten[5]), ob er auch einen realen Unterschied zwischen der Gott-

---

nomine" antwortet Cyrill v. A. Thesaur. 31: Substantiae Dei nihil accedere concedo, quoniam in se ipsa perfecta est. Sed tamen cogimur, non nunquam quasi accidentia, etiamsi non omnino accident Deo, haec dicere et mente accidentium modo concipere . . . Non omnia ergo, quae in Deo sunt et de Deo dicuntur, substantiam significant. Reliquum est igitur, ut voce modoque dicendi accidentia esse dicamus, quoniam modo accidentium ea intelligimus. Non enim potest humana natura majus aliquid, quam ipsa sit, de Deo dicere. Nostro enim proprio modo intelligimus et loquimur, ex iis, quae in nobis sunt, majorum exempla sumentes, ut qui in parva tabula coelestem describunt circulum.

1) Nullum est nomen, quod totam Dei naturam comprehendit et quantum satis est explicat. Quare multa sunt et diversa, quae singula propriam habent significationem. *Basil.* l. c. Aehnlich *Gregor Nyss.*, c. Eun. 1: Non enim omnia nomina ad idem inter se feruntur, quippe alia est significatio lucis, alia vitis, viae alia et alia pastoris. Sed cum unus sit subjecto et una substantia simplexque ac compositionis expers, aliter semetipsum alias appellat, cognomenta sibi accomodans notionibus inter se differentia. Aus der Stelle selbst ist klar, daß Gregor die angeführten Ausdrücke von Christus nicht seiner Menschheit, sondern seiner Gottheit nach versteht.

2) Gilbert de la Porré, Lehrer der Theologie und der Dialectik, zuerst in Chartres, dann in Paris, seit 1142 Bischof von Poitiers, † 1159, unterwarf sich bereitwillig der Entscheidung der Kirche. Ueber ihn und seine Doctrin vgl. Stöckl, Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. 1, §. 79—83.

3) Darüber in der Trinitätslehre.

4) Darüber unten §. 172, S. 453.

5) Die meisten Theologen halten ihn, namentlich auf die Autorität des heil. Bernhard und dessen Schülers und Ordensgenossen Gottfried hin (Epist.

heit oder dem göttlichen Wesen und den Attributen, sowie zwischen den verschiedenen Attributen behauptete. Mag nun Gilbert auch dem zuletzt genannten Irrthume verfallen gewesen sein oder nicht; so viel steht fest, daß er Anlaß gab, daß die Lehrer der Kirche, vor Allem der heil. Bernhard[1]), sowie die kirchliche Autorität selbst, insbesondere die Synode von Rheims und Papst Eugen III.[2]), jede reale Unterscheidung nicht nur zwischen

---

ad Albin. Card. in Opp. S. Bernh. Migne, Pat. lat. tom. 185.) auch dieses Irrthums schuldig (cf. *Petav.* l. 1, c. 8, §. III sqq. *Gotti*, Tract. 2, De Deo q. 4, dub. 1, §. 2.); während Vasquez u. A., dem Otto von Freisingen folgend und auf einige Gründe gestützt, ihn bezüglich unserer Frage von Irrthum freisprechen. Näheres über die Verhandlungen mit Gilbert auf der Pariser Synode v. 1147 und der Rheimser v. 1148 bei Hefele, Conc.-Gesch. Bd. 5, S. 445—463.

1) *Sermo 80 in Cant.* sagt er bezüglich Gilberts und seiner Anhänger: Recedant a nobis, charissimi, recedant novelli non dialectici sed haeretici, qui magnitudinem, qua magnus est Deus, et item bonitatem qua bonus, sed et sapientiam, qua sapiens, et justitiam qua justus, postremo divinitatem, qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant. Divinitate inquiunt Deus est, sed divinitas non est Deus. Andere Stellen des heil. Bernhard s. oben S. 350, Note 2 u. 3.

2) Hierher gehört besonders der erste Satz des s. g. *Symbolum Remense:* Credimus et confitemur, simplicem naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Si vero dicitur, Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum esse, et alia hujusmodi; credimus, non nisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; non nisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; non nisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse; non nisi ea unitate, quae est ipse Deus, unum esse; non nisi ea divinitate Deum, quae est ipse, i. e. seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum. Dieses, von den nach Schluß der großen Rheimser Synode von 1148 von Eugen III. zur Erledigung der Angelegenheit des Gilbert zurückgehaltenen Bischöfen unter Mitwirkung des heil. Bernhard, aber in Abwesenheit der Cardinäle, abgefaßte Symbolum wurde zwar nicht förmlich vom Papste, dem es überreicht wurde, bestätigt, aber Eugen III. erklärte, daß dasselbe mit dem Glauben der römischen Kirche übereinstimme. In einer Generalversammlung censurirte dann der Papst die Behauptungen Gilberts und verbot dessen Commentar zu Boëtius De Trin., donec corrigatur. Hierbei wurde vom Papst förmlich ausgesprochen: Ne aliqua ratio in Theologia inter naturam et personam divideret; neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum, sed etiam nominativi, d. h. es genügt nicht, wie Gilbert will, zu sagen divinitate Deus est Deus, sondern man muß bekennen: divinitas est Deus. — Ob nun auch Gilbert zwischen den Attributen bonitas, aeternitas etc. und der divina essentia einen realen Unterschied annahm, oder ob er die Attribute mit dem Wesen in re identificirte und inso-

dem Wesen und den Personen und ihren persönlichen Eigenthümlichkeiten, sowie zwischen Gott und der Gottheit oder dem göttlichen Wesen, sondern auch zwischen dem Wesen und den Attributen und zwischen den verschiedenen Attributen unter einander, bekämpften und verwarfen. So wurde die bereits den Eunomianern gegenüber vollkommen klargestellte katholische Lehre von der realen Identität und der nur virtualen Verschiedenheit des göttlichen Wesens und seiner Attribute auf's Neue bestätigt[1]).

Von welcher Wichtigkeit diese Wahrheit ist, leuchtet von selbst ein. Während der Eunomianische Irrthum die Wahrheit der allein hienieden uns möglichen analogen Gotteserkenntniß zerstört, führt der entgegengesetzte Irrthum, weil zu einer Theilung oder Vervielfältigung des göttlichen Wesens, zur Zerstörung der wahren Gottesidee selbst, insbesondere der Einheit Gottes[2]). Dieses zeigte sich mehr noch, als bei der rasch vorübergehenden wissenschaftlichen Verirrung des Gilbert Porretanus, die aus der falschen Anwendung eines übertriebenen Realismus auf Gott entsprungen war,

---

fern richtig lehrte, und ob deßhalb der Papst sich auf die letztgenannte Entscheidung beschränkte, mag dahingestellt bleiben. Daß diese Identität Kirchenlehre ist, unterliegt keinem Zweifel.

1) Daß auch durch die förmliche Deklarirung der Einfachheit Gottes durch das *Lateranense IV* jeder reale Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften und Eigenschaften und Eigenschaften ausgeschlossen wird, bedarf kaum der Erwähnung.

2) Darum darf es uns nicht wundern, daß der heil. Bernhard mit einem solchen Feuereifer gegen diesen Irrthum auftrat, und daß die kirchliche Autorität, trotz der persönlichen Würdigkeit des Bischofs von Poitiers, mit solcher Entschiedenheit denselben verwarf. Wäre, sagt der heil. Bernhard, das göttliche Wesen von den drei Personen reell verschieden, so wäre nicht eine Trinität, sondern eine Quaternität; und wären gar die verschiedenen Attribute von einander reell verschieden, so wäre eine Centenität in Gott. Und wäre Gott durch die von ihm verschiedene Gottheit Gott, dann wäre er nicht Gott, weil nicht durch sich selbst. Und wäre er nicht die Güte, die Macht, die Weisheit u. s. w. selbst, so wäre er nicht durch sich selbst, sondern durch Participation gut, mächtig, weise. Insbesondere die Absurdität eines realen Unterschiedes zwischen Gott und Gottheit zeigt Bernhard In Cant. 80, nr. 6 mit den Worten: „Ist Gott und Gottheit reell verschieden, so ist letztere entweder etwas Anderes, als Gott, oder sie ist Nichts . . . Ist sie aber etwas Anderes, als Gott, so ist sie entweder größer oder kleiner als Gott, oder sie ist ihm gleich. Wie kann sie aber kleiner sein, da Gott durch sie Gott ist? Sie muß also größer oder ihm gleich sein. Ist sie größer, als er, so ist sie, nicht Gott, das höchste Gut. Ist sie ihm aber gleich, so sind zwei höchste Wesen, nicht eines. Das Alles aber steht mit dem katholischen Glauben in Widerspruch."

3) bei der unter den schismatischen Griechen im 14. Jahrhundert zu einer mächtigen Häresie sich entwickelnden Irrlehre der Palamiten oder Hesychasten[1]). Aus einer schon lange unter den griechischen Mönchen, zumal des Berges Athos, verbreiteten Pseudomystik und aus plumpem Anthropomorphismus entsprungen[2]), sodann von dem, von den schismatischen Griechen als „heiliger Kirchenvater" verehrten Mönche, später Erzbischof von Thessalonich, Gregor Palamas, ausgebildet, durch eine Reihe von Synoden[3]) förmlich zum Dogma der schismatischen Kirche von Konstantinopel erhoben, behauptete diese Irrlehre, daß zwischen dem Wesen oder der Substanz Gottes und der göttlichen Wirksamkeit (ἐνέργεια) ein realer Unterschied bestehe; die Wirksamkeit sei von dem Wesen producirt und geringer, als das Wesen, nichtsdestoweniger aber etwas Unerschaffenes, Ewiges, Göttliches, daher werde sie mit Recht Gottheit (θεότης) genannt. Nur durch diese seine Wirksamkeit trete Gott mit den Creaturen in Verbindung und theile sich ihnen mit; nur diese Wirksamkeit sei uns erkennbar und werde auch als ein den leiblichen Augen sichtbares Licht von den Seligen geschaut, sei aber auch schon auf Thabor — denn das Licht, das Christus hier umleuchtet habe, sei keineswegs ein erschaffenes, sondern das unerschaffene Licht, oder die Energie der Gottheit selbst gewesen[4]) — von den Aposteln und auch sonst

1) *Petavius*, l. 1, c. 12 & 13. *Natal. Alex.* Sec. 13 & 14, c. 3, a. 14. *Harduin*, Conc. t. 11, col. 283 sq. *Leo Allatius*, De consens. perp. Eccl. occid. et orient. l. 2, c. 17. Dr. Stein, Professor in Würzburg, Studien über die Hesychasten. (Wien 1874, Abdr. aus d. österr. Vierteljahrschr.) Hergenröther, K.-G. Bd. 2, S. 208 ff.

2) In der Ruhe (ἡσυχία) des beschauenden Gebetes sitzend, den Kopf auf die Brust gebeugt und das Auge zum Nabel gerichtet (daher der von Barlaam aufgebrachte Name ὀμφαλόψυχοι), die Gedanken zum Herzen concentrirt und mit zurückgehaltenem Athem, behaupteten diese Schwärmer, mit leiblichem Auge das göttliche Licht, dasselbe, das die Apostel auf Thabor geschaut, zu sehen und in unaussprechlicher Lust im Ausathmen der Nase die Wonne des heiligen Geistes zu empfinden. Es erinnert das an ähnliche Wahngebilde der indischen Pseudo-Asceſe. Der Name Hesychasten ist also etwa dasselbe, was Quietisten, und kommt keineswegs, wie noch Petavius meint, von dem Namen eines Mönches her.

3) Namentlich durch die Synode v. 1341, auf der Barlaam, der rechtgläubige Gegner Palama's, verurtheilt und die Lehre der Palamiten bestätigt wurde; durch die Synode v. 1347, welche die Beschlüsse der Synode v. 1345, die den Palama verurtheilt hatte, aufhob und dessen Irrthümer auf's Neue billigte; dasselbe geschah durch eine zweite Synode v. 1347 und nochmals 1347 durch die Synode in den Blachernen.

4) Der Lichtglanz Christi auf Thabor war das stets wiederkehrende

geschaut worden und werde dessen Anschauung durch die entsprechende leibliche und geistige Ascese in der Hesychia erlangt und verkostet, während das Wesen Gottes schlechthin unerkennbar sei und selbst von den Seligen nicht geschaut werde[1]). Unter dieser real vom Wesen verschiedenen Wirksamkeit Gottes verstanden aber die Palamiten nicht nur die transeunten Acte, z. B. der Schöpfung, Erhaltung, Vorsehung, Heiligung, sondern auch sämmtliche Attribute, die Allmacht, die Güte, die Weisheit u. s. w., die sie wiederum als reell von einander verschieden und als ewige Ausstrahlungen des göttlichen Wesens ansahen, die man eben so viele Gottheiten nennen könne. Ja sie scheuten sich nicht, unzählige solcher unerschaffenen göttlichen Ausstrahlungen und unpersönlicher

---

Hauptargument der Palamiten. Dabei stützten sie sich auf mißverstandene Väterstellen, welche dieses Licht mit Recht als eine Offenbarung der Gottheit Christi bezeichnen. Damit behaupten sie aber nicht, daß dieses Licht selbst etwas Unerschaffenes und Göttliches gewesen, vielmehr war es, wie der Leib Christi selbst, etwas Erschaffenes, eine vorübergehende Offenbarung der Verklärung des Leibes Christi, jenes donum claritatis, das dem verklärten Leibe eigen ist. Diese in Wunderweise auf Thabor sich zeigende Glorie war aber allerdings ein Zeichen seiner Gottheit und ein Beweis derselben für die Apostel. In diesem Sinne beriefen sich auch die Väter den Arianern gegenüber vielfach auf die Transfiguration als auf einen Beweis der Gottheit Christi, und singt die Kirche am Feste der Transfiguration:

Illustre quiddam cernimus,
Quod nesciat finem pati,
Sublime, celsum, interminum,
Antiquius coelo et chao.

Daß aber der heil. Prudentius und die Kirche in diesem Hymnus die Glorie auf Thabor nicht als ein Sichtbarwerden der Gottheit selbst, des „unerschaffenen Lichtes" im Sinne der Palamiten betrachtet, sagt schon alsbald der Vers:

Illic licebit visere
Signum perennis gloriae.

Maldonat erwähnt auch einige neuere Gelehrte, welche meinten, die Apostel hätten auf Thabor die Gottheit Christi selbst geschaut und fügt bei: Minime tamen illis assentior, neque ullum veterem auctorem ita sensisse credo, et ita sentire periculosum esse arbitror . . . Non igitur Christus divinitatem suam, quae corporeis oculis videri non potuit, sed divinitatis speciem et corporis gloriam ostendit, quemadmodum et in hoc loco Hieronymus indicat. *Mald.* in Matth. 17, 2. Cf. *S. Th.* 3, q. 45, a. 1.

1) Ueber diesen Irrthum in der Lehre von der visio beata. Eine ähnliche Irrlehre erwähnt bereits Gregor d. Gr. und schon Theodoret scheint in dieser Beziehung eine irrige Meinung gehabt zu haben. *Franzel.* l. c. S. 186, Note 1 (1. Aufl.)

Geister anzunehmen, namentlich alle übernatürlichen Gnaden[1]) als solche zu bezeichnen. Wenn nun aber die Vertheidiger der Wahrheit[2]) ihnen vorwarfen, daß sie einen Dytheismus, ja einen Polytheismus mit zahllosen niederen Gottheiten einführten, so erklärten sie, daß sie keineswegs die göttliche Einheit leugneten, da die göttlichen Wirksamkeiten und Attribute zwar realiter vom Wesen verschieden, aber doch, weil von demselben ausgehend und mit ihm verbunden, wie die Sonne und ihre Strahlen, den Einen und dreieinigen Gott ausmachten, wobei sie vielfach die göttlichen Energien und Attribute mit den Personen der Trinität verglichen, in solcher Weise auch dieses Geheimniß der schmählichsten Fälschung aussetzend. Die katholische Kirche hat — weil keine genügende Veranlassung dazu war — gegen die Palamitische Irrlehre der schismatischen Griechen eine förmliche Lehrentscheidung nicht erlassen, aber alle katholischen Theologen haben dieselbe als eine widervernünftige und häretische Lehre bezeichnet, welche nicht nur die wahre Gottesidee zerstört, sondern auch in ihren Consequenzen alle Grundwahrheiten des Christenthums gefährdet[3]). Und in der That, wenn die Palamiten die göttlichen Eigenschaften und Wirksamkeiten als vom göttlichen Wesen reell verschieden und doch als eins mit ihm, weil von ihm, wie Strahlen von der Sonne, ausgeflossen betrachten, so leugnen sie damit nicht nur die Unendlichkeit und die davon untrennbare absolute Einfachheit Gottes, sondern fallen offenbar in eine emanatistische Gotteslehre, wie sie dem Gnosticismus und vielen pseudo-mystischen und theosophischen Systemen eigen ist.

4. Indem die Nominalisten[4]) dem Irrthume des Gilbert von Porré die Behauptung entgegensetzten, daß Wesen und Eigenschaften in Gott auch nicht ratione ratiocinata, sondern nur *ratione*

---

1) Wenn Väter und Theologen auf Grund der heiligen Schrift die Gnade, wie nicht minder die Glorie als eine übernatürliche Participation an der göttlichen Natur bezeichnen, so verstehen sie darunter, wie wir an seinem Orte sehen werden, keineswegs einen Ausfluß aus dem göttlichen Wesen im Sinne der Palamiten und anderer Pseudomystiker, sondern eine durch Gott bewirkte übernatürliche Verähnlichung mit Gott. Das ergibt sich schon allein daraus, daß sie insgesammt die dem Geschöpfe inhärirende Gnade als *gratia creata* bezeichnen. Dasselbe gilt vom Lichte der Glorie.

2) Barlaam, Gregor Akyndinos, Nikephorus Gregoras.

3) Vgl. namentl. die angeführten Kapitel des Petavius, wo derselbe auch den wahren Sinn der von den Palamiten mißbrauchten Väterstellen erklärt und namentlich zeigt, mit wie viel Unrecht sich die Palamiten auf Dionysius Areop. beriefen.

4) Namentlich Occam.

ratiocinantis cum connotatione ad diversos effectus, d. h. an sich nur wie verschiedene gleichbedeutende Namen derselben Sache, begrifflich aber nur durch die Beziehung auf die verschiedenen Werke Gottes verschieden seien, zogen sie sich den begründeten Vorwurf zu, daß sie in den Irrthum der Eunomianer zurückgefallen, und daß dieser ihr Irrthum durch die Beziehung auf die verschiedenen Werke Gottes (diversitas connotatorum) keineswegs aufgehoben, vielmehr verstärkt werde[1]) und zu den verderblichsten Consequenzen führe[2]). Daher ist auch diese nominalistische Doctrin von der sententia communis verworfen.

5. Mit nicht minderem Rechte hat sich die sententia communis gegen den s. g. formalen Unterschied zwischen dem Wesen und den Eigenschaften in Gott erklärt, welchen die Skotisten dem nominalistischen Irrthum entgegensetzten, wodurch sie aber auch die Lehre des heil. Thomas zu verbessern resp. zu berichtigen meinten. Allein wenn die Skotisten[3]) lehren, daß die Attribute von einander und vom Wesen nicht realiter, aber auch nicht lediglich ratione ratiocinata, sondern *formaliter* verschieden seien, und wenn sie von dieser formalen Unterscheidung behaupten, daß dieselbe vor unserem Denken und unabhängig von demselben in Gott wirklich sei: so sprechen gegen diese Doctrin entscheidende äußere und innere Gründe, während die für sie geltend gemachten Argu-

1) Denn es ist, wie wir bereits gesehen haben, ein Irrthum, Gott nur deßhalb gut, weise u. s. w. zu nennen, weil er die bewirkende Ursache der creatürlichen Güte, Weisheit ist, als ob er dieses nicht an sich in eminenter Weise wäre. Vgl. oben S. 324 ff., S. 400.

2) Hier ist namentlich auf die Consequenzen aufmerksam zu machen, welche die nominalistische Doctrin in der Trinitätslehre hat: denn bezüglich des Verhältnisses zum Wesen stehen die essentialen und die notionalen Eigenschaften einander gleich; wie die Güte, Weisheit, so ist auch die Vaterschaft, die Sohnschaft vom Wesen nicht realiter, wohl aber ratione ratiocinata verschieden; letzterer Unterschied aber ist durchaus festzuhalten, wenn man nicht in die schlimmsten Irrthümer fallen will. Es ist z. B. Dogma, daß nicht das Wesen zeugt, sondern der Vater, und nicht das Wesen, sondern der Sohn gezeugt wird. Das ist aber ein leeres Wort, wenn die Unterscheidung von Wesen und paternitus resp. filiatio nicht in Gott selbst begründet, sondern lediglich ein Gedankending und Wesen und Vaterschaft Synonyme sind. Wenn man aber in den Connotaten den Unterschied finden will, so hat man mit Recht erwidert, daß dieses zum Sabellianismus, d. h. zur Behauptung führe, daß die Namen der göttlichen Personen nur verschiedene Beziehungen zur Welt ausdrückten. Vgl. *Gotti*, l. c. §. 5.

3) Ob Skotus selbst, namentlich 1 Dist. 8, q. 4 und 1 Dist. 2, q. 8 die Lehre der Formalisten vortrug, oder ob er dem Sinne nach mit Thomas übereinstimmt, ist bestritten.

mente hinfällig sind. Die weit überwiegende Mehrzahl der Theologen aller Schulen[1]) hat sich gegen diese skotistische Meinung ausgesprochen und dürfte dieselbe kaum noch Vertheidiger haben. Auch läßt sich dieselbe mit der Lehre der Väter[2]) und dem Dogma der Kirche von der absoluten Einfachheit Gottes wohl nicht vereinigen. Denn wenn der formale Unterschied zwischen Attributen und Wesen, wie die Formalisten behaupten[3]), vor und unabhängig von unserer Erkenntnißweise in Gott besteht, so ist das offenbar ein realer Unterschied, wenn auch nicht zwischen verschiedenen Sachen (distinctio realis propria), doch jedenfalls zwischen verschiedenen Modalitäten derselben Sache (formalitates); das ist aber mit der unendlichen Vollkommenheit und absoluten Einfachheit Gottes unverträglich[4]); daher man darin einen Rückfall in den Irrthum des Gilbert Porretanus gefunden.

Die Gründe, welche die Skotisten für ihre Meinung vorbringen, sind unstichhaltig und auf Irrthum beruhend. Letzteres gilt namentlich von ihrem Hauptgrunde, daß nämlich unserer Unterscheidung der verschiedenen Attribute nur dann Wahrheit zukomme, wenn die Attribute auch wirklich in Gott irgendwie verschieden seien; seien sie aber unter einander verschieden, so müßten sie auch vom Wesen verschieden sein. Diese Argumentation wäre nur dann stichhaltig, wenn

---

1) Außer dem heil. Thomas führt Suarez für die sententia communis namentlich Albertus M., Alexander von Hales, Bonaventura, Richard von St. Victor, Aegidius Colonna, Heinrich von Gent, Gregor von Rimini, Gabriel Biel, Cajetan an. Damit stimmen alle späteren Thomisten, die Theologen der Gesellschaft Jesu, Tolet, Vasquez, Gregor v. Valentia ꝛc., die positiven Theologen, Petavius u. s. w. überein.

2) Vgl. die oben und §. 171 citirten Zeugnisse. Wenn z. B. Basilius sagt: Quaecunque nomina divina protuleris, unum est perpetuo quod significatur; und Gregor v. Nyssa: Omnem circa essentiam diversitatem rejicit divina simplex et variationis inscia natura; und Dionys. Ar.: Unum Deus est, quia omnia unice est, secundum unicam essentiam unitatis — so ist das mit der Lehre der Formalisten unvereinbar, dagegen vollkommen klar im Sinne des heil. Thomas und der sententia communis. Cf. *Suarez*, De ess. Dei l. 1, c. 10, nr. 4.

3) Indem sie sagen, daß die Unterschiede der Attribute und des Wesens in Gott nicht nur fundamentaliter, sondern *actualiter* sich finden. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. Bd. 1, nr. 184. (S. 304.)

4) Omnis distinctio actualis in re est aut *realis propria*, aut *modalis*, neque alia vera distinctio actualis cogitari potest; sed neutra illorum potest intervenire inter attributa Dei et ejus essentiam. In diesen Worten faßt Suarez l. c. nr. 4. kurz und bündig seine Argumentation gegen die Skotisten zusammen.

unsere Gotteserkenntniß eine vollkommene und adäquate wäre. Allein wenn feststeht, daß unsere Gotteserkenntniß zwar richtig, aber unvollkommen ist, so läßt sich daraus, daß unsere Eigenschaftsbegriffe verschieden sind, nicht folgern, daß auch in Gott ein Unterschied zwischen Wesen und Attributen vorhanden sei, vielmehr wird zur Wahrheit unserer Erkenntniß nur erfordert, daß die unendliche und absolut einfache Vollkommenheit Gottes das supereminente Aequivalent all' dieser verschiedenen Eigenschaftsbegriffe enthalte; daß dagegen diese Eigenschaften, so wie wir sie denken und denken müssen, nämlich in Unterschiedenheit von einander und vom Wesen, auch in Gott seien, müssen wir wegen Gottes einfacher Unendlichkeit durchaus leugnen.

Die Skotisten haben ihre Theorie mit besonderer Rücksicht auf die Trinitätslehre aufgestellt, indem sie dieselbe zur Erfassung und Erklärung dieses Geheimnisses für nothwendig oder doch für nützlich hielten. Wir werden in der Trinitätslehre sehen, daß das gerade Gegentheil der Fall ist, und daß namentlich durch das Grundaxiom, daß es außer dem relativen Unterschiede der Personen absolut keinen Unterschied in Gott gibt[1]), die formalistische Unterscheidung gänzlich ausgeschlossen wird.

IV. Aus unserem Satze ergibt sich, daß und in welchem Sinne das göttliche Wesen und die göttlichen Eigenschaften, sowohl in concreto als in abstracto, gegenseitig von einander ausgesagt werden können und müssen. Man kann nämlich nicht nur sagen: Gott oder die Gottheit ist weise, gerecht; sondern auch Gott oder die Gottheit ist die Weisheit, die Gerechtigkeit; und wiederum die göttliche Weisheit ist die göttliche Gerechtigkeit. Alles dieses bedeutet nichts Anderes, als: Dasjenige, was wir durch Gottheit, Weisheit, Gerechtigkeit ausdrücken, ist jene einfache und unendliche, mit dem absoluten Sein oder mit Gott identische Vollkommenheit, die in eminenter Weise alles Das wahrhaft ist, was wir durch diese Namen aussprechen und durch diese Begriffe denken.

Hiernach erledigt sich auch die Controverse, ob und inwiefern eine jede göttliche Eigenschaft alle anderen göttlichen Eigenschaften in sich schließt. Daß diese Eigenschaften in Gott identisch sind, ist unbestritten; allein es wurde darüber unter den späteren Scholastikern controvertirt, ob die verschiedenen Eigenschaften auch formaliter und unserem Begriffe nach einander einschließen. Letzteres wurde von einem Theil[2]) bejaht,

1) In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. *Decr. Eugen. IV pro Jacobit.*

2) So von Suarez, Aguirre, Molina.

von einem anderen Theile[1]) verneint; Andere halten jedoch den Widerspruch zwischen beiden Theilen nur für einen scheinbaren und leicht zu vermittelnden[2]). Und in der That denken wir selbstverständlich im Begriffe der Weisheit eine andere Vollkommenheit, als im Begriffe der Gerechtigkeit, und auch wenn wir diese Begriffe auf Gott anwenden, erfassen wir in dem Begriffe der Weisheit s. z. s. eine andere Seite an der göttlichen Vollkommenheit, als im Begriffe der Gerechtigkeit, und *insofern* schließen unsere verschiedenen Eigenschaftsbegriffe einander nicht sowohl ein, als ergänzen vielmehr einander; so gewiß, als die göttlichen Attribute nicht, wie Eunomianer und Nominalisten behaupteten, Synonyma sind. Allein insofern wir die Weisheit oder die Gerechtigkeit — was uns nur in inadäquater Weise und auf dem Wege der Negation möglich ist — als *unendliche* oder *göttliche* denken, erkennen und bejahen wir, daß die göttliche, unendliche Weisheit zugleich unendliche Gerechtigkeit, deßgleichen daß die göttliche Erkenntniß zugleich wahrhaft unendlicher Wille ist, und zwar nicht etwa blos in dem Sinne, daß sie als verschiedene Vollkommenheiten untrennbar mit einander verbunden, sondern in dem Sinne, daß sie mit einander in der absolut einfachen göttlichen Vollkommenheit absolut Eins sind — und *insofern* schließt der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit wesentlich auch den Begriff der göttlichen Weisheit und schließen alle göttlichen Eigenschaftsbegriffe einander gegenseitig ein. Denn wenn wir die *göttliche* Weisheit denken, so denken wir nicht eine Weisheit, die, wie eine creatürliche Weisheit, *nur* Weisheit, sondern wir denken eine Weisheit, die eben so wesentlich unendliche Gerechtigkeit und Alles ist, was wir immer durch die Eigenschaftsbegriffe an Vollkommenheiten denken mögen.

Durch die klare Erkenntniß dieser Wahrheit werden wir auch vor gewissen irrigen Auffassungen bewahrt, die sich mitunter geltend gemacht haben. Dahin gehört namentlich die Täuschung, als ob man die eine göttliche Eigenschaft als unendlich denken könne, ohne alle anderen Eigenschaften, oder als ob die unendliche Vollkommenheit Gottes als ein Complex untereinander und vom Wesen verschiedener unendlicher Vollkommenheiten gedacht werden könne. Eine solche Vorstellung denkt Gott wie ein endliches Wesen. Eine Weisheit, die nur Weisheit, nicht aber zugleich Güte, Gerechtigkeit u. s. w. und zwar in absoluter Einfachheit wäre, wäre eben nicht unendlich. Deßgleichen fehlt einem Wesen, das seine Vollkommenheit

1) So von Lugo, Petavius.
2) So Vasquez, Franzelin (De Deo, ed. 1, p. 160, nr. 1.).

durch von ihm irgendwie verschiedene Eigenschaften erlangt, und fehlt den Eigenschaften, die erst aus einem von ihm verschiedenen Wesen entspringen oder die einander gegenseitig ergänzen, die wahre Unendlichkeit, insbesondere die Aseität. Gott wird dann nicht mehr als Das, was er ist, als das absolute, unendliche Sein gedacht, sondern als ein durch einen Selbstverwirklichungsproceß in einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften sich entfaltendes Wesen. Dadurch wird aber, wenn man auch immerhin Gott und Welt unterscheidet, eine pantheistische Anschauung auf das Wesen und Leben Gottes übertragen, und wird die unbegreifliche Vollkommenheit und Einfachheit Gottes zur Aehnlichkeit des uns bekannten und begreiflichen endlichen Seins herabgezogen. Deßgleichen ergibt sich aus unserer Wahrheit, daß es durchaus unstatthaft ist, eine göttliche Eigenschaft unter Ausschluß der übrigen göttlichen Eigenschaften, z. B. die göttliche Allmacht abgesehen von der göttlichen Weisheit zu statuiren, wie Diejenigen thun, welche von einer potentia Dei absoluta im Gegensatze zur potentia ordinata im falschen Sinne dieser Eintheilung reden[1]).

1) Vgl. die Lehre von der göttlichen Allmacht.

Fünftes Kapitel.

Von den negativen Eigenschaften Gottes im Einzelnen; insbesondere von der Unendlichkeit und Einfachheit, der Unveränderlichkeit und Ewigkeit, der Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes.

§. 169.

Vorbemerkung.

Alle erschaffenen Dinge haben ein contingentes, ihnen verliehenes, extensiv und intensiv begränztes, abhängiges, vielfältiges, physisch oder wenigstens metaphysisch zusammengesetztes, veränderliches, an Zeit und Raum gebundenes Wesen und Sein. Indem wir nun alle diese verschiedenen endlichen Seinsbestimmungen und Seinsunterschiede an Gott, dem absoluten Sein und Wesen, leugnen, bilden wir die negativen Eigenschaftsbegriffe, durch welche wir eben auf dem Wege der Negation einen Begriff von der positiv uns unerreichbaren Unendlichkeit des göttlichen Seins oder der göttlichen Vollkommenheit erlangen. Demgemäß wird Gott von uns genannt und ist wirklich der Ungewordene, Nichtverursachte oder Unerschaffene, der Unendliche oder Unbegränzte, Nothwendige, Unbedingte, schlechthin Eine und Einzige, absolut Einfache, Unveränderliche, Ewige, Unermeßliche; und weil Gottes Sein und Wesen, wie es in sich selbst ist, weder von uns hienieden geschaut, noch jemals vollkommen begriffen werden kann, so ist er der Unsichtbare, Unbegreifliche, Unaussprechliche. Da nun ein Theil dieser Attribute bereits in der Lehre von der Gotteserkenntniß [1]), sowie von der göttlichen Einheit

1) Obwohl die meisten Theologen die Lehre von der visio beatifica im Zusammenhang mit der Unsichtbarkeit Gottes in der Lehre von der Erkenntniß und den Eigenschaften Gottes, deßgleichen die Prädestination in der Lehre vom göttlichen Willen zu entwickeln pflegen, und auch manche Gründe für diese Behandlungsweise sprechen, so sind wir doch nicht zweifelhaft darüber, daß die ausführlichere Behandlung dieser Gegenstände besser einem anderen Orte vorbehalten wird.

und Aseität betrachtet werden mußte, so sind nur noch die in der Kapitelüberschrift genannten negativen und incommunicabelen Attribute und auch diese zum Theil, wie die Unendlichkeit und Einfachheit, nur ergänzend zu besprechen.

§. 170.

Von der Unendlichkeit Gottes[1]).

Gott allein ist im eigentlichen und absoluten Sinne unendlich dem Wesen oder Sein nach.

Von dieser göttlichen Unendlichkeit haben wir keinen adäquaten, wohl aber einen wahren Begriff, welcher dadurch entsteht, daß wir jede Gränze oder Beschränkung des Seins oder der Vollkommenheit leugnen.

I. Der erste Satz unserer These wurde bereits in der Lehre von der Aseität[2]) und der unendlichen Vollkommenheit[3]) Gottes positiv und als katholische Glaubenswahrheit, sowie aus der Natur der Sache erwiesen. Deßgleichen hat der zweite Satz bereits bei Widerlegung des Ontologismus[4]) seine Erklärung und Begründung gefunden.

Hier soll nun der Begriff der eigentlichen und absoluten Unendlichkeit, die Gott allein eigen ist, genauer bestimmt und beleuchtet und von den verschiedenen uneigentlichen und relativen Begriffen von Unendlichkeit unterschieden werden, welche auf Creatürliches Anwendung leiden können.

II. Gott ist **unendlich der Wirklichkeit** (actu), **seinem ganzen Sein und Wesen nach** und deßhalb **in jeder Beziehung** oder *in genere entis*. Es wird also durch den Begriff der Unendlichkeit schlechthin jede Beschränkung oder Gränze des göttlichen Seins oder der göttlichen Vollkommenheit negirt. Es ist also dieser Begriff des Unendlichen sachlich identisch mit dem Begriff des **absolut Seienden, des reinen oder absoluten Seins**[5]) und deß-

1) *S. Th.* 1, q. 7. *C. gent.* 1, 43. *De pot.* 1, 2. *Suarez*, De Deo, lib. 2, c. 1. Cf. *Metaph.*, Disp. 28. *Toletus* in S. Th. 1, q. 7. *Lessius*, De perf. morib. divin. lib. 1. *Gotti*, De Deo Tract. 2, q. 4, dub. 3. Kleutgen, Phil. d. Vorz., Bd. 2, Abh. 9, II, S. 789 ff.

2) §. 160 und §. 161.

3) §. 163.

4) §. 139 S. 125—127.

5) Formaliter unterscheidet sich der Begriff der Aseität und der Unendlichkeit oder des unendlichen Seins dadurch, daß in jenem zunächst nur das Durch-sich-Sein, das Nichtverursachtsein, in diesem aber die Unbe-

halb des unendlich Vollkommenen[1]), des unendlich Wirklichen, des *actus purus*, in welchem es keinerlei bloße Möglichkeit oder Potentialität gibt[2]); des höchsten Wesens schlechthin, als welches ein Höheres und Vollkommeneres nicht gedacht werden kann[3]).

Dieser Begriff des wirklich Unendlichen[4]), der Gott allein zukommt, ist also wesentlich verschieden von dem Begriff des der Möglichkeit nach Unendlichen[5]) und demselben geradezu entgegengesetzt: denn das der bloßen Möglichkeit Unendliche ist nothwendig der Wirklichkeit nach endlich, wie umgekehrt das der Wirklichkeit nach Endliche nothwendig unendlich ist der Möglichkeit nach[6]); m. a. W. jenseits jeder endlichen Wirklichkeit liegt eine unendliche Möglichkeit, die eben deßhalb niemals zur Wirklichkeit werden kann[7]).

gränztheit des Seins ausgesprochen ist. In dem Begriff der Unendlichkeit ist allerdings auch der Begriff der Aseität vorausgesetzt und enthalten; denn eine größere Beschränkung des Seins kann es nicht geben, als nicht zu sein aus sich selbst und sein Sein von einem Anderen zu haben. Insofern ist der Begriff der Unendlichkeit reicher, als der der Aseität. Allein der der Aseität ist, wie wir in der Erklärung der Aseität als der metaphysischen Wesenheit Gottes sahen, der ursprüngliche, der schlechthin primäre Begriff, aus dem alle anderen Eigenschaften Gottes, auch der umfassendste, der der Unendlichkeit oder unendlichen Vollkommenheit, als aus ihrem ersten Principe für unsere Erkenntniß folgen.

1) Unendliche Vollkommenheit oder Unendlichkeit schlechthin ist eins und dasselbe; nur ist der Begriff der unendlichen Vollkommenheit, wie wir ihn oben als die unendliche Fülle aller uns aus den Creaturen bekannten Vollkommenheiten faßten, concreter für unser Erkennen.

2) Da das absolute Sein und die absolute Vollkommenheit dasselbe sind wie das Unendliche, so haben nicht wenige angesehene Theologen, unbeschadet der Wahrheit und Vollständigkeit ihrer Darstellung, von der *infinitas* nicht besonders gehandelt. So bespricht z. B. Petavius das Hierhergehörige theils in der Abhandlung von der Aseität, theils in der von der göttlichen Vollkommenheit. Ebenso Franzelin, De Deo sect. 2, c. 2. unter dem prägnanten Titel: De plenitudine perfectionis in esse absoluto.

3) Unde quod multi sancti explicant, quid sit Deus, per hoc *quod est tale ens, quo majus excogitari non potest*, hanc ipsam negationem per infinitatem significari intelligo, sagt daher Suarez, De Deo, lib. 2, c. 1, nr. 5.

4) Infinitum *categorematicum* wird das actu infinitum genannt, weil es ohne eines Zusatzes zu bedürfen, das schlechthin Unendliche bezeichnet.

5) Infinitum *syncategorematicum* wird das potentia infinitum genannt, weil es nur in obliquo und cum addito, nämlich eben mit dem Zusatz „der Möglichkeit nach" unendlich ist, indem es ohne ein bestimmtes Ende ist und in's Unbestimmte vermehrt, vergrößert oder verändert werden kann.

6) Illud (actu infinitum) est proprie sine fine, hoc (potentia infinitum) potius est sine fine finitum, sagt treffend *Tongiorgi*, Ontol. nr. 347.

7) Hieraus ergibt sich die Absurdität der Locke'schen Vorstellung, daß der Begriff des Unendlichen durch Summirung oder Steigerung von Endlichem entstehe.

Das der Möglichkeit nach Unendliche (potentia infinitum) ist insofern das Unbestimmte (indefinitum), als die Möglichkeit keine concrete Bestimmtheit ein-, aber auch keine ausschließt, während das wirklich Unendliche durch die Unendlichkeit und Reinheit seines realen Seins das Allerbestimmteste und absolut Einzige und Unvermischbare ist und alles Sein, alle Realität, alle Vollkommenheit ein- und jedes Nichtsein, jede Unvollkommenheit ausschließt. Diese unendliche Möglichkeit und absolute Unbestimmtheit oder der Begriff des blos möglichen Seins fällt also mit der allgemeinen und abstracten Seinsidee zusammen, von der wir gesehen haben, daß ihr keine Wirklichkeit entspricht und entsprechen kann. Hiemit ist auch sofort klar, daß die ganze unendliche Möglichkeit des Endlichen niemals zur Wirklichkeit werden kann[1]). Nur der Möglichkeit nach und nur in einer gewissen Beziehung und vergleichnißweise kann daher Creatürlichem eine Unendlichkeit zugeschrieben werden[2]). So ist jede mathematische, discrete oder

---

1) Vgl. oben §. 161.

2) So kann z. B. sowohl von der Materie, als von der Form in einer gewissen Beziehung Unendlichkeit, nämlich der Möglichkeit nach, ausgesagt werden: von jener, insofern die Materie unendlich vieler möglichen Formen empfänglich ist; von dieser, insofern möglicher Weise unendlich viele Individuen derselben Form theilhaftig sein können. M. a. W. man kann die Materie unendlich nennen, insofern sie als solche durch keine Form bestimmt ist, und umgekehrt die Form, insofern sie in keiner bestimmten Materie wirklich ist; aber das ist die Unendlichkeit der bloßen Möglichkeit; nur die absolute Form oder das absolute Sein selbst ist wirklich unendlich. Das setzt der heil. Thomas folgendermaßen auseinander: Infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum: finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam (dabei bedenke man, daß ohne jede Form keine Materie wirklich ist und wirklich sein kann). Forma vero finitur per materiam, in quantum forma per se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinate hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur: et ideo infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti. — Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet, q. 4, a. 1. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est q. 3, a. 4, manifestum est, quod ipse Deus sit infinitus et perfectus. *S. Th.* 1, q. 7, a. 1, c.

continuirliche, Größe der Möglichkeit nach unendlich vermehrbar und theilbar[1]); keineswegs aber kann es eine wirklich unendliche quantitative Größe[2]), oder eine wirklich unendliche Zahl[3]), oder eine wirklich unendliche Theilung geben.

So ist auch die Veränderlichkeit der Materie, die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, die Erkenntnißfähigkeit des erschaffenen Geistes unendlich der Möglichkeit nach, insofern der Veränderung, der Vervollkommnung, der Erkenntniß keine bestimmte Gränze gesetzt ist; nicht aber in dem Sinne, als ob die Materie etwas wirklich Unendliches wäre, oder als ob die Zahl ihrer Veränderungen jemals die Unendlichkeit wirklich erreichen könnte; oder als ob der Mensch je zu einer wirklich unendlichen Vollkommenheit gelangen, oder die Erkenntniß des Geschöpfes je wirklich und im eigentlichen Sinne unendlich sein könnte. Gerade umgekehrt ist Alles, was sich verändern, vervollkommnen, zunehmen kann, überhaupt worin ein Unterschied von Potenz und Act und ein Uebergang von jener zu diesem sich findet, wesentlich endlich.

So kann man auch dem, einer unbegränzten Erkenntniß und Liebe und der Erkenntniß und Liebe Gottes fähigen Geist, im Vergleich zu materiellen Dingen, und dem reinen Geiste im Vergleich zu dem an einen Leib gebundenen, Unendlichkeit vergleichungsweise und in einer gewissen Beziehung, keineswegs aber schlechthin und im absoluten Sinne zuschreiben. Deßgleichen kann man in einer gewissen Weise jede specifisch höhere Stufe creatürlichen Seins als unendlich vollkommener, als jede niederere Stufe bezeichnen, nämlich im Vergleiche zu einem nur graduellen Unterschiede und insofern z. B. der Werth Eines vernünftigen Wesens den Werth aller, ja unendlich vieler vernunftloser Wesen unvergleichlich übertrifft; das hat aber keineswegs den Sinn, als ob irgend ein erschaffenes Wesen und sein Werth wirklich und im eigentlichen Sinne unendlich wäre oder sein könnte.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß die wahre und wirk-

---

1) Sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, . . . eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis. *S. Th.* 1, q. 7, a. 4. Nur zum Zwecke des Calculs wird in der Mathematik das potentential Unendliche als wirklich Unendliches fingirt.

2) *S. Th.* 1, q. 7, a. 3, wo Thomas zeigt, daß die Unendlichkeit der Ausdehnung dem Wesen des Körpers, sowohl des physischen als des mathematischen, widerspricht.

3) *S. Th.* 1, q. 7, a. 4, wo Thomas zeigt, daß es keine unendliche Menge gebe, weder per se, noch, wie Einige meinten, per accidens. Vgl. oben S. 239, Note 1.

liche Unendlichkeit keineswegs eine quantitative Größe[1]), sondern eine Unendlichkeit der Kraft, des Seins, des Wesens, der Vollkommenheit ist; daß sie deßgleichen nicht in einer Menge oder einer unendlichen Zahl reell verschiedener Eigenschaften besteht[2]): denn wo Zahl- und wo endliche Seinsunterschiede sind, da ist Endlichkeit. Das wahrhaft Unendliche ist daher ebenso wesentlich absolut einfach, wie wir im Folgenden näher sehen werden.

Wohl schreiben wir ratione ratiocinata Gott verschiedene Eigenschaften zu und bezeichnen eine jede derselben als unendlich; allein wir wissen, daß sie vom Wesen und untereinander nicht reell verschieden sind und realiter und *implicite* auch begrifflich einander einschließen. Damit beantwortet sich auch von selbst die Frage, ob und in wie weit es im Unterschied von der Wesensunendlichkeit eine Unendlichkeit der einzelnen Eigenschaften oder eine *infinitas in genere suo*[3]) gebe. Unserem Begriffe nach allerdings, keineswegs aber in dem Sinne, als ob Wesen und Eigenschaften reell verschieden wären oder als ob eine einzelne, reell von den anderen verschiedene Eigenschaft oder Seinsbestimmung wirklich unendlich sein könnte[4]).

III. Aus dem Bisherigen erhellt von selbst, daß es einen größeren und verderblicheren Wahn nicht geben kann, als mit den ganzen und halben Pantheisten die actuelle und absolut bestimmte Unendlichkeit des göttlichen Seins mit der absolut leeren und unbestimmten Unendlichkeit des blos möglichen Seins zu verwechseln[5]) und daran den zweiten nicht minder wider-

1) Infinitum, quod competit quantitati, est infinitum quod se tenet ex parte materiae; et tale infinitum non attribuitur Deo. *S. Th.* 1, q. 7, a. 1, ad 2.

2) Gegen diese Meinung vgl. *Suarez*, De Deo, lib. 2, c. 1, nr. 3.

3) Z. B. eine unendliche Weisheit, Güte, Macht.

4) S. oben S. 426 u. 427.

5) Der heil. Thomas bezeichnet sofort im Beginne des ersten Artikels de infinitate diesen Wahn mit den Worten: Omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in 3 Phys., text. 30, et hoc rationaliter, considerantes res effluere a primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius; quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes, aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum. *S. Th.* 1, q. 7, a. 1, c. Es ist ganz einerlei, ob man die Materie oder die Hegel'sche Idee des reinen Seins als Princip setzt. Auch hat die Geschichte der Philosophie den Beweis geliefert, wie leicht und ganz von selbst idealistischer Pantheismus und Materialismus in einander übergehen.

vernünftigen und schlimmen Wahn zu knüpfen, daß diese unbestimmte, leere und unwirkliche Möglichkeit durch und aus sich selbst in einem Selbstverwirklichungs-Processe zum concreten und wirklichen Sein werde; mag man nun mit Hegel [1]) und den vollendeten Pantheisten die Welt und die Menschen als die ganze und einzige Selbstverwirklichung jener unendlichen Möglichkeit betrachten, oder mag man jenen Selbstverwirklichungs-Proceß ganz oder theilweise jenseits der Welt und des Menschen in die „überweltliche Gottheit" verlegen [2]).

IV. Die sophistischen Einwände, welche man gegen die Unendlichkeit Gottes, sowie für die Möglichkeit einer wirklich unendlichen Creatur vorgebracht hat, widerlegen sich von selbst.

---

1) Vgl. oben §. 150. Wie das Kunststück fertig zu bringen, mögen Hegel's eigene Worte exemplificiren. „Das reine Seyn macht den Anfang ... das Absolute ist das Seyn ... dieses reine Seyn ist nun die reine Abstraction, damit das absolut-negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen das Nichts ist. Es folgt hieraus die zweite Definition des Absoluten, daß es das Nichts ist; oder auch daß Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist ..., das Nichts ist als dieses unmittelbar sich selbst-gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Seyn ist. Die Wahrheit des Seyns, sowie das Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden ... das Seyn im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Seyn, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Daseyn ... das Daseyn ist Seyn mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbar oder seyende Bestimmtheit ist Qualität. Das Daseyn als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt ist Daseyendes, Etwas ... Etwas ist durch seine Qualität erstlich endlich, und zweitens veränderlich, so daß Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Seyn angehört. — Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes, und so fort in's Unendliche. Diese Unendlichkeit ist die schlechte oder negative Unendlichkeit ... Was in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältniß zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu sein, — so geht hiemit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das Andere, oder wird das Andere des Anderen. So ist das Seyn, aber als Negation der Negation, wieder hergestellt und ist das Fürsichsein." Hegel, Encyklop. (4. Aufl.) S. 90—99. — und diese ungenießbare Sophistik war der Kern der „absoluten Wissenschaft"!

2) Hierüber in der Trinitätslehre.

Hat man eingewendet, das Unendliche sei das Unvollkommene, so ist das wahr von dem Indefinitum, der privativen Unendlichkeit der Materie, der bloßen Potenz; nicht aber von der wahren und wirklichen Unendlichkeit, die das absolut Vollkommene und der Möglichkeits- und Wirklichkeitsgrund aller endlichen Vollkommenheit ist [1]).

Hat man gesagt, Gott könne nicht unendlich sein, weil er eine bestimmte Substanz im Unterschied von allen anderen Wesen und Substanzen sei, so beruht auch dieser Einwand auf der Verwechselung des Unbestimmten mit dem wirklich Unendlichen. Gott ist, wie wir wissen, gerade durch die Reinheit und Unendlichkeit seines Seins individuirt, die singuläre und einzige absolute Substanz [2]).

Hat man eingewendet, Gott könne nicht unendlich sein, da es von ihm verschiedene Dinge gebe, da die Existenz eines unendlichen Wesens aber die Existenz aller anderen Wesen ausschlösse; so haben wir diesen, auf einer gänzlichen Verkennung des absoluten Wesens und des Verhältnisses der Creaturen zu demselben beruhenden Einwand bereits widerlegt, wo wir zeigten, daß Gott die Vollkommenheiten aller Creaturen in eminenter Weise in sich trägt, und daß das von ihm schöpferisch verursachte und von ihm absolut abhängige Sein der Creaturen seiner absoluten Vollkommenheit und Unabhängigkeit nichts beifügt und nichts entzieht [3]).

§. 171.

Von der Einfachheit Gottes im Allgemeinen [4]).

Kraft der Unendlichkeit seiner Vollkommenheit ist Gott absolut einfach. Es ist daher jede physische und metaphysische Zusammensetzung seines Wesens, sowie jede Möglichkeit einer Zusammensetzung mit einem anderen Wesen ausgeschlossen.

---

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 7, a. 1 abgedr. oben S. 432, Note 2.

2) Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. *S. Th.* I, q. 7, a. 1, ad 3.

3) Vgl. oben S. 391.

4) *S. Thomas S. Th.* 1, q. 3. C. gent. 1, 16—27. *S. Bonaventura*, In 1 Dist. 8, p. 2. *Suarez*, lib. 1 de ess. Dei, c. 4 & 5. *Petavius*, De Deo, lib. 2, c. 1—7. *Thomassin*, De Deo, lib. 4. *Gotti*, Tract. 2, de Deo, q. 3, dub. 1 & 2. *Franzelin*, De Deo uno, Thes. 26 & 27. Kleutgen, Theol. d. Vorz. Thl. 1, Abh. 2, Hptst. 3. Scheeben, Dogm. §. 72 u. 73. *Hurter*, Theol. dogm. Comp. t. 2, Thes. 82.

Alles dieses ist *de fide*, zugleich auch klare Vernunftwahrheit.

I. In der These sagten wir, daß Gott vermöge seiner unendlichen Vollkommenheit schlechthin einfach ist: einestheils weil die Einfachheit unmittelbar aus der Unendlichkeit, oder, was dasselbe ist, aus der Allvollkommenheit oder dem absoluten Sein folgt; anderntheils um sofort hervorzuheben, daß die göttliche Einfachheit nicht in einem Mangel oder einer Armuth, sondern in der unendlichen Fülle der Vollkommenheit oder des Seins ihren Grund hat, und daß die Begriffe der Unendlichkeit und Einfachheit untrennbar mit einander verbunden sind[1]).

Wie die Unendlichkeit oder das absolute Sein, können wir auch diese Einfachheit, weil sie all' unsere Erfahrung und all' unsere Begriffe übersteigt, nur auf dem Wege der Negation erfassen[2]), indem wir am göttlichen Wesen jeden realen Unterschied und jede darauf beruhende Zusammensetzung leugnen, und zwar nicht nur die s. g. physische Zusammensetzung zwischen verschiedenen Theilen eines Wesens oder verschiedenen Theilwesen zu einem Ganzen, sondern auch die s. g. metaphysische Zusammensetzung, welche zwischen reell verschiedenen Seinsbestimmungen desselben, wenn auch physisch einfachen Wesens[3]) besteht. So schließen wir von Gott nicht nur jede Materialität und Zusammensetzung aus Form und Materie aus, sondern auch jeden Unterschied von Potenz und Act, Wesen und Existenz, Natur und Subsistenz, Substanz und Accidenz, Genus und specifischer Differenz, weil alles dieses mit dem Begriffe des schlechthinigen, nothwendigen und allvollkommenen Seins oder des actus purus unvereinbar ist.

---

1) Schön drückt dieses Lessius in seiner Definition der göttlichen Unendlichkeit aus: Infinitudo est omnis perfectionis et entitatis simplicissima et eminentissima complexio. *De perfect. moribusq. div.* l. 1, c. 1, nr. 5.

2) Daß die Einfachheit, der affirmativen Form des Namens ungeachtet, zu den negativen Eigenschaften gehört, darüber hat unter allen angesehenen Theologen nie eine Frage bestanden. Man vgl. z. B. nur *Petav.* l. 2, c. 1, nr. 1. Ex eorum (proprietatum negativarum) porro numero prima se nobis Dei simplicitas offert, quae appellatione quidem una esse videtur affirmantium proprietatum, revera tamen inter negantes adscribitur. Quippe nihil est aliud simplicem esse, quam carere compositione, partibusque, quae nexae invicem ac conjunctae unum aliquid efficiunt, quod Novatianus (De trin. 6.) paucis verbis ita complectitur: *Non enim habet in se diversitatem sui*, quidquid est simplex.

3) Z. B. des erschaffenen reinen Geistes.

II. Was den positiven Beweis unseres Satzes betrifft, so ist zwar in der heiligen Schrift die Einfachheit Gottes nicht wörtlich ausgesprochen; wohl aber theils indirect in anderen göttlichen Attributen, welche entweder, wie die Aseität und Unendlichkeit, der Grund der Einfachheit sind, oder welche, wie die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit, Allgegenwart, dieselben zu ihrer Voraussetzung haben; theils direct in der reinen Geistigkeit, wodurch jede Materialität und Zusammensetzung von Form und Materie negirt wird, besonders aber in den oben[1]) betrachteten Aussprüchen, welche Gott mit seinen Attributen identificiren und dadurch jede reale Unterscheidung zwischen Wesen und Eigenschaften und überhaupt die metaphysischen Seinsunterschiede von Gott ausschließen.

Der Consens der Väter bezüglich der Einfachheit Gottes, als einer katholischen Fundamentalwahrheit, ist ausdrücklich, beständig und allgemein[2]). Demgemäß wurde nicht nur jede Materialität in Gott entschieden geleugnet, sondern auch jede Uebertragung endlicher Seinsunterschiede auf ihn als verderblicher Irrthum zurückgewiesen. Ersteres werden wir im folgenden §. näher sehen; letzteres wurde oben §. 168 nachgewiesen, wo wir sahen, mit welcher Entschiedenheit die Väter jede reale Verschiedenheit zwischen Wesen und Attributen den Eunomianern gegenüber bekämpft haben, und wie entschieden spätere Verirrungen, namentlich die des Gilbert Porretanus, von den Lehrern der Kirche und der Kirche selbst zurückgewiesen wurden. Es genügt daher hier an einigen Zeugnissen. Daß Gott nicht nur Geist, sondern auch schlechthin einfache und jeder Zusammensetzung unfähige absolute Einheit ist, bezeugt Origenes als unbestrittene Glaubenswahrheit[3]). Auf Grund der göttlichen Einfachheit bekämpften die Väter, insbesondere Irenäus, den gnostischen Emanatismus. Indem die Gnostiker nach Aehnlichkeit des Menschen in Gott eine Menge von Kräften und Eigenschaften unterschieden und diese wieder als Aeonen aus Gott emaniren ließen, verkannten sie gänzlich die unendliche, jede Zusammensetzung und Theilung ausschließende, sich selbst gleiche Einfachheit Gottes, welche Alles,

---

1) S. 411 u. 412.

2) Vgl. oben S. 412 ff.

3) Non ergo aut corpus aliquod, aut in corpore esse putandus est Deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adjunctionis admittens, uti ne majus aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et mens. De princip. l. 1, c. 6, nr. 1. (Edit. Delarue 1733, t. 1, p. 51.)

was jene Namen sagen, ganz und ungetheilt ist[1]). Wegen dieser seiner Einfachheit und Unendlichkeit nennt Cyrill von Jerusalem Gott das sich selbst in Allem gleiche Wesen, das nur Eine unendliche Form und Seinsweise hat[2]). Gott, sagt Cyrill von Alexandrien, ist höchst einfach und aller Zusammensetzung gänzlich fremd[3]). Und so mit Einem Munde alle Väter, lateinische[4]), wie griechische. So wesentlich ist die Wahrheit von der absoluten Einfachheit Gottes für die natürliche, wie für die übernatürliche Gotteserkenntniß, daß die Väter jede entgegenstehende Behauptung als thöricht und absurd, aber auch als unfromm und gotteslästerlich bezeichnen[5]).

---

1) Qui autem dicunt ex Deo emissam esse Ennoeam, et ex Ennoea Nun, deinceps ex iis Logon; primo quidem arguendi sunt improprie emissionibus usi; post deinde hominum affectiones, et passiones, et intentiones mentis describentes, Deum autem ignorantes: qui quidem ea quae obveniunt hominibus ad loquendum eos, applicant omnium Patri . . . . Si autem scripturas cognovissent, et a veritate docti essent, scirent utique quoniam non sic Deus, quemadmodum homines; et non sic cogitationes ejus, quomodo cogitationes hominum. Multum enim distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus: et simplex, et non compositus, et similimembrius (entweder ὁμοιόκωλος oder ὁμοιομερὴς) et totus ipsi sibimet similis et aequalis est; totus cum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensuabilitas (sensatio, wahrscheinlich νόησις), et totus ennoea, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons omnium bonorum; quemadmodum adest religiosis ac piis dicere de Deo. *C. haer.* l. 2, c. 13, nr. 3. (Ed. Massuet, Venet. 1734, p. 130.) Diese Stelle allein führt einen vollständigen Beweis für die katholische Ueberlieferung unserer Wahrheit; zugleich setzt sie dieselbe mit wunderbarer Klarheit und Präcision auseinander, nicht nur den gnostischen, sondern jeden Emanatismus, namentlich auch den der Palamiten, aber auch allen Pantheismus, namentlich den logischen Hegel's widerlegend. Aehnl. Stellen des Irenäus s. *C. haer.* l. 2, c. 28, nr. 5 (l. c. p. 157.) & l. 2, c. 17 per tot. (l. c. p. 138 sq.).

2) Sui semper similis essentia uniformis et unius modi (μονοειδής), qui non plus habeat ex aliqua parte, ex aliqua minus, sed in omnibus ipse sui similis. *Catech.* 6.

3) Simplicissimus et ab omni compositione remotissimus. *Thesaur.* 13, 2. 14, 1. Simplex est natura divina et compositione carens omni. *In Joann.* 5, ap. Petav. l. c. p. 100.

4) Deus naturae simplicis est, non conjunctae atque compositae, cui nihil accedat, sed solum quod divinum est in natura habeat sua. *Ambrosius*, De fide 1, 7.

5) Betreffende Stellen von Gregor von Nyssa (c. Eun. 1.); Basilius (ep. 141.); Athanasius (de Syn. nr. 34); Johannes von Damascus (De fid. orth. 1, 12.) bei *Franzelin*, l. c. p. 298 (1. ed.).

Auch durch die mannigfaltigsten inneren Gründe beweisen die Väter die absolute Einfachheit Gottes. Vor Allem daraus, daß er der durch sich selbst Seiende ist: denn dem absoluten Sein ist die Einfachheit eben so wesentlich[1]), als die Nichteinfachheit in der Natur des erschaffenen Seins liegt[2]). Das absolute Princip aller Dinge, sagen sie weiter, kann nicht zusammengesetzt sein, denn jede Zusammensetzung muß selbst ein Princip, eine Ursache haben[3]). Gott, sagen sie weiter, ist die absolute Einfachheit, weil er die höchste Einheit[4]), die höchste Wahrheit[5]), die unendliche Vollkommenheit[6]) ist: denn das alles setzt die absolute Einfachheit voraus.

Besonders das Trinitätsdogma gab den Vätern Veranlassung, von der absoluten Einfachheit Gottes zu handeln, sowohl zur Erklärung dieses Geheimnisses, als um zu zeigen, daß die Trinität der Personen in keiner Weise mit der göttlichen Einfachheit in Widerspruch steht. Davon werden wir in der Trinitätslehre reden.

Die Kirche selbst hat die Lehre ihrer Väter und Theologen

---

1) Ideo simplex dicitur (Deus), quoniam quod habet, hoc est. *August.* Civ. Dei 11, 10, nr. 1.).

2) *Aug.* de trin. l. 6, c. 6.

3) Compositus esse non potest, quum aliqua eo anterioria praeexstitisse nefas sit. *Ambros.* De trin. 1. (*Migne*, Patr. lat. t. 17, c. 510.) Quum igitur nihil ante principium cogitari queat, nulla ex parte continget illi, ut sit compositum. *Cyrill. Alex.*, Thesaur. 13. (*Migne*, Patr. graec. t. 75, c. 226.).

4) Non est compositus Deus, merum simplex est. Et, ut liquide noveris, quid simplex dicam, idem quod unum. Tam simplex Deus quam unus est . . . Si dici possit, unissimus est . . . Nihil in se nisi se habet Deus. Compara huic uni omne, quod unum dici potest, et unum non erit. *Bernard.* De consid. 5, 7. Quidquid ex partibus junctum, non est omnino unum, sed quodam modo plura, et diversum a se ipso, et vel actu vel intellectu dissolvi potest; quae aliena sunt a te, quo nihil melius cogitari potest. Nullae igitur partes in te sunt, Domine, nec es plura; sed sic es unum quoddam, et idem tibi ipsi, ut in nullo tibi ipsi sis dissimilis: imo tu es ipsa unitas, nullo intellectu divisibilis. Ergo vita, et sapientia, et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum; et unumquodque horum est totum quod es, et sunt quod reliqua omnia. *Anselm.* Proslog. 18.

5) Davon sagt Augustin mit Beziehung auf den Sohn: Si enim, quod pauci intelligunt, simplex est natura veritatis, hoc est Filio esse, quod nosse. *In Joann.* Tract. 40, nr. 5.

6) Vgl. oben S. 350, Note 3. In diesem Sinne führt Augustin öfters alle Vollkommenheiten auf drei: aeternitas, sapientia, beatitudo — *De trin.* l. 15, c. 5, nr. 8 — und zuletzt auf Eine, die Weisheit, zurück. L. c. c. 6, nr. 9.

von der absoluten Einfachheit Gottes nicht nur geschützt[1]), sondern auch wiederholt feierlich als Dogma declarirt[2]), sowohl zum Schutze des Trinitätsdogma's[3]), als auch noch in unseren Tagen zur Vertheidigung der wahren Gotteslehre gegen die Entstellungen einer pantheistischen und semipantheistischen Speculation[4]).

III. Die Theologen pflegen die Einfachheit Gottes in doppelter Weise zu begründen: im Allgemeinen, indem sie zeigen, daß die Einfachheit Gottes aus dessen Wesen und Grundeigenschaften folgt; im Besonderen durch den Nachweis, daß alle einzelnen Arten physischer und metaphysischer Zusammensetzung auf Gott keine Anwendung leiden. Von Ersterem hier einige Worte, vom Zweiten in dem folgenden §.

Die absolute Einfachheit Gottes folgt unmittelbar aus seiner Aseität. In allem irgendwie Zusammengesetzten ist Potentialität, indem ein Theil vom anderen oder alle Theile vom Ganzen irgendwie Sein und Vollendung empfangen und sich insofern wie (passive) Potenz zum Act verhalten. Gott aber ist, weil aus sich selbst, purer Act und ist keine Potentialität in ihm; daher ist er nothwendig absolut einfach[5]).

---

1) So hat das Lateranense IV. die Lehre des Lombarden gegen die Angriffe des Abtes Joachim vertheidigt. Auch in unserer Zeit ist dies durch die Verwerfung der Hermesischen und Günther'schen Lehre geschehen. Wenn Gregor XVI. im Breve vom 26. Sept. 1835 an der Lehre des Hermes gewisse Irrthümer circa ipsius Dei substantiam censurirt, so bezieht sich das ohne Zweifel auch auf dessen wiederholte Aeußerung, daß „die Eigenschaften Gottes nicht Gott selbst" seien (Dogm. 1. §. 133) und auf die Behauptung, auch in Gott müsse man die Erkenntniß- und Willens-Kraft von dem Erkennen und Wollen als Wirkungen dieser Kraft unterscheiden. Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 1, 2. Aufl., S. 194 ff. Daß auch Günther durch seine Construction der Trinität und des Trinitarischen „Processes" gegen die Einfachheit Gottes verstößt, werden wir in der Trinitätslehre sehen.

2) S. oben S. 419, Note 2 die Entscheidungen gegen Gilbert auf dem Rhemense.

3) *Lat. IV. c. Firmiter:* Tres quidem personae, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino. *C. Damnamus:* Credimus et confitemur . . . quod una quaedam summa res est . . . videlicet substantia, essentia, seu natura divina . . . et illa res non est generans, neque genita, nec procedens.

4) *Vatic.* Decr. de fide cap. 1: simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis.

5) In omni composito oportet esse potentiam et actum; quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentia respectu totius. *S. Th.* 1, q. 3, a. 7, arg. 4.

Dieselbe Wahrheit ergibt sich von einer anderen Seite, wenn wir die Unendlichkeit Gottes in's Auge fassen. Was irgendwie zusammengesetzt ist, kann nicht unendlich sein, da nämlich jeder Theil oder Moment sich von dem anderen nur dadurch unterscheidet, daß er etwas ist, was der andere Theil nicht ist, und etwas nicht ist, was der andere ist; so sind alle Theile oder Momente etwas Endliches. Sind sie aber endlich, so ist auch das Ganze endlich, da die Zusammensetzung von Endlichem nur wieder ein Endliches, nimmer aber das Unendliche ergibt[1]). Unendlichkeit und Einfachheit sind also eben so wesentlich verbunden, wie Endlichkeit und Nichteinfachheit. Daß das Unendliche in endlicher Verschiedenheit sich verwirkliche, ist der widerspruchsvolle Wahn des Pantheismus.

Das von den Vätern[2]) und Scholastikern in verschiedenen Formen oft wiederholte Argument, daß jede Zusammensetzung eine Ursache voraussetze[3]), oder daß in jedem Zusammengesetzten die Theile früher sind, als das Ganze und letzteres durch erstere bedingt[4]); daß aber alles dieses bei dem ersten, durch sich selbst seienden Wesen und der ersten Ursache unmöglich ist, beleuchtet unsere Wahrheit nur von einer anderen Seite. Wollte man sagen, daß das unendliche Wesen, sei es in einem zeitlichen, sei es in einem ewigen Processe, die verschiedenen Theile oder Seinsunterschiede aus sich selbst producire, so fällt man damit in den dem Pantheismus zu Grunde liegenden Wahn, daß eine bloße Potenz sich selbst verwirkliche und daß das Endliche die Verwirklichung des Unendlichen, das Unterschiedene die Realisirung der absoluten Einheit sei.

---

1) Auf diesem Grundgedanken beruht die Demonstration des heil. Hilarius: Non enim ex compositis atque inanimis Deus, qui vita est, subsistit; neque qui virtus est, ex infirmioribus continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur; neque qui spiritus est, ex disparibus formabilis est. Totum in eo quod est, unum est: ut quod spiritus, et lux, et virtus, et spiritus sit. Nam quia ait: *Ego sum, et non demutor* (Malach. 3, 6.), non demutatur ex partibus, nec fit diversus ex genere. *De Trin.* l. 7, nr. 27. (*Migne*, Patr. lat. t. 10, col. 223.)

2) S. oben S. 440, Note 3.

3) Omne compositum causam habet: quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa; Deus autem non habet causam, . . . cum sit prima causa efficiens. *S. Th.* 1, q. 3, a. 7, arg. 3.

4) Omne compositum posterius est suis componentibus et dependens ex eis; Deus autem est primum ens. L. c. arg. 2. Daß das Ganze ohne höhere Ursache aus den Theilen werde, daß somit die kleinsten und letzten Theilchen oder die Atome das Ewige und Absolute, das Höchste und Vollkommenste aber das durch sie componirte Ganze sei, ist der Grundgedanke des Materialismus.

Auch aus der Analogie der Creaturen ist die göttliche Einfachheit zu erschließen. Ein jedes Wesen ist nämlich in seiner Art und ceteris paribus um so vollkommener, je einfacher es ist; das unendlich vollkommene Wesen muß daher absolut einfach sein[1]).

Allein gerade aus der Analogie der Geschöpfe hat man scheinbare Gründe gegen die Einfachheit Gottes vorgebracht. Ihre Lösung wird unsere Wahrheit noch mehr beleuchten. Alle erschaffenen Wesen, sagt man, sind Gott ähnlich; nun gibt es aber kein schlechthin einfaches Wesen. Die Antwort hierauf ist leicht. Die Nichteinfachheit gehört zum Wesen der Endlichkeit: denn in Allem, was das Sein nicht von sich selbst, sondern von einem Anderen, von Gott, hat, besteht wenigstens der Unterschied zwischen Wesen und Existenz. Ebendeßhalb ist die Creatur bezüglich ihrer Zusammengesetztheit Gott nicht ähnlich, sondern absolut unähnlich. Ihre Aehnlichkeit bezieht sich nur auf Das, was an Vollkommenheit oder Sein in ihr ist; dazu gehört aber die Zusammensetzung nicht. Letzterem setzt man aber den Einwand entgegen, daß allerdings die Mannigfaltigkeit und Zusammensetzung zur Vollkommenheit der Dinge gehöre, ja daß in den uns bekannten Wesen die Vollkommenheit mit der Zusammensetzung zunehme; so sei auch das zusammengesetzte Ganze vollkommener, als seine einfachen Theile. Das ist allerdings insofern richtig, als eben nichts Endliches schlechthin vollkommen ist und alles Endliche daher gegenseitiger Ergänzung bedarf, wie in dem ganzen Universum, so in jedem einzelnen Geschöpfe[2]). Allein ganz anders ist es mit dem unendlichen und allvollkommenen Wesen, das die Fülle aller Vollkommenheit in absoluter Einfachheit vereinigt. Aber auch in der creatürlichen Welt werden die zusammengesetzten Wesen um so vollkommener, je mehr sie sich der Einheit und Einfachheit nähern und ist deßhalb der creatürliche Geist, der sich unter Allem am meisten der göttlichen Einfachheit und ebendeßhalb seiner Vollkommenheit und in gewisser Beziehung seiner Unendlichkeit nähert, das vollkommenste unter den erschaffenen Wesen: Denn, sagt der heil. Bonaventura, das Einfachste ist das Größte an Kraft; denn je geeinter die Kraft, um so unendlicher ist sie[3]). Wenn daher eine irregegangene pantheistische

1) In quolibet genere tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius; sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam permixtionem frigidi. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. *S. Thom.* S. c. g. 1, 26.

2) Apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturae non invenitur in uno simplici, sed in multis; sed perfectio divinae bonitatis invenitur in uno simplici. *S. Th.* 1, q. 3, a. 7, ad 2.

3) Simplicissimum in essentia, maximum est in virtute; quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus infinita. *Itin. ment.* c. 5.

und semipantheistische Speculation ohne Seinsunterschiede und Organismus keine Vollkommenheit, ohne Entwickelungsprocesse kein Leben sich denken kann; so ist diese Uebertragung endlicher Anschauungen auf das Absolute nicht, wie man sich rühmte, ein Fortschritt des Denkens, sondern eine Schwäche und ein Herabsinken desselben zu den unvernünftigen und heidnischen Begriffen und Anschauungen, deren tiefste Stufe die Verendlichung Gottes ist, wie wir sie bei Götzendienern und Anthropomorphisten, und in absolutester Gestalt bei den modernen Materialisten finden.

IV. Da die Einfachheit Gottes nicht, wie etwa die Einfachheit der Atome, in der Armuth und Kleinheit, sondern in der unendlichen Größe und Fülle des Seins begründet ist, so sehen wir ein, daß und wie Gottes unendliche Einfachheit Urbild und Ursache aller Mannigfaltigkeit in den Creaturen sein kann und ist; wie ebendeßhalb unsere Unterscheidung der aus den Creaturen entnommenen verschiedenen göttlichen Attribute im absolut einfachen Wesen Gottes (ratione ratiocinata oder virtualiter) begründet ist. Aber auch die durch die übernatürliche Offenbarung uns bekannte reale Verschiedenheit der göttlichen Personen steht mit der unendlichen Einfachheit Gottes so wenig in Widerspruch, daß vielmehr die Trinität diese Einfachheit zur Voraussetzung hat, und unser Verständniß dieses Geheimnisses gerade aus ihr das höchste Licht empfängt, wie wir in der Trinitätslehre zeigen werden. Hier genüge die Bemerkung, daß das Trinitätsdogma schlechthin keine Zusammensetzung in Gott behauptet, indem nach demselben weder das göttliche Wesen, noch die göttliche Persönlichkeit in die drei Personen getheilt oder aus den drei Personen zusammengesetzt, sondern vielmehr jede der drei Personen derselbe Eine wahre Gott und eine absolut vollendete Persönlichkeit ist.

Es ist daher eine glaubens- und vernunftwidrige Verirrung, wenn man die göttliche Einfachheit in einem Sinne versteht, welcher die virtuale Unterscheidung der göttlichen Attribute und Operationen und die reale relative Verschiedenheit der göttlichen Personen leuguet oder gar die Identität Gottes mit der Welt behauptet. Daher hat auch die Kirche gewisse Aeußerungen einer falschen Mystik, welche einen solchen Irrthum enthielten oder nahelegten, mit Recht censurirt[1]).

---

1) Dahin gehören namentlich verschiedene von Johann XXII. (1329) verworfene Propositionen Ekkard's, namentlich *pr. 23*: Deus unus est omnibus modis, et secundum omnem rationem: ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt,

§. 172.

Folgesätze aus der absoluten göttlichen Einfachheit; insbesondere Gottes Immaterialität und absolute Geistigkeit.

Aus der Einfachheit Gottes folgt seine reine Immaterialität, oder daß er purer Geist ist; ferner aber auch, daß an dem göttlichen Geiste alle metaphysischen Seinsunterschiede, wie nicht minder jede Zusammensetzbarkeit mit Anderen zu negiren.

I. Gott ist purer Geist.

Dieser Satz ist *de fide*. Er folgt unmittelbar aus der Einfachheit und Unendlichkeit Gottes; ist aber auch von Schrift, Vätern und Kirche mit besonderem Nachdruck ausgesprochen.

1. Das Alte Testament lehrt die Geistigkeit Gottes in mannigfaltiger Weise: vor Allem in allen Stellen, welche Gottes Aseität, Unendlichkeit, Allvollkommenheit, Unsichtbarkeit, Unbegreiflichkeit, Unermeßlichkeit, Allgegenwart und Allwirksamkeit u. s. w. aussprechen, da alles dieses mit Materialität unverträglich ist; sodann in allen Stellen, welche Gott als höchste Persönlichkeit und als vernünftiges und freies Wesen darstellen, d. h. fast in allen Stellen, welche überhaupt von Gott, insbesondere von seiner Erkenntniß, seinem Willen und seinen intellectuellen und moralischen Eigenschaften handeln. Aber auch ausdrücklich bezeichnet das A. T. Gott als Geist, im Gegensatz zu Fleisch[1]). Unter Geist aber — obwohl im Hebräischen, wie in allen Sprachen das Wort einem sinnlichen Bilde, dem Alles durchdringenden, bewegenden und belebenden Hauche[2]) der Luft[3]) entnommen ist — versteht die heilige Schrift überall das Princip des Lebens, insbesondere des Erkennens und Wollens, sowohl in den Geschöpfen, als in Gott. Was Gott insbesondere betrifft, so ist in verschiedener Weise und Beziehung vom Geiste die Rede. Es wird darunter der erleuchtende

---

vel distinctionem videt, Deum non videt. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum, nec ponitur unum cum aliquo. Nulla igitur in Deo distinctio esse, aut intelligi potest. Und *pr. 24:* Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis probatur, quia natura ipsa est una et hoc unum: et quaelibet persona est una et idipsum unum quod natura. Vgl. auch *pr. 22.* — *Denzinger*, Enchir. nr. 449.

1) So *Isai.* 31, 3. Aegyptus homo et non Deus; et equi eorum caro, et non Spiritus, wo Deus und Spiritus einander vollkommen entsprechen und dasselbe sind.

2) רוּחַ von רוּחַ, hauchen, wehen.

3) Näherhin ist die Luft selbst ein Bild der Substanz, ihr Wehen ein Bild der Thätigkeit des Geistes. Aehnliches kann man vom Aether und dem Lichte sagen. Wir dürfen aber nie vergessen, daß alles das nur Bilder sind.

und belebende Einfluß Gottes auf die Creatur, insbesondere die heiligende Gnade[1]); es wird darunter aber auch Gott selbst[2]) verstanden. Vielfach wird von dem Geiste Gottes in Weise eines Attributes, ähnlich wie von der Weisheit, der Macht Gottes geredet. Da aber auch das Alte Testament lehrt, daß Gott ist, was er hat, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Gott nicht, wie ein Mensch, nur Geist hat, sondern Geist ist, wie er auch die Weisheit ist[3]). Es finden sich im A. T. aber auch Stellen, worin der Geist, der heilige Geist, als göttliche Hypostase angedeutet ist, und insofern besitzt Gott der Vater oder besitzt der Messias den Geist Gottes und wird letzterer zu den Menschen gesendet. Davon in der Trinitätslehre. Jedenfalls aber sind auch diese Stellen Beweise für die Geistigkeit Gottes.

Daß hiernach alle Aussprüche, welche Gott eine Leiblichkeit zuzuschreiben scheinen, in metaphorischem Sinne zu nehmen, haben wir bereits genügend[4]) gesehen. Es ist dieses um so gewisser, je strenger das Alte Testament die Geistigkeit Gottes dem Heidenthume gegenüber betonte und deßhalb nicht nur verbietet, von Gott ein Bild zu machen[5]), sondern auch die Unvergleichlichkeit Gottes so nachdrücklich lehrt[6]).

Das Neue Testament bezeugt nicht nur durch seine Verkündigung der übrigen Eigenschaften Gottes dessen Geistigkeit, sondern spricht auch dieselbe förmlich aus. Gott ist Geist, und dies der Grund, weßhalb er überall im Geiste angebetet werden kann und soll[7]). Aus der Geistigkeit Gottes zeigt der Apostel die Thorheit der Heiden, welche Gott nach dem Bilde körperlicher Wesen darstellten[8]).

---

1) Darüber in der Gnadenlehre. Vgl. Zschokke, Theol. d. Proph. §. 41.

2) Im Gegensatze zu dem wahren Gott, der Geist und Leben ist, wird von den todten Götzen gesagt, daß kein Geist in ihnen ist: non est spiritus in eis. *Jer.* 10, 14. 51, 17. *Bar.* 6, 24. *Hab.* 2, 19. Cf. *Jer.* 51, 15—19.

3) S. oben S. 412.

4) §. 165.

5) *Exod.* 20, 4. *Deut.* 4, 12. 15.

6) Vgl. oben S. 306, Note 6.

7) Spiritus est Deus: et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare. *Joann.* 4, 21. Cf. *Maldonat* i. h. l. Hoc enim agebat Christus, ut probaret Deum nullum prorsus habere corpus, ideoque non corpore, sed spiritu adorari oportere. Quae Christi ratio nihil efficeret, si Deus aliquod quamvis subtile, quamvis tenue haberet corpus. Cf. *Aug.* In Joann. tr. 15.

8) Stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentium. *Rom.* 1, 22. Cf. *Act.* 17, 29.

Am häufigsten bezeichnet, wie wir an seinem Orte sehen werden, der Name Geist im N. T. allerdings die dritte Person der Gottheit. Aber auch aus diesen Stellen — sowie, wenn in anderen Stellen durch Geist die göttliche Natur in Christus bezeichnet werden sollte[1]) — ergibt sich im Zusammenhange mit dem Geheimniß der Trinität[2]) die absolute Geistigkeit des göttlichen Wesens.

2. Den Vätern war die Geistigkeit Gottes eine eben so wesentliche Grundlehre des Christenthums[3]), wie dessen Einheit. Aber schon die Vernunft kann und soll dieselbe erkennen, wie auch die bessere Philosophie, namentlich die Platonische, dieselbe erkannt hat[4]). Gott als ein körperliches Wesen, oder als mit einem Leibe versehen, zu betrachten, ist ein heidnischer Wahn[5]). Nichtsdestoweniger liegt es dem sinnlichen Menschen nahe, nur das Körperliche für wirklich zu halten und selbst Gott sich leiblich zu denken[6]). Das hat

---

1) Z. B. *Rom.* 1, 4. Es ist dieses jedoch eine bestrittene Frage. S. die Trinitätslehre.

2) Insofern sind alle Beweise für die Trinität auch Beweise für die Einfachheit und Geistigkeit Gottes, als die Trinität diese voraussetzt und einschließt. Dahin gehört namentlich auch die Bezeichnung des Sohnes als Logos.

3) Besonders charakteristisch sind in dieser Beziehung jene Stellen der ältesten Väter, in welchen die Gottheit Christi als Geist bezeichnet wird. So Clemens Rom. Ad Cor. 9: Cum primum esset spiritus, caro factus est — ὧν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ; und Hermas, Past. l. 3, sim. 5, 5: Filius autem spiritus sanctus est, was nur von der Gottheit Christi verstanden werden kann, da Hermas den heiligen Geist als Person genau vom Sohne unterscheidet. Daß dem christlichen Alterthum die Geistigkeit Gottes Glaubenslehre war, beweist genügend die oben S. 438, Note 3 abgedruckte Stelle des Origenes.

4) Die Väter und Theologen haben vielfach solche Zeugnisse heidnischer Philosophen angeführt. — *Thomassin*, de Deo, lib. 4, c. 2 — wobei sie allerdings mitunter von denselben, namentlich von den Neuplatonikern, eine zu günstige Meinung hatten.

5) Turpiter vana cogitatio est, quae opinatur Deum membrorum corporalium lineamentis definiri atque circumscribi. *August.* De trin. 12, 7, nr. 12. (*Migne*, Patr. lat. t. 42, col. 100).

6) Darum mahnt Augustin, daß der in Folge des Sündenfalls doppelt sinnliche und zum Irrthum geneigte Mensch fort und fort bemüht sein müsse, dieses ihm gleichsam angeborene heidnische Wesen aus seiner Seele auszurotten: Ut quamdam idololatriam, quam in corde nostro in consuetudine visibilium constituere conatur humanae cogitationis infirmitas, non dubitemus evertere. *Epist.* 120 (al. 222) ad Consent. c. 2. (*Migne*, t. 33, c. 255). Daraus erklärt sich der Materialismus und seine Macht über den an das Sinnliche gewöhnten Menschen, der es zuletzt für die höchste Weisheit hält, ohne Scham zu bekennen, daß es nichts gebe, als Materielles und in dieser Emancipation von

Augustin, so lange er dem Manichäismus verfallen war und Gott durch endliche Kategorien vollkommen begreifen wollte, an sich selbst erfahren[1]). Durch mannigfaltige Gründe bewiesen die Väter die Geistigkeit Gottes; namentlich aus seiner Unendlichkeit, Allgegenwart, Unsichtbarkeit, Unvergänglichkeit[2]); insbesondere aber daraus, daß er die Wahrheit, die Weisheit, die Gerechtigkeit ist[3]), sowie durch den

---

jeder höheren Erkenntniß Weisheit zu finden wähnt. Als der erste Mensch vor dem Angesichte Gottes im Dickicht sich verbergen wollte, offenbarte sich zum ersten Mal diese Verdunkelung des Geistes, wie Gregor M. sagt: Inter opaca nemorum latere voluit, ut ex hoc quoque patenter ostenderet, quas caecitatis umbras interius pertulisset. Si enim in umbra non esset, Deum esse localem non crederet, nec ab ejus oculis putaret se abscondi, a quo sciret etiam cordis occulta videri. *In Ps. 5 poenit.* nr. 5. (*Migne* t. 79, c. 614).

1) *Confess.* l. 7, c. 1 erzählt er, wie er, Dank seiner katholischen Erziehung, zwar nie Gott in Menschengestalt, aber doch in seinen späteren, nicht vom Glauben geleiteten und erleuchteten Speculationen stets als etwas, alle Dinge durchdringendes und überragendes Körperliche sich vorgestellt habe, indem er, von Sinnlichkeit und sinnlicher Gewohnheit befangen, nicht bedacht habe, daß das Princip seines eigenen Denkens unmöglich etwas Körperliches sein könne. *Confess.* l. 4, c. 16 sagt er, daß ihm seine frühe Erkenntniß der Aristotelischen Kategorieen mehr geschadet, als genutzt, da er, im Wahne Gott vollkommen begreifen zu können, auch auf ihn, den Unendlichen und absolut Einfachen, diese endlichen Kategorien angewendet habe. Quid hoc mihi proderat, quando et oberat? cum etiam te, Deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intelligere conarer, quasi et tu subjectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subjecto, sicut in corpore; cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum, corpus esset. Falsitas enim erat, quae de te cogitabam, non veritas; et figmenta miseriae meae, non firmamenta beatitudinis tuae.

2) An corpus eum esse dices? Quonam ergo modo immensus, infinitus, figurae expers est, ac deinde ejusmodi ut nec tangi, nec oculis cerni queat? — *Greg. Naz.* Or. 28 (al. 34), Theol. 2, nr. 7 & 8. (*Migne*, Patr. gr. t. 36, c. 34 sq.).

3) Si aëreum vel etiam aethereum corpus diceret esse naturam Dei, profecto irrideretur ab omnibus, qui sapientiae veritatisque naturam per nulla locorum spatia distentam atque diffusam, sine ulla mole magnam et magnificam, nec in parte minorem et in parte majorem, sed per omnia aequalem summo Patri, nec aliud habentem hic et aliud ibi, sed ubique integram, ubique praesentem qualicumque acie jam serenioris mentis intueri valent. *Aug. C. epist. fundam.* c. 15, nr. 20. (*Migne*, t. 42, col. 184.) Quis enim oculis potuit videre virtutis splendorem? Quis justitiam manibus comprehendere? Quis sapientiam oculorum obtutibus intueri? *Ambros.*, De bono mortis c. 3, nr. 10. Nihil corporale secundum nos, nihil inanimum

Schluß von der Geistigkeit der eigenen Seele auf die Geistigkeit Gottes[1]). Nicht blos die betreffenden Irrlehren der Gnostiker und Manichäer, deren Emanatismus eine Verendlichung, sowie auch eine Materialisirung der Gottheit enthält, sondern auch die thörichten Vorstellungen der Anthropomorphiten[2]), und die bei einigen Kirchenschriftstellern sich findenden, eines Anthropomorphismus verdächtigen Aeußerungen wurden auf's Entschiedenste bekämpft. Ob übrigens die deßfallsigen Vorwürfe, welche schon im Alterthum gegen Melito von Sardes und Tertullian und selbst gegen Epiphanius erhoben wurden, begründet seien, ist eine

---

in Dei rebus est. Quod Deus est, Deus totum est. Nihil in eo nisi virtus, nisi vita, nisi lux, nisi beatitudo, nisi spiritus est. Materias hebetes natura illa non recipit, neque ex diversis constat, ut maneat. *Hilar. Pict.* De Trin. 6, 12.

1) Nachdem Augustin aus der aller Wahrheit empfänglichen Erkenntnißkraft der Seele deren Geistigkeit gefolgert, fährt er fort: Quid de ipso Deo cogitandum aut existimandum est, qui supra omnes rationales mentes inconcussus atque incommutabilis manens, tribuit quod cuique tribuendum est? *C. ep. fundam.* c. 18 & 19. (*Migne*, t. 42, c. 186.) Gerade durch ihre Geistigkeit ist die Seele ein Ebenbild Gottes. Ergo ad imaginem Dei homo interior factus est rationabilis, mobilis, movens, citus, incorporeus, subtilis, aeternus. *Hilar. Pict.*, tract. in Ps. 129, nr. 29. (*Migne*, Patrol. lat. t. 9, c. 721. Insofern ist die wahre Gotteserkenntniß des Menschen durch die wahre Erkenntniß seiner selbst, seiner eigenen Vernünftigkeit bedingt. Quo intellectu Deum capit homo, qui ipsum intellectum suum, quo eum vult capere, nondum capit? *August.* De Trin. 5, 1, nr. 2.

2) Ueber sie berichtet *Epiphan.* Haer. 70 und *August.* Haer. 50, welche sie auch *Audiani* oder Audaeani (Vadiani) nennen, von dem im 4. Jahrh. lebenden Mönche und späteren schismatischen Bischofe Audius oder Audäus, eines Syrers, der, zuerst ein Eiferer für strenge Kirchenzucht, nachher eine schismatische Gemeinschaft gründete, die zur Zeit des Epiphanius, jedoch sehr verringert, noch vorhanden war. Sie verfielen anthropomorphistischen Vorstellungen und werden deßhalb auch Anthropomorphiten genannt, wie Augustin a. a. O. schreibt: Audianos quos appellant (& Epiphanius schismaticos non haereticos vult videri) alii vocant Anthropomorphitas, quoniam Deum sibi fingunt cogitatione carnali in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, quod rusticitati eorum tribuit Epiphanius, parcens eis, ne dicantur haeretici. Diese wohlwollende Beurtheilung des Epiphanius war vielleicht Grund, daß er selbst von Origenisten des Anthropomorphismus beschuldigt wurde, aber völlig mit Unrecht. Ephiphanius widerlegt Haer. 70, nr. 5 entschieden den Anthropomorphismus. Das bezeugt auch Hieronymus, *C. Joann. Hierosol.* nr. 11. Außer den metaphorischen Ausdrücken der heil. Schrift war Hauptargument der Anthropomorphisten, daß Gott den Menschen nach seinem Bild und Gleichniß erschaffen habe, was sie auf den Leib bezogen. Daß Letzteres nicht richtig ist, werden wir in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen sehen.

Streitfrage, und sprechen gute Gründe dafür, die deßfallsigen Anklagen gegen Melito[1]) und Epiphanius[2]) für unbegründet zu halten und auch die anstößigen Aeußerungen Tertullian's[3]) in gutem Sinne zu interpretiren.

---

1) Petavius, wie auch Clericus und Cave, beschuldigen ihn, L'Herminier, Tournely, Kilber u. A. vertheidigen ihn. Erstere stützen sich auf ein Zeugniß des Origenes bei Theodoret Q. 2 in Gen., wo gesagt ist, Melito habe zu Denen gehört, welche den Leib des Menschen für ein Ebenbild Gottes und Gott selbst für leiblich hielten, was der wenig zuverlässige Gennadius wiederholt. Außer wenigen Fragmenten sind die Schriften des Melito verloren. Die Vertheidiger des Melito glauben, daß die Anklage des Origenes darauf beruhe, daß derselbe den Titel einer von ihm nicht gelesenen Abhandlung des Melito: ἐνσώματον εἶναι τὸν Θεὸν, die von der Menschwerdung Gottes handelte, mißverstanden habe.

2) S. oben S. 449, Note 2.

3) Petavius, Huetius, auch Thomas beschuldigen ihn anthropomorphistischer Ansichten, während Natalis A., Kilber u. A. ihn davon freisprechen. Augustin, der de Anima et ejus origine 5 & ep. 157 (al. 190) c. 4 dem strengen Urtheil der ersteren beistimmt, sagt De haeres. c. 86, daß Tertullian von diesem Irrthum könne freigesprochen werden, da er corpus nicht im Sinne von Substanz gebraucht habe: Potuit propterea putari corpus Deum dicere, qüia non est nihil, non est inanitas. Für diese mildere Auslegung sprechen, wie uns scheint, überwiegende Gründe. Wenn Tertullian, c. *Prax.* 7, schreibt: Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim est corpus sui generis, so spricht diese Stelle selbst weit mehr dafür, daß Tertullian corpus hier im Sinne von Substanz nahm, wie er auch, *De carne Christi* 11, sagt: Omne quod est, corpus est sui generis: nihil est incorporale, nisi quod non est. — Aehnl. de anim. 7: Nihil est, si non sit corpus. Dies müssen wir um so mehr annehmen, da Tertullian an anderen Stellen unzweifelhaft die Immaterialität Gottes lehrt, wie seine Ewigkeit und Unermeßlichkeit *C. Prax. 5;* seine Unwandelbarkeit und Untheilbarkeit *C. Hermog. 2;* seine Impassibilität *C. Prax. 29. Apol. 21* lehrt er, daß bei Gott von keiner leiblichen Zeugung die Rede sein könne, et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae: nam et Deus spiritus est. Uebrigens ist es gewiß, daß auch sonst im Alterthum corpus in einem weiteren Sinne gebraucht wurde, um dadurch etwas Reales zu bezeichnen. In der Lehre von den Engeln und von der Seele werden wir sehen, daß vielfach die erschaffenen Geister im Vergleich zur absoluten, jede Potentialität ausschließenden Geistigkeit Gottes von den Vätern als körperlich, keineswegs aber als im eigentlichen Sinne materiell bezeichnet wurden. Als Beispiel und Erklärung genüge hier statt vieler eine Stelle Gregor's d. G.: Angelorum scientia, comparatione nostrae, valde quidem dilatata est, sed tamen, comparatione divinae scientiae, angusta. Sicut et ipsi illorum spiritus, comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt, sed comparatione summi et incircumscripti spiritus, corpus. *Moral.* 2, 3 (*Migne*, Patr. lat. t. 75, c. 556.). Vgl. *Theol. Wirceb.* De essent. Dei, art. 1. (Edit. Paris. 1852, t. 2, p. 30 sqq.)

Die Kirche hat die Geistigkeit Gottes nicht nur implicite in allen ihren Aussprüchen über Gottes Unendlichkeit, absolute Einfachheit und Intellectualität, sondern auch, mit besonderer Rücksicht auf die modernen materialistischen und pantheistischen Irrthümer, noch in unseren Tagen auf dem Vaticanum[1]) ausdrücklich und förmlich ausgesprochen. Ueberdies liegt in der kirchlichen Lehre von der Geistigkeit der menschlichen Seele, und noch mehr von der reinen Spiritualität der Engel[2]), auch ein Beweis für den Glauben der Kirche an die absolute Geistigkeit Gottes.

3. Die vernünftigen Gründe für die reine Geistigkeit Gottes sind zum Theil bereits in den Zeugnissen der Väter angedeutet. Sie sind zahlreich und einleuchtend. *A posteriori* beweist die aus der Weltordnung sich ergebende Vernünftigkeit und Freiheit des Schöpfers dessen Geistigkeit[3]). *A priori* aber ergibt sich die reine Geistigkeit Gottes aus allen bisher bereits betrachteten und ferner zu betrachtenden Eigenschaften des göttlichen Wesens. Gott ist das vollkommenste Wesen; nun ist aber der Geist vollkommener als der Leib[4]), und ein reiner Geist vollkommener, als ein mit einem Leibe verbundener und dessen irgendwie bedürfender und von ihm abhängiger Geist[5]); daher auch Prädicate körperlicher oder menschlicher Wesen, wie wir oben sahen, nicht anders, als nur metaphorisch auf Gott übertragen werden können[6]).

---

1) *Decr. de fide* c. 1 una singularis, simplex omnino incommutabilis substantia spiritualis.

2) *Later. IV* Can. Firmiter.

3) S. unten von dem Wissen und dem Willen Gottes.

4) Thomas entwickelt dieses Argument *S. Th.* 1, q. 3, a. 1, arg. 3 folgendermaßen: Deus est id quod est nobilissimum in entibus. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum manifestum est, quod est nobilius corpore non vivo; corpus autem vivum non vivit in quantum est corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quod vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quam corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus. Dieser Argumentation des heil. Thomas, deren wir übrigens hier nicht bedürfen, wird der modernste Materialismus seine Behauptung von der Lebendigkeit und Beseeltheit aller Materie entgegenstellen. Allein das ist eine unbewiesene und falsche Hypothese, deren Grundgedanke übrigens nichts anderes ist, als die auch dem Pantheismus zu Grunde liegende Vorstellung, daß der Anfang aller Dinge das Unvollkommenste sei, das aus sich selbst stufenweise zu immer Vollkommenerem sich entwickele.

5) Vgl. unten S. 458—460.

6) §. 164 u. 165.

Noch unmittelbarer folgt die reine Geistigkeit Gottes aus seiner Unendlichkeit und der daraus sich ergebenden Einfachheit: denn alles Körperliche ist nothwendig und wesentlich der Quantität und der Qualität nach endlich[1]) und irgendwie theilbar. Ueberdies würde, das Unmögliche und Widersinnige eines unendlichen Körpers[2]) vorausgesetzt, ein solcher die Existenz anderer erschaffener Körper unmöglich machen — was dann auf den Wahn und Widersinn des Materialismus hinausliefe, nämlich darauf, daß die materielle Welt das einzig, ewig und nothwendig Existirende, daß sie unendlich und Gott selbst sei.

Am unmittelbarsten ergibt sich die Immaterialität Gottes daraus, daß er als erste und absolute Ursache purer Act unter Ausschluß jeder (passiven) Potentialität ist; alles Materielle aber hat nothwendig und wesentlich (passive) Potentialität an sich[3]). Hiemit ist wiederum jede Zusammensetzung von Materie und Form in Gott ausgeschlossen. Denn die Materie verhält sich zu ihrer Form, wie die Potenz zum Act[4]), und es empfängt die Materie von der Form ihre Vollkommenheit; Gott aber ist reiner Act und kann es in ihm Nichts geben, was Sein und Vollkommenheit von einem Anderen empfängt[5]). Ebenso wenig kann Gott in einem Anderen wie die Form in der Materie, sondern nur in sich selbst subsistiren. Will man also den Namen Form auf Gott anwenden, so ist er als absolute forma subsistens zu bezeichnen.

II. Gott ist nicht nur durch seine vollkommene Immaterialität, sondern auch dadurch absolut einfacher Geist, daß die jedem endlichen Wesen, auch den reinen Geistern eigenthümlichen

---

1) Cf. *S. c. G.* 1, 20, arg. 1 & 3.

2) Vgl. unten im §. von der Unermeßlichkeit Gottes über die nothwendige Endlichkeit jedes wirklichen Raumes.

3) Necesse est id, quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia . . . Impossibile est igitur quod in Deo aliquid sit in potentia. Omne autem corpus est in potentia . . . Impossibile est igitur Deum esse corpus. *S. Th.* 1, q. 3, a. 1, arg. 2.

4) Materia est id, quod est in potentia . . . . Ostensum est autem . . . quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. *S. Th.* 1, q. 3, a. 2.

5) Omne compositum ex materia et forma est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum et optimum, quod est Deus, non est bonum per participationem . . . Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materia et forma. *S. Th.* l. c.

Seinsunterschiede an ihm durchaus nicht vorhanden und nicht möglich sind.

Da wir die wichtigsten Momente dieser Wahrheit bereits in der Lehre von der Aseität und von der Identität des Wesens und der Eigenschaften erklärt haben, so ist hier nur noch eine Recapitulation und Ergänzung nothwendig.

1. Nur in contingenten Wesen, welche sein und nicht sein können und deren, in einem anderen wirklichen Wesen, zuletzt und absolut in Gott begründete Möglichkeit ihrer Wirklichkeit oder Existenz vorausgeht, besteht ein realer Unterschied zwischen Wesen und Sein, und ist das Sein oder die Existenz etwas zum Wesen Hinzukommendes[1]). In Gott dagegen und in ihm allein ist Wesen und Sein realiter identisch, indem Gottes Dasein weder durch ein anderes wirkliches Wesen noch durch sich selbst als bloße Potenz verursacht sein kann, vielmehr nothwendig wirklich ist[2]).

2. Deßgleichen ist in contingenten Dingen das selbstständige Fürsichsein oder die Subsistenz oder die Hypostase resp. Person oder das Suppositum insofern reell vom Wesen verschieden, als eine contingente Wesenheit oder Natur nicht nothwendig in eigener Hypostase wirklich ist, sondern auch in fremder Hypostase wirklich sein kann; daher ist z. B. zwischen Menschheit oder menschlicher Natur und Mensch ein realer Unterschied[3]). In Gott dagegen, der vermöge seines Wesens und nothwendig in eigener Hypostase wirklich ist, sind Wesen und Suppositum[4]) und mithin Gottheit und Gott

---

1) Wenn wir sagen, daß Wesen und Sein der contingenten Dinge reell verschieden sei, so behaupten wir dadurch nicht, daß in einem wirklichen Wesen das Wesen und die Existenz dieses Wesens zwei von einander verschiedene Dinge seien, sondern wir sagen damit nur, daß die contingenten Wesen nicht nothwendig wirklich sind und daß also insofern ihr mögliches Wesen nicht mit ihrer Wirklichkeit identisch ist.

2) Vgl. §. 160 u. 161, bes. die S. 351, Note 2 abgedr. Stelle: *S. Th.* 1, q. 3, a. 4.

3) Wenn Thomas *S. Th.* 1, q. 3, a. 3. dieses auf die aus Materie und Form zusammengesetzten Wesen zu beschränken und mithin bei den Engeln Wesen und Suppositum für identisch zu nehmen scheint, wie letzteres auch von Anderen ausgesprochen wird — vgl. z. B. *Tolet.* i. h. l. — so ist dieses insofern richtig, als die menschliche Natur in vielen Menschen wirklich ist, während jeder Engel durch seine singuläre Natur individuirt ist. Insofern dagegen auch die Natur des Engels nicht nothwendig in eigener Hypostase existirt, sondern möglicher Weise auch in fremder, insbesondere in einer göttlichen Hypostase subsistiren könnte, ist auch in ihm Natur und Hypostase keineswegs, wie in Gott, wesentlich und nothwendig eins.

4) Es könnte hier der Umstand eine Schwierigkeit zu machen scheinen, daß

nur ratione ratiocinata, nicht aber realiter von einander verschieden. Daß dieses declarirtes Dogma ist, haben wir bereits oben gesehen[1]). Näheres in der Trinitätslehre.

3. Da Gott sein Sein und seine Subsistenz ist, so kann der Gattungs- und Artbegriff auf ihn keine Anwendung leiden. Gott gehört weder einer Gattung oder Art an, so daß er mit anderen Wesen dieselbe Gattung oder Art gemeinsam hätte oder haben könnte, noch kann es in ihm selbst einen realen Unterschied zwischen den s. g. metaphysischen Graden der Gattung und des specifischen Unterschiedes geben. Denn alles Dieses ist nur bei endlichen Wesen möglich, in denen Wesen, Existenz und Subsistenz real verschieden sind; die daher sein oder nicht sein und in mehrfacher und verschiedener Weise sein können, in denen sich daher Gattung und specifische Differenz reell unterscheiden und zu einander wie Potenz und Act verhalten; in denen ferner die Individualität von der Arteigenthümlichkeit verschieden ist; was Alles die Endlichkeit des Wesens und die Contingenz des Seins voraussetzt. Auch nicht in dem uneigentlichen Sinne, wie man ein Princip auf eine Gattung reducirt, kann Gott, das absolute und eminente Princip alles Seins, einer Gattung zugezählt werden[2]).

---

in Gott drei Hypostasen sind. Diese Schwierigkeit ist nicht dadurch zu beseitigen, daß man die Eine Subsistenz des göttlichen Wesens von den drei Personen unterscheidet: denn das würde in Gott eine vierfache Subsistenz behaupten, was ein glaubenswidriger Irrthum ist; das göttliche Wesen subsistirt nur in den drei Personen. Das suppositum Gott ist vielmehr hier — abgesehen von der durch die Offenbarung uns bekannten dreifachen relativ verschiedenen Subsistenz — ununterschieden und im Allgemeinen genommen. Dico ergo, sagt richtig Tolet zu S. Th. 1, q. 3, a. 3, quod per Deum non aliud suppositum S. Thomas intelligit in rei veritate, quam Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, tamen confuse et indistincte. Sagen wir ja auch, es ist Ein persönlicher Gott, was bereits die Vernunft erkennt, ohne dadurch die nur durch den Glauben uns bekannte Dreipersönlichkeit auszudrücken oder zu leugnen. Näheres in der Trinitätslehre.

1) S. 419, Note 2.

2) Aliquid est in genere dupliciter: uno modo simpliciter et proprie, sicut species quae sub genere continetur; alio modo per reductionem sicut principia et privationes; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia; caecitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitus. Neutro autem modo Deus est in genere. Quod enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest. *Primo* quidem species constituitur ex genere et differentia . . . Unde cum in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est, quod sit in genere tanquam species. *Secundo* quia cum esse Dei sit ejus essentia, . . . si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset ens; nam genus significat

Gott ist daher über jede Gattung erhaben; daher haben wir auch von ihm keinen adäquaten Begriff, können ihn nicht adäquat durch genus proximum und differentia specifica definiren; er ist uns unbegreiflich und sind alle Begriffe und Definitionen, die wir von den Creaturen auf ihn übertragen, nur analogische, wie wir das Alles bereits früher gesehen haben.

4. Daß nur ein virtualer, nicht aber ein realer Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften und den verschiedenen Eigenschaften, deßgleichen zwischen dem Wesen und Thätigkeit und zwischen den verschiedenen Thätigkeiten Gottes besteht, haben wir oben betrachtet[1]). Deßhalb kann in Gott weder von etwas Accidentalem, noch von verschiedenen und verschiedenartigen Acten und von einem Uebergang von der Potenz zum Acte und umgekehrt, und deßhalb auch nicht von dem zwischen Potenz und Act gleichsam in der Mitte stehenden Habitus und verschiedenen Habitualitäten die Rede sein[2]). Gott ist reiner unendlicher Act und dieser ist an sich oder *entitative* absolut einfach und nur seinen Wirkungen und Beziehungen nach oder *terminative* vielfältig und verschiedenartig.

Daß es in Gott nicht, wie in den Geschöpfen, verschiedene und verschiedenartige vom Wesen verschiedene Acte gibt und geben kann, ist eine durch Glauben und Vernunft gewisse Wahrheit. Dagegen sind wir nicht im Stande, vollkommen zu begreifen, wie Gott durch einen einzigen unendlichen und absolut einfachen, mit seinem Wesen identischen Act Alles wirkt, was immer er wirkt: nicht nur nach Innen, wie die Zeugung des Sohnes und die Spiration des heiligen Geistes, sondern auch nach Außen, theils mit Freiheit, theils mit Nothwendigkeit, und unermeßlich Verschiedenes und Mannigfaltiges.

---

essentiam rei, cum praedicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus in 3 Metaph. text. 10, quod ens non potest esse genus alicujus; omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere. *Tertio* quia omnia quae sunt in genere uno, communicant in quidditate vel essentia generis . . . differunt autem secundum esse . . . In Deo autem non differunt . . . Quod autem Deus non sit in genere *per reductionem* ut principium, manifestum est ex eo quod principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultra genus illud, sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuae, et unitas quantitatis discretae. Deus autem est principium totius esse, . . . unde non continetur in aliquo genere sicut principium. *S. Th.* 1, q. 3, a. 5.

1) §. 168.

2) *S. Th.* 1, q. 3, a. 6.

Wohl aber können wir die entitative Einheit und die terminative Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit des göttlichen Wirkens mehr und mehr einsehen und unserem Verständnisse näher bringen. Allein wir werden dieses besser theils bei einzelnen Eigenschaften, theils bei den immanenten und transeunten göttlichen Thätigkeiten und Werken erörtern, daher wir uns an dieser Stelle mit dieser allgemeinen Andeutung begnügen.

§. 173.

Von der Unzusammensetzbarkeit Gottes mit Anderem oder von seiner absoluten Ueberweltlichkeit[1]).

Gott kann mit nichts Anderem eine Zusammensetzung bilden und somit nicht Theil eines Ganzen sein; m. a. W. Gott ist von der Welt absolut verschieden und über sie schlechthin erhaben.

Diese absolute Ueberweltlichkeit Gottes steht mit der vollkommensten natürlichen und übernatürlichen Vereinigung der Welt mit Gott und dem vollkommensten Sein und Wirken Gottes in Allem nicht in Widerspruch, ist vielmehr deren Voraussetzung.

I. Unser Satz ist *de fide*. Er folgt nicht nur mit Evidenz einestheils aus den Dogmen von der Aseität, Unendlichkeit und Einfachheit, sowie aus allen übrigen Eigenschaften Gottes; und anderntheils aus den Dogmen von der Schöpfung aller Dinge aus Nichts und überhaupt von der absoluten Ursächlichkeit Gottes[2]), sondern ist auch von der Kirche ausdrücklich declarirt, namentlich durch die Verwerfung der verschiedenen emanatistischen[3]) und pantheistischen[4]) Systeme, sowie der Irr-

1) *S. Th.* 1, q. 3, a. 8. *C. G.* l. 1, c. 26. 27. *Suarez*, De Deo Tract. 1, lib. 1, c. 4. *Schwetz*, Theol. dogm. (edit. 5.) vol. 1, §. 15. Scheeben, Dogm., §. 76. Die Theologen haben diesen Lehrpunkt meistens am Schlusse der Lehre von der göttlichen Einfachheit behandelt. Den modernen Irrthümern gegenüber halten wir es für zweckmäßig, denselben wie Scheeben und Schwetz in einem eigenen §. besonders hervorzuheben.

2) Dort werden wir auch das hier nur kurz Angedeutete vollständiger erörtern.

3) Hierher gehört namentlich die Verwerfung der bezüglichen Irrlehren der Priscillianisten durch die *Epist. dogm. Leonis P. ad Turibium* und das Toletan. a. 447, bei *Denzinger*, Enchir. nr. 99, 102 & 127. Leo d. Gr. nennt a. a. O. c. 5 die Lehre der Priscillianisten, daß die menschliche Seele eine Emanation aus der göttlichen Substanz sei, eine doctrina impia, et ex philosophorum quorumdam et Manichaeorum opinione manans, quam catholica fides damnat, sciens non tam sublimem tamque praecipuam esse facturam, cui Deus ipse natura sit.

4) Hierher gehört die Verwerfung der Lehre des Amalrich von Chartres

lehre, daß Gott, oder der heilige Geist irgendwie die Seele der Welt[1]) sei; oder daß Gott der Schöpfung irgendwie bedurft habe. Ganz besonders nachdrücklich hat die Kirche die Unvermischbarkeit und Unzusammensetzbarkeit des göttlichen Wesens mit der Creatur in der Verurtheilung des Monophysitismus in allen seinen Arten und Formen und durch die Chalcedonensische Erklärung ausgesprochen, daß durch die hypostatische Vereinigung der menschlichen Natur mit der Person des Logos in keiner Weise eine Vermischung, Veränderung[2]) oder Zusammensetzung der göttlichen Natur stattgefunden habe; sowie den modernen Irrthümern gegenüber, durch die Erklärung des Vaticanums, daß Gott, der unendliche, einzige, schlechthin einfache, unveränderliche, absolute Geist, der Wesenheit und Wirklichkeit nach von der Welt verschieden, in und aus sich selbst unendlich selig und über Alles, was außer ihm ist und gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben ist[3]).

Dazu kommt die Vaticanische Verwerfung der verschiedenen Formen des materialistischen, emanatistischen und pantheistischen Irrthums[4]), wie in gewisser Beziehung auch die Censurirung des Günther'schen Dualismus[5]).

II. Die heilige Schrift hat, wie es in der Natur derselben liegt, die Unzusammensetzbarkeit und Unvermischbarkeit des göttlichen Wesens mit Anderem oder die absolute Ueberweltlichkeit Gottes zwar nicht in abstracten Formeln, aber durch Alles ausgesprochen, was sie von Gott und von dem Verhältnisse der Welt zu Gott, insbesondere von seiner Allgegenwart und Allwirksamkeit,

---

durch das *Lat. II*, c. 2. S. oben S. 271, Note 4. Ferner die Verwerfung des Wiclif'schen Satzes: Quaelibet creatura est Deus. Ubique omne ens est, cum omne ens sit Deus, durch das *Constantiense*, Sess. XV.

1) *Capitula Abaelardi a Conc. Senonensi a. 1140 et ab Innoc. II damnata*, c. 3 „Quod Spiritus Sanctus sit anima mundi."

2) *Symb. Chalced.* i. v. ex duabus naturis inconfuse (ἀσυγχύτως) immutabiliter (ἀτρέπτως). Hierüber in der Incarnationslehre.

3) Qui (Deus) cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus. *Vatic. Const. dogm. de Fide cath.* c. 1. Man bemerke wohl, daß die letzten Worte sich nicht nur auf die Unbegreiflichkeit Gottes für unser Erkennen, sondern auch auf seine absolute Erhabenheit über alle Dinge beziehen.

4) *Vat. Const. dogm. de Fide cath. I*, can. 2—4. Abgedr. oben S. 271, Note 5—7.

5) Darüber in der Schöpfungslehre.

namentlich aber von der Incarnation, diesem Geheimnisse der innigsten Vereinigung der Creatur mit Gott lehrt; denn gerade in diesem Dogma hat die absolute Unvermischbarkeit Gottes mit der Creatur und die absolute Erhabenheit über sie den vollendetsten Ausdruck gefunden. Wenn daher die heilige Schrift ausspricht, daß Nichts den Geschöpfen so innig nahe ist, als Gott, daß Alles aus ihm und durch ihn und in ihm ist, daß wir in ihm leben, weben und sind und daß er in Allem ist und wirkt; so spricht sie eben so bestimmt aus, daß Gott Nichts von allem Dem ist, was da ist, daß Nichts ihm verglichen werden kann, daß er an Nichts gebunden und durch Nichts beschränkt, vielmehr schlechthin über Alles erhaben ist[1]).

Die heiligen Väter haben diese Wahrheit in der allseitigsten und förmlichsten Weise ausgesprochen[2]), sowohl in populären Belehrungen[3]), als insbesondere in ihren theologischen Auseinandersetzungen über das absolute Sein[4]), die Allgegenwart, die Schöpfung und Allwirksamkeit Gottes[5]), durch ihre Widerlegung der Lehre, daß Gott die Weltseele oder daß er die Welt selbst sei[6]), durch ihre Bekämpfung des gnostischen[7]), manichäischen[8]) und priscillianistischen[9]) Emanatismus, sowie endlich ganz besonders durch ihre Bekämpfung des Monophysitismus[10]).

III. Daß Gott mit nichts Anderem eine Zusammensetzung im eigentlichen[11]) Sinne bilden und somit nicht Theil eines Ganzen sein

1) Die einzelnen Zeugnisse unten in der Lehre von der Allgegenwart und der Allwirksamkeit Gottes. Kurz wird unsere Wahrheit in den Worten des Epheserbriefes ausgedrückt: Unus Deus et pater omnium, qui est super omnes, et per omnia, et in omnibus nobis (ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν). *Eph.* 4, 6.

2) Zahlreiche Citate s. bei *Schwetz* l. c. p. 82.

3) So Origenes, wenn er in seiner Belehrung über das Vater unser erklärt, daß die Worte: der du bist im Himmel, ja nicht von einer lokalen Gegenwart oder einer Körperlichkeit Gottes zu verstehen seien, und schließt: Haec me decuit disputare ad illa verba: „Pater noster qui es in coelis," ut Dei essentiam a rebus omnibus secernam. *De orat.* nr. 25.

4) Vgl. oben §. 161, insbes. die S. 359 angeführten Stellen von Gregor von Nazianz und Dionys.

5) Zeugnisse an den betreffenden Orten.

6) Vgl. z. B. *Augustin.* Civ. Dei l. 4, c. 12 & l. 7, c. 6.

7) Vgl. z. B. *Iren.* C. haer. 2, 17.

8) Cf. *Aug.* C. Faust. 20, 17. De util. cred. c. 18.

9) *August.* De haer. 70. De orig. anim. (ep. 166, al. 28.).

10) Darüber in der Incarnationslehre.

11) Vgl. unten S. 460.

kann, ist eine allseitig evidente Wahrheit. Wenn im göttlichen Wesen selbst keinerlei Zusammensetzung möglich ist, so kann Gott noch viel weniger mit etwas Anderem eine Zusammensetzung bilden. Das Ganze ist vollkommener als seine Bestandtheile, Gott aber ist aus und durch sich selbst unendlich vollkommen. Insbesondere kann er sich zur Welt weder wie die Form zur Materie, wie die Seele zu ihrem Leibe[1]), noch viel weniger als Materie[2]) verhalten; alle derartigen Vorstellungen sind nur auf Grund des pantheistischen oder materialistischen Wahnes möglich. Ebenso absurd wäre die Annahme, daß etwas Anderes als Accidenz zu Gott, oder daß Gott als Accidenz zu etwas Anderem sich verhalten könne.

Und was soll das Andere sein, mit dem Gott eine Zusammensetzung bildete? Etwas unabhängig von Gott, aus und durch sich selbst Seiendes? Das ist nicht möglich, da es nur Ein absolutes und eben deßhalb unendliches Wesen geben kann[3])? Oder etwas von Gott Hervorgebrachtes? Hier fragt es sich, wie man diese Hervorbringung bestimmt. Versteht man sie im richtigen Sinne als freie Schöpfung endlicher Wesen aus Nichts, so haben wir bereits gesehen[4]) und werden in der Lehre von der Schöpfung noch näher betrachten, daß Endliches dem Unendlichen nichts hinzuzufügen, daß Gott zu Endlichem nicht im Verhältnisse eines Theiles stehen und überhaupt an dasselbe durch keine reale Relation gebunden sein, daß er also des Geschöpfes in keiner Weise zu seiner Completirung bedürfen kann.

Die erste und absolute Ursache kann in keiner Weise mit dem von ihm Verursachten eine Zusammensetzung bilden, abgesehen davon, daß in einem zusammengesetzten Wesen das Wirken nicht einem Theile, sondern dem Ganzen zukommt[5]).

Alle daher, welche die Schöpfung zwar als eine Schöpfung aus Nichts festhalten, aber nichts desto weniger dieselbe, wenn auch in Weise des Gegensatzes oder der Contraposition als ein nothwendiges Complement oder Correlat Gottes betrachten, verkennen das Wesen des ab-

---

1) Die Lehre von der Weltseele wurde in verschiedener Weise von heidnischen Philosophen vorgetragen; so auf Grund älterer Theorien von Platon im Timäus, von Neuplatonikern u. A. Im Mittelalter wird sie namentlich dem Amalrich von Chartres, auch dem Abälard (S. Bern. ep. 109 wegen seiner Aeußerung über den heiligen Geist s. oben S. 457, Note 1) zugeschrieben.

2) Diese Lehre wird dem David von Dinant zugeschrieben.

3) S. oben über die Einheit Gottes, insbes. §. 154.

4) S. oben S. 400 ff.

5) *S. Th.* 1, q. 3, a. 8.

soluten Seins, insbesondere seine unendliche Vollkommenheit und unbedingte Unabhängigkeit.

Wenn man aber Gott die Welt als seinen Leib oder als eine Ergänzung seiner selbst aus seinem eigenen Wesen oder etwas in seinem Wesen[1]) hervorbringen läßt, so fällt man wiederum in ganz oder halbpantheistische und emanatistische Vorstellungen, welche mit den Grundwahrheiten des Christenthums und mit der vernünftigen Gotteserkenntniß in Widerspruch stehen[2]).

Die absolute Unzusammensetzbarkeit oder Unvermischbarkeit Gottes mit Anderem gilt nicht nur, worin alle Theologen einig sind, für die natürliche, sondern auch, obwohl Einige anderer Meinung waren, für die übernatürliche Ordnung. Da die absolute Einfachheit und Inparticipabilität Gott wesentlich und mithin nothwendig eigen ist, so kann auch nicht in übernatürlicher Weise und durch Gottes Freithätigkeit daran etwas geändert werden[3]). In der Incarnationslehre werden wir sehen, daß die Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Persönlichkeit des Logos für Gott keine Zusammensetzung, weder der Natur, noch der Persönlichkeit nach, constituirt und daß nur in einem gewissen und uneigentlichen Sinne die absolut einfache Person Christi mit Rücksicht auf die beiden Naturen, die in ihr in absoluter Unvermischtheit subsistiren, eine zusammengesetzte genannt werden kann. Weder die Persönlichkeit Christi, welche eine rein göttliche ist und bleibt, noch die mit ihr identische göttliche Natur empfängt von der angenommenen Menschheit eine Vervollkommnung oder Ergänzung und verhält sich daher durchaus nicht wie ein Theil zu einem höheren Ganzen. Weit entfernt daher, daß die hypostatische Union ein Beweis gegen unsere Wahrheit wäre, ist sie vielmehr eine Bestätigung derselben.

Daß Gottes Einfachheit, absolute Unvermischbarkeit und Unzusammensetzbarkeit mit allem Nichtgöttlichen keine Trennung zwischen Gott und der Creatur setzt, vielmehr gerade die innigste Gegenwart und Wirksamkeit Gottes in der Creatur und der letzteren vollkommenste Vereinigung mit Gott möglich macht, leuchtet von selbst ein und werden wir später in mannigfaltigen Anwendungen sehen. Gerade weil Gott absolut einfach ist, ist er der Welt und jedem Theile derselben ganz und wesenhaft gegenwärtig, und weil er von allem Erschaffenen absolut unabhängig und in keiner Weise an es

1) Der s. g. „Natur" in Gott, oder dem „dunkelen Grunde".
2) Vgl. *Suarez* l. c. de essent. Dei, c. 5, nr. 4—6.
3) *Suarez* l. c. nr. 7—9.

gebunden ist, ist er desselben absolut mächtig und kann es zur höchsten und vollkommensten Vereinigung mit sich, ohne Aufhebung des Wesensunterschiedes und ohne jegliche Beeinträchtigung der absoluten Reinheit und Ueberweltlichkeit des göttlichen Seins erheben.

IV. Aus allem Bisherigen ergibt sich die durchgreifende Wichtigkeit der Lehre von der absoluten Einfachheit und Ueberweltlichkeit Gottes. Sie bringt den Begriff der Aseität und Unendlichkeit zum Abschluß und zur Vollendung; sie verbreitet Licht sowohl über das durch den Glauben uns erschlossene Geheimniß des innergöttlichen trinitarischen Lebens, als über das Verhältniß der Creaturen zu Gott in der natürlichen, wie in der übernatürlichen Ordnung. Zugleich vernichtet und widerlegt sie mit Einem Schlage alle materialistischen, pantheistischen und emanatistischen Irrthümer, sowie die Wahngebilde der Pseudo-Gnosis und einer theosophischen Speculation, die, wie verschiedenartig auch ihre Gestaltungen sein mögen, alle darin übereinstimmen, daß sie Gottes Einfachheit und damit sein absolutes und unendliches Sein durch Uebertragung endlicher Seinsunterschiede in dasselbe negiren und zugleich in irgend welcher Weise die Welt in den göttlichen Lebensproceß verflechten, sie bald zu einem Ausflusse, bald in irgend einer Weise zu einer Ergänzung Gottes machen, wie wir dieses an den betreffenden Orten näher sehen werden.

Unmittelbare Folge aus der Einfachheit und Ueberweltlichkeit Gottes ist dessen Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Unermeßlichkeit und Allgegenwart. Da nämlich die absolute Einfachheit in Gott jedes Neben- und Außereinander-Sein real verschiedener Momente und jedes Nacheinander von Veränderungen, und damit die Kategorien des Raumes und der Zeit, sowie jedes zeitliche und räumliche Verhältniß zu Creatürlichem gänzlich ausschließt, so ergeben sich von selbst die genannten Eigenschaften, welche wir nun in den folgenden Paragraphen näher betrachten werden.

§. 174.

Die Unveränderlichkeit Gottes[1].

Gott, und Gott allein, ist schlechthin unveränderlich, sowohl dem Sein, als dem Wirken nach.

1) *Thom. S. Th.* 1, q. 9. *Suarez*, Tract. 1 de div. ess. lib. 2, c. 3. *Metaph.* Disp. 30, Sect. 8 & 9. *Petav.* Lib. 3, c. 1 & 2. *Thomassin*, Lib. 5, c. 6—10. *Lessius*, De perf. moribusq. divin. lib. 3. *Perrone*, Tr. de Deo lib. 2, c. 2. *Schwetz*, Theol. Vol. 1, §. 21. Scheeben, Dogm., B. 1, §. 75.

Daß Gott Ursache der mannigfaltigsten Veränderungen und Terminus verschiedener und wechselnder Beziehungen in den Creaturen ist, steht mit seiner absoluten Unveränderlichkeit nicht in Widerspruch; vielmehr ist letztere der Grund, weßhalb er die absolute Ursache alles Veränderlichen und aller Veränderungen sein kann.

Die Unveränderlichkeit Gottes ist declarirtes Dogma, insbesondere bezüglich des Sohnes durch das Nicänum[1]), den Arianern, und durch das Chalcedonense[2]), den Monophysiten gegenüber, ganz allgemein bezüglich Gottes durch das Lateranense IV[3]) und das Vaticanum[4]) ausgesprochen.

I. Die heilige Schrift alten und neuen Testamentes bezeugt die Unwandelbarkeit Gottes unmittelbar[5]) und mittelbar in den verschiedenartigsten Anwendungen.

Die absolute Unveränderlichkeit ist, wie von selbst einleuchtet, aber auch die heilige Schrift sehr deutlich erklärt, in dem Namen Jehova enthalten[6]). Da ferner die Ewigkeit in der Unveränderlichkeit begründet ist, so sind auch alle von der Ewigkeit handelnden Stellen Zeugnisse für die Unveränderlichkeit[7]). Insbesondere bezeugt die heilige Schrift die Unveränderlichkeit des göttlichen Wissens[8]), des göttlichen Wollens oder der göttlichen Rathschlüsse[9]). Wenn von einer Aenderung des göttlichen Willens geredet wird, so ist das nur ein aus unserer menschlichen Vorstellungsweise entspringender Schein, indem wir die creatürlichen

1) Eos qui dicunt . . . esse τρεπτόν, hoc est, convertibilem aut commutabilem Filium Dei: hos anathematizat catholica et apostolica Ecclesia. *Expos. fid. Nic.* i. f. *Harduin*, Act. Conc. t. 1, p. 311.

2) *Symb. Chalc.* verbo. *immutabiliter* (ἀτρέπτως).

3) Firmiter credimus et confitemur, quod unus solus est verus Deus . . . *incommutabilis.*

4) *Decr. de fide cath. c. 1.* Simplex omnino *et incommutabilis* substantia spiritualis.

5) Ego enim Dominus (Jehova) et non mutor, spricht Gott, Malach. 3, 6, als Grund und Bestätigung des sicheren Erfüllens der vorangehenden messianischen Verheißung. Vgl. *Prov.* 19, 21. *Is.* 46, 10. *Hebr.* 6, 17.

6) Da der Seiende sein Name ist ewiglich, *Exod.* 3, 15, so ist klar, daß er ewiglich derselbe ist, der absolut Seiende. S. oben S. 342 ff. und 329 ff.

7) Vgl. §. 175.

8) Vgl. unten die Lehre vom göttlichen Wissen.

9) Non est Deus . . . ut filius hominis, ut mutetur. *Num.* 23, 19. *1 Reg.* 15, 29. Consilium Domini in aeternum manet. *Ps.* 32, 11. Voluntas Domini permanebit. *Prov.* 19, 21. S. unten vom göttl. Willen.

Veränderungen, welche durch den unwandelbaren Willen und das unveränderliche Wirken Gottes verursacht werden, unserer Vorstellung nach auf Gott übertragen. Allein obschon Gott diese Veränderungen wirkt, ist er doch selbst und ist sein Wollen und Wirken nicht veränderlich. Die heilige Schrift erklärt ausdrücklich, daß Gott, während Alles sich ändert und durch ihn geändert wird, selbst absolut unverändert bleibt[1]); heute, morgen und in Ewigkeit derselbe[2]). Kurz, sowie in Gott kein Nichtsein und keine Unvollkommenheit möglich und er deßhalb reines Licht ohne jeglichen Schatten der Finsterniß ist[3]), so ist er auch der Unveränderliche oder, was dasselbe, der allein Unvergängliche und Unsterbliche[4]), in welchem kein Schatten von Veränderung und Wandelbarkeit sich findet[5]). So wird auch in der heiligen Schrift die Unwandelbarkeit, wie der Güte und Erbarmung, so der Gerechtigkeit Gottes, jenes als Grund des Vertrauens[6]), dieses als Grund heiliger Furcht[7]), hervorgehoben, wie auch die Unwandelbarkeit in den moralischen Eigenschaften der Wahrhaftigkeit und Treue besonderen Ausdruck findet[8]).

---

1) Initio tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli: Ipsi peribunt, tu autem permanes: et omnes sicut vestimentum veterascent. Et sicut opertorium mutabis eos, et mutabuntur: tu autem idem ipse es (ואתה הוא vgl. *Deut.* 32, 39.), et anni tui non deficient. *Ps.* 101, 26—28; auf den Sohn angewendet *Hebr.* 1, 10—12. Ebenso heißt es auch von der göttlichen Weisheit, daß sie, in sich selbst unwandelbar bleibend, Alles erneuert: Et cum sit una, omnia potest: et in se permanens omnia innovat. *Sap.* 7, 27.

2) So sagt *Hebr.* 13, 8 mit offenbarer Beziehung auf *Ps.* 101 von Christus: Jesus Christus heri et hodie ipse et in saecula.

3) *1 Joann.* 1, 5.

4) Qui solus habet immortalitatem. *1 Tim.* 6, 16. Omnis mutatio quaedam mortis imitatio est. *Bernh.* S. 80 in Cant. Cf. *1 Tim.* 1, 17. *Rom.* 1, 23.

5) Apud quem non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio. *Jac.* 1, 17.

6) Darum werden Die, welche Gott angehören und auf ihn vertrauen, nicht untergehen, „weil Jehova ein ewiger Gott, der nicht ermattet und nicht ermüdet," *Isai.* 40, 28 & 29, und stets derselbe ist, der er von Anfang war. *Isai.* 43, 13. *Habac.* 1, 12. Darum haben wir an Gott einen ewigen Fels und wird Gott der Fels Israels genannt. *Isai.* 26, 4. 30, 20.

7) Ego Dominus locutus sum: Veniet (judicium), et faciam: non transeam, nec parcam, nec placabor. *Ezech.* 24, 14.

8) Vgl. unten die betreffenden Eigenschaften.

II. Die heiligen Väter bezeugen die absolute Unveränderlichkeit Gottes als Glaubenslehre des alten und neuen Bundes [1]) und verwerfen die entgegenstehende Lehre, namentlich der Stoiker, als heidnischen Wahn [2]), wie sie auch im Kampfe gegen die Arianer die Unveränderlichkeit als nothwendige und ausschließliche Prärogative wahrer Gottheit dem Sohne vindicirten [3]).

In allseitiger Weise haben die Väter auch die Gründe entwickelt. Schon die ersten Gottesbeweise führen uns zur Erkenntniß der göttlichen Unveränderlichkeit, wie das Aristotelische Argument aus der Bewegung darthut, und wie unter den Vätern namentlich Augustin mit Vorliebe entwickelt, daß wir von der Erkenntniß der veränderlichen Dinge zur Erkenntniß des unwandelbaren Gutes aufsteigen, wie auch die Existenz ewiger und unwandelbarer Wahrheiten und Gesetze die Existenz Gottes des absolut Unveränderlichen, der höchsten Wahrheit und des höchsten Gutes beweist [4]).

Sodann deduciren die Väter die Unveränderlichkeit aus der Aseität. Was sich verändert, kann sein oder nicht sein; ist also nicht das Sein selbst, das nothwendige und absolute Sein [5]). Was aus Nichts gemacht ist, kann theilweise oder ganz wieder zu Nichts werden oder kann umgekehrt durch Gottes Macht zunehmen. Gott aber, weil er durch sich selbst ist, kann weder durch Anderes, noch durch sich selbst ab- oder zunehmen oder irgendwie verändert werden; er ist nothwendig Alles, was er sein kann: das unendliche, absolut wirkliche Sein [6]).

---

1) Judaeorum Christianorumque doctrina, quae Deum mutationis omnis variationisque expertem confitetur. *Origenes*, C. Cels. 1, nr. 21. Deum immutabilem et informabilem credi necesse est, ut aeternum. *Tertullian.* Adv. Prax. 27.

2) *Origenes* l. c.

3) Arius dicit mutabilem Dei Filium. Quomodo ergo Deus, si mutabilis, cum ipse dixerit: Ego sum, ego sum, et non mutor (Mal. 3.). *Ambros.* de fide 1, 9.

4) S. oben S. 89—91, besonders die Stellen S. 89, Note 1 u. 3. S. 90, Note 1 u. 3.

5) Quod mutatur, non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse; ac per hoc illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit, quod verissime dicatur esse. *August.* De Trin. l. 5, c. 2, nr. 3. Vgl. Confess. l. 1, c. 6, nr. 10. De morib. Manich. c. 1. In Ps. 101, p. 2, nr. 10 abgedr. oben S. 349, Note 1—3.

6) Propriis in bonis stabilita est natura Dei; inconcussam habet in iis, in quibus inest, manendi constantiam. Etenim natura condita et ad existentiam tempore perducta mutationem pati potest . . . Nam quod esse

Der bei den Vätern oft vorkommende Beweis der Unveränderlichkeit Gottes aus seiner unendlichen Vollkommenheit[1]), unendlichen Wahrheit[2]), Güte[3]), Schönheit[4]) geht auf dieselbe Grundwahrheit zurück. Ebenso findet sich bei den Vätern der Beweis aus der Einheit[5]) und Einfachheit[6]), der absoluten Selbstständigkeit, Selbstgenügsamkeit und Seligkeit Gottes[7]), aus seiner nothwendigen und absoluten Identität mit sich selbst[8]); endlich aus seiner

---

ab initio prorsus aliquo coepit, jam quodammodo sibi insitam habet mutabilitatem. Deus autem qui mente omni superior est, generatione et corruptione substantiam exemptam et valentiorem habet, mutatione etiam omni praestantior est. *Cyrill. Alex.* c. Nest. 1. (ap. *Petav.* l. 3, c. 1, nr. 11.)

1) Manet itaque ut est semper Deus, nec profectu eget, quia id, quod est, ex se et sibi semper est. *Hilar.* De trin. l. 11, nr. 47 (*Migne*, t. 10, c. 431.) cf. nr. 44. Deus beatus atque perfectus profectu non eget, cui nihil deest; demutatione non novus est, qui origine caret. *Hilar.* in Ps. 2, nr. 13. (*Migne*, Pat. lat. t. 9, col. 269.)

2) Quod enim mutatur alteraturque, neque in uno et eodem habitu consistit, quomodo id verum exstiterit? Dominus autem dicit: *Ego sum veritas.* Si igitur Dominus de se ipso hoc dicit, suam immutabilitatem ostendit. *Athan.* Or. 1, c. Arian. nr. 36 (*Migne*, Pat. gr. t. 26, c. 87.).

3) Vivit apud te (Domine) sine ullo defectu bonum nostrum, quo tu ipse es, et non timebimus, ne non sit, quo redeamus, quia non inde ruimus; nobis autem absentibus non ruit domus nostra, aeternitas tua. *August.* Confess. l. 6, c. 16, nr. 31. (*Migne*, Pat. lat. t. 32, c. 706.)

4) Cf. *August.* De ordine l. 2, c. 11. De vera relig. c. 30, nr. 55 & 56.

5) Zu *Deut.* 6, 4: Deus tuus Deus unus est, commentirt Origenes: Non tantum numero Deus disignatur, qui utique supra omnem numerum esse credendus est; sed per hoc magis unus dici intelligendus est, quod nunquam semetipso alter efficitur, hoc est nusquam mutatur . . . Immutabilis ergo est Deus . . . Er zieht daraus die moralische Anwendung: Sic ergo et imitator Dei justus, qui ad imaginem Dei factus est, unus et ipse, quum ad perfectum venerit, appellatur, quia et ipse, quum in virtutis summa constiterit, non mutatur, sed unus permanet semper. *In 1 Reg.* hom. 1, nr. 4 (*Migne*, Pat. gr. t. 12, c. 999.).

6) Quod immortale est, quidquid est, id ipsum unum, et simplex, et semper est. Et ideo, quia unum est, dissolvi non potest. *Novat.* de Trin. 6 (*Migne*, Pat. lat. t. 3, c. 897.).

7) Sibi sufficit incommutabiliter idipsum, copiosa unitatis magnitudine. *August.* Confess. l. 13, c. 11, nr. 12 (*Migne*, Pat. lat. t. 32, c. 850.).

8) Idipsum autem supersubstantialiter aeternum, inconvertibile, in seipso manens, semper eodem modo et similiter se habens, omnibus similiter praesens, et ipsum per se in seipso stabiliter et impermixte in pulcherrimis finibus supersubstantialis indentitatis locatum, incommutabile, lapsus ex-

Ewigkeit und Unsterblichkeit[1]), welch' letztere die Unveränderlichkeit zu ihrer Voraussetzung haben.

III. Diese und andere innere Gründe bedürfen kaum einer näheren Erklärung. Jede Veränderung ist irgendwie ein Werden oder Vergehen, setzt daher Potentialität voraus. Gott aber ist *actus purus* [2]). In jedem sich Verändernden ist etwas, was bleibt, und etwas, was aufhört oder neu wird, es setzt also in irgend einer Beziehung Theilbarkeit und Zusammensetzbarkeit voraus. Gott aber ist absolut einfach. Aus dieser Einfachheit ergibt sich auch, daß man nicht etwa Gott nur substantial als unveränderlich ansehen, dagegen aber accidentale oder modale Veränderungen in ihm zugeben oder behaupten kann, da es ja vom Wesen Gottes verschiedene Accidentien oder Modalitäten nicht geben kann und seine Eigenschaften, wie sein Wirken, mit seiner Substanz identisch sind [3]).

---

pers, permanens, invariabile, immixtum, immateriale, simplicissimum, non indigens, non augescens, non imminutum, ... et idipsum existens per seipsum, et a se ipso uniformiter et identice definitum etc. *Dion. Ar.* De div. nom. c. 9, nr. 4 (*Migne*, Pat. gr. t. 3, c. 911.).

1) Illud quod ait Apostolus: *Qui solus habet immortalitatem* (*1 Tim.* 6, 16), quum et anima modo quodam immortalis esse dicatur et sit, non diceret: *solus habet*, nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solius creatoris est. *August.* De Trin. l. 1, c. 1, nr. 2.

2) Primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocunque modo mutatur, est aliquo modo in potentia. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari. *S. Th.* 1, q. 9, a. 1.

3) Omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigridinem, manet secundum substantiam; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem . . ., quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest. *S. Th.* 1, q. 9, a. 1. Moveri wird hier von jeder Veränderung gebraucht, nicht nur von der lokalen, wovon wir hier nicht weiter reden, weil davon in der Lehre von der Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes ex professo gehandelt wird. In einem uneigentlichen Sinne wird das Wort Sichbewegen und Bewegung allerdings auch auf Gott angewendet; so behauptet es aber nicht eine Veränderung und damit einen Uebergang von der Potenz zum Act, drückt vielmehr die lauterste und alldurchdringende Actualität Gottes aus. In diesem Sinne heißt es *Sap. 7, 24* von der göttlichen Weisheit: Omnibus enim mobilibus mobilius est sapientia (*πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σόφια*), wie der Zusatz: attingit autem ubique (*χωρεῖ διὰ πάντων*) propter suam munditiam, sofort andeutet. Sapientia dicitur mobilis esse similitudinarie, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum; nihil enim esse potest quod non

Wir betrachten dieselbe Wahrheit, nur von einer anderen Seite, wenn wir erwägen, daß dem Unendlichen oder Allvollkommenen nichts zugehen und nichts abgehen kann, jede Veränderung aber irgendwie und in irgend einer Beziehung eine Mehrung oder Minderung von Vollkommenheit einschließt.

IV. Die Einwände, welche gegen die Unveränderlichkeit Gottes, theils aus metaphorischen Ausdrücken der heiligen Schrift, theils aus den correspectiven Namen, welche Gott ex tempore zugeschrieben werden, theils aus der Incarnation insbesondere, theils aus dem verschiedenen und wechselnden Verhältnisse der Creaturen zu Gott hergenommen sind, wurden bereits von den Vätern allseitig beleuchtet und widerlegt.

Mit den metaphorischen Ausdrücken, in welchen die heilige Schrift Gott verschiedenartige und wechselnde Affecte zuschreibt, indem sie z. B. sagt, daß Gott über Solches, was er früher gewollt und gethan, Reue empfunden, seine Huld in Zorn verwandelt habe oder umgekehrt, haben wir uns hier insofern nicht weiter zu befassen, als es sich um eine sinnbildliche Uebertragung menschlicher Affecte auf Gott handelt. Daß in Gott, weil er lauterer Act ist, kein Affect, weil kein Leiden sein kann, und daß mithin alle jene Ausdrücke sinnbildliche sind, um das reinste und absolut göttliche Erkennen und Wollen zu bezeichnen, haben wir bereits oben[1]) gesehen und werden wir in der Lehre von der Erkenntniß und dem Willen und den s. g. moralischen Eigenschaften Gottes darauf in concreto zurückkommen. Auch bezüglich der übrigen Punkte können wir uns mit einigen Andeutungen begnügen, da wir das Nähere besser bei den betreffenden speciellen Lehrstücken erörtern.

Wenn es uns scheint, daß Gott einmal angefangen und dann

---

procedat a divina sapientia per quandam imitationem, sicut a primo principio effectivo et formali (exemplari), prout etiam artificiata procedunt a sapientia artificis. Mit diesen Worten erklärt Thomas *S. Th.* 1, q. 9, a. 1, ad 2 die fragliche Stelle und widerlegt den daraus hergenommenen Einwand. Wenn daher Augustin nach Plato sagt, daß Gott, der Geist Gottes, sich selbst bewege, Gen. ad lit. 20 i. f., so drückt dies nicht den Ungedanken aus, daß Gott sich selbst aus der Potenz zum Act überführe, sondern daß er aus und durch sich selbst reine Actualität sei — omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere, et velle, et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit et amat seipsum, secundum hoc dixerunt (Plato et Augustinus), quod Deus movet seipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentia, ut nunc loquimur de mutatione et motu. *S. Th.* l. c. ad 1.

1) §. 165.

wieder aufgehört habe zu schaffen — und von allen anderen göttlichen Thätigkeiten gilt dasselbe — so hat dieses, wie Augustin[1]) bemerkt, in der Unvollkommenheit unserer Vorstellungen und Begriffe seinen Grund. Wir stellen uns Gott vor wie einen Menschen, der von der Ruhe zur Thätigkeit übergeht und in seinen Gedanken, Entschlüssen und Handlungen wechselt. Allein in Gott ist kein derartiger Wechsel; er ist nicht anders beschaffen, wenn er ruht, nicht anders, wenn er wirkt; vielmehr ist er ruhend und wirkend zugleich und ewiglich[2]). Wenn daher auch Jemand nicht zu erklären und zu begreifen vermöchte, wie Gott unveränderlich ist, da er doch angefangen habe, Schöpfer und in Folge davon Herr u. s. w. zu sein, so müßte er dies lediglich der Unvollkommenheit seines Denkens zuschreiben[3]), dagegen sowohl Gottes Unveränderlichkeit, als den zeitlichen Anfang der Schöpfung festhalten, was beides durch Glauben und Vernunft absolut gewiß ist[4]). Jedoch können wir auch einsehen, daß und wie Gottes absolute Unveränderlichkeit mit der Veränderung seiner Werke und ihrer Beziehungen zu ihm vereinbar ist. Die Veränderungen und damit die zeitliche Aufeinanderfolge derselben findet lediglich in den Creaturen, nicht aber in Gott statt,

1) Er behandelt ausführlich unseren Gegenstand *Civit. Dei* l. 1, c. 14 sq.

2) Hinc enim isti errant, quod mentem divinam omnino immutabilem, cujuslibet infinitatis capacem, et innumera omnia sine cogitationis alteratione numerantem, de sua humana, mutabili, angustaque metiuntur . . . . Nam quia illis quidquid novi faciendi venit in mentem, novo consilio faciunt . . . Nobis autem fas non est credere aliter Deum affici cum vacat, aliter quum operatur, quia nec affici dicendus est, tanquam in ejus natura fiat aliquid, quod non ante fuerit. Patitur quippe, qui afficitur, et mutabile est omne, quod aliquid patitur. Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia; sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere, et agens quiescere. *Civ. Dei* l. 12, c. 17, nr. 2 (*Migne*, Pat. lat. t. 41, col. 366 & 367.). Aehnlich *Confess.* l. 1, c. 4, nr. 4: Semper agens, semper quietus.

3) Quis . . . . explicet verbis, quomodo Deus et quietus operetur, et operans quiescat? Obsecro vos, ut hoc vobis proficientibus differatis. *In Joann.* tr. 17, nr. 14 (*Migne*, Pat. lat. t. 35, col. 1534.).

4) Daher, sagt Augustin *Civ. Dei* 12, 15, nr. 3, habe er einfach die Wahrheit ausgesprochen, ohne deren Erklärung zu versuchen, obwohl eine solche dem reiferen Denken nicht unmöglich ist. Ideo putavi sine affirmatione tractanda, ut qui hoc legunt, videant, a quibus quaestionum periculis debeant temperare, nec ad omnia se idoneos arbitrentur, potiusque intelligant, quam sit Apostolo obtemperandum praecipienti salubriter, *non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem* (*Rom.* 12, 3.). Si enim pro viribus suis alitur infans, fiet ut crescendo plus capiat; si autem vias suae capacitatis excedat, deficiet, antequam crescat.

der durch seinen unwandelbaren und ewigen Willen bewirkt, daß die Creaturen früher nicht sind, dann anfangen zu sein, dann diese oder jene Veränderungen erleiden[1]). Wenn wir daher sagen, daß Gott ewig Gott gewesen sei, aber erst seit der Erschaffung der Creaturen angefangen habe Herr zu sein, so behaupten wir damit nicht, daß in der Wesenheit Gottes eine Veränderung vorgegangen, oder daß in ihm ein neues Accidenz, eine reale Relation entstanden sei[2]); sondern nur die Creaturen haben angefangen wirklich zu sein und im Verhältniß der Abhängigkeit zu stehen; ähnlich, sagt Augustin, wie ein Geldstück ohne jegliche Veränderung bald ein Pfand, bald ein Preis der Beziehung nach genannt wird[3]). Weit entfernt, daß die Veränderungen der Creaturen und ihre daraus entspringenden verschiedenen Beziehungen zu Gott, eine Veränderung in Gott zur Folge

1) Potest (Deus) ad opus novum, non novum sed sempiternum adhibere consilium, nec poenitendo, quia prius cessaverat, coepit facere quod non fecerat. Sed si prius cessavit, et posterius operatus est (quod nescio quemadmodum ab homine possit intelligi), hoc procul dubio, quod dicitur prius et posterius, in rebus prius non existentibus et posterius existentibus fuit. In illo autem non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt: hinc eis, qui talia videre possunt, mirabiliter fortassis ostendens, quam non eis indiguerit, sed eas gratuita bonitate condiderit, cum sine illis ex aeternitate initio carente in non minori beatitate permansit. *Aug. Civ. Dei.* l 12, c. 16, nr. 2. (*Migne*, Pat. lat. t. 41, col. 367.)

2) Vgl. oben S. 401, wo gezeigt wurde, daß zwar die Creaturen in einer realen Relation zu Gott stehen, daß aber diese Relation keineswegs in Gott etwas Reales setzt.

3) Si ergo nummus potest sine ulla sui mutatione dici relative, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura vel forma, qua nummus est, mutationis fiat, quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur aliquid relative ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiae Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturae ad quam dicitur. *August. De Trinit.* l. 5, c. 16, nr. 17 (*Migne*, Pat. lat. t. 42, col. 922.). Wenn Tertullian, *Adv. Hermog.* c. 3 (*Migne*, Pat. lat. t. 2, col. 199), um die Behauptung des Hermogenes, daß die Materie habe ewig existiren müssen, weil sonst Gott nicht ewig Herr gewesen, zu widerlegen, sagt: Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper; diversa enim utriusque conditio. Deus substantiae ipsius nomen, id est divinitatis, dominus vero non substantiae, sed potestatis; substantiam semper fuisse cum suo nomine, quod est Deus, postea dominus, accedentis scilicet rei mentio — so hat er denselben Gedanken, drückt ihn aber weniger klar und präcis aus.

haben, beweist jede Veränderung die Unveränderlichkeit ihrer ersten Ursache[1]), wofür wir selbst innerhalb der creatürlichen Welt überall (selbstverständlich inadäquate) Analogien haben; so werden die localen Bewegungen des Leibes durch die Seele bewirkt, ohne daß diese sich selbst localiter bewegt, und so geht jede örtliche Bewegung von einem festen Punkte aus[2]).

Es tritt somit in Gott selbst schlechthin keine Veränderung ein, wenn die Creaturen sich ändern und in Folge davon ihr Verhältniß zu Gott ein anderes wird. Nur unserer menschlichen Auffassung nach sagen wir, daß in Gott an die Stelle des Zornes dem bußfertigen Sünder gegenüber Erbarmung trete, während es dieselbe unveränderliche göttliche Liebe ist, die den Sünder verabscheut und des Reumüthigen sich erbarmt, wie dieselbe unveränderte Sonne gesunde Augen erfreut, kranke peinigt[3]).

Eine besondere Schwierigkeit scheint aus den freien Willensacten Gottes zu entspringen; allein in der Lehre vom göttlichen Willen werden wir sehen, daß weder die freien Willensacte in Gott eine reale Veränderung setzen, noch deren Freiheit mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens und Wollens unvereinbar ist[4]).

Der aus der Menschwerdung Gottes gegen die Unveränderlichkeit Gottes hergenommene Einwand wird in der Incarnationslehre seine Erledigung finden. Wir werden dort sehen, daß die

---

1) Daher nennt Augustin Gott: Stabilis et incomprehensibilis; immutabilis, mutans omnia; nunquam novus et nunquam vetus; innovans omnia, et ad vetustatem perducens superbos. *Aug. Confess.* l. 1, c. 4, nr. 4. (*Migne*, Pat. lat. t. 32, col. 662.).

2) Quisquis intelligere conatur, quemadmodum vere aeternus et vere immortalis atque incommutabilis Deus, ipse nec per tempus nec per locum motus, moveat temporaliter et localiter creaturam suam, non eum puto posse assequi, nisi prius intellexerit, quemadmodum anima, hoc est spiritus creatus, non per locum, sed tantum per tempus motus, moveat corpus per tempus et locum. *Aug.* De Gen. ad lit. l. 8, c. 21, nr. 40 (*Migne*, Pat. lat. t. 34, col. 388). Inveniet ea quae per spatia locorum moventur, nisi ab eis quae loco fixa sunt, non moveri. *L. c.* nr. 41.

3) Quemadmodum sol oculos puros, sanos, fortes habentibus tranquillus apparet, in oculos autem lippos quasi tela aspera jaculatur, intuentem illum vegetat, hunc excruciat, non mutatus, sed mutatum; sic quum coeperis esse perversus, et tibi Deus perversus esse videbitur, tu mutatus es, non ille. Ergo erit tibi poena, quod bonis gaudium. *Aug.* Enarr. in Ps. 72, nr. 7 (*Migne*, Pat. lat. t. 36, c. 919).

4) Vgl. hierüber *Suarez*, De Deo lib. 2, cap. 4, nr. 4. *Metaph.* disp. 30, sect. 9.

Annahme der menschlichen Natur zwar in dieser, keineswegs aber in der göttlichen Natur und Persönlichkeit eine reale Veränderung setzte.

V. Die Unveränderlichkeit ist, wie alle negativen Attribute, incommunicabel. Gott allein ist absolut unveränderlich, während alles Erschaffene nothwendig veränderlich ist. Nur durch Gottes Geschenk und nur einigermaßen, in gewissen Weisen und Graden, kann daher das Geschöpf Unveränderlichkeit besitzen und so der Aehnlichkeit nach an Gottes Unveränderlichkeit theilnehmen.

Daß Gott allein und vermöge seines Wesens unveränderlich, dagegen alles Erschaffene der Veränderlichkeit unterworfen ist, spricht die heilige Schrift, wie wir oben sahen[1]), mit besonderem Nachdrucke aus. Die Väter[2]) haben namentlich im Kampfe mit den Arianern betont, daß, sowie Gott wesentlich und nothwendig unveränderlich, alles Erschaffene wesentlich und nothwendig veränderlich ist. Unbedenklich sprechen sie daher häufig den Satz aus, daß Gott nur veränderliche Wesen habe erschaffen können; daß eine absolut unveränderliche Creatur unmöglich, weil mit einem inneren Widerspruch behaftet sei. Wohl sind die Geschöpfe, insbesondere die geistigen, Ebenbilder Gottes, indem ihre Natur irgendwie der göttlichen Natur ähnlich ist; allein so wenig sie durch sich selbst, nothwendig und unendlich sind und sein können, eben so wenig sind sie absolut unveränderlich, noch können sie es sein. Durch die denkbar größte Veränderung, wenn man es Veränderung nennen kann[3]), nämlich durch die Schöpfung aus Nichts entstanden, sind und bleiben sie nothwendig veränderlich[4]); so wenig sie Gott selbst sein können, können sie absolut unveränderlich sein[5]). Was nur ein

1) S. 463, Note 3—8.

2) Vgl. *Thomassin*, De Deo lib. 5, c. 10.

3) Cf. *S. Th.* 1, q. 45, a. 1.

4) Quum necessario esset homo mutabilis naturae; neque enim fieri poterat, ut qui ab alteratione principium habuerat, non esset omnino mutabilis. Progressus enim a non ente ad ens est quaedam alteratio, quum quae non est substantia, virtute divina transeat in essentiam. *Greg. Nyss.* Or. catech. c. 21 (*Migne*, Pat. gr. t. 45, col. 58.).

5) Omnes naturae corruptibiles nec omnino naturae essent, nisi a Deo essent; nec corruptibiles essent, quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocunque modo, quacunque specie, quocunque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt: ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. Sacrilega enim audacia coaequatur nihil et Deus, si quale est illud quod de Deo natum est, tale velimus esse illud quod ab eo de nihilo factum est. *August.* De natura boni, c. 10 (*Migne*, Pat. lat. t. 42, col. 554.).

Bild Gottes ist, muß nicht nur Gott ähnlich, sondern auch von ihm verschieden sein; verschieden ist aber das Geschöpf von Gott eben durch seine Veränderlichkeit[1]), überhaupt dadurch, daß es an den negativen oder incommunicabelen Attributen Gottes nicht im eigentlichen Sinne theilhaben kann.

Die Väter fügen bei, daß, selbst die Möglichkeit absolut unveränderlicher Creaturen vorausgesetzt, es nicht angemessen gewesen wäre, daß Gott solche erschaffen habe, damit sie nicht für Gott gehalten[2]) und wie Gott geliebt würden[3]). Gerade in der Veränderlichkeit tritt die Endlichkeit der Geschöpfe am Klarsten in die Erscheinung, sie ist das charakteristischste Merkmal der Creatürlichkeit. Wohl hat Gott auch unvergängliche Naturen, die Geister, erschaffen, allein einestheils werden sie nur durch Gottes freies Geschenk im Dasein erhalten, anderntheils sind sie auch stets accidentalen Veränderungen unterworfen[4]).

Daß alles Creatürliche, weil von Gott erschaffen, auch von Gott verändert und vernichtet werden kann, leuchtet durch sich selbst ein; es ist eben das ganze Sein der Creatur von Gottes freiem Willen absolut abhängig[5]). Aber auch in den Creaturen selbst liegt die Möglichkeit irgend welcher Veränderung, sei es

---

1) Quod autem imitatur, nisi in aliqua esset diversitate, esset omnino idem quod illud cui est assimilatum. Quum ergo ejus quod factum fuerat ad imaginem, in hoc esset diversitas ab exemplari, quod hoc quidem esset natura immutabile, illud vero non sic se haberet, sed consisteret quidem per alterationem, ut jam diximus, omnino autem alterareretur, propterea quod imitaretur. *Greg. Naz.* in Fortsetzung der oben S. 471, Note 4 citirten Stelle, *Or. cat.* c. 21.

2) Nam neque res quietis omnino expers, neque item ea, quae mutationi obnoxia est, habere divinitatis aliquid censeri potest. *Greg. Nyss.* De hominis opificio c. 1 (*Migne*, Pat. gr. t. 44, col. 130 & 131.). So beweist die Welt durch ihre Größe und Schönheit, daß sie von Gott, durch ihre Veränderlichkeit aber, daß sie nicht Gott selbst ist. So *Chrysost.* Ad popul. Antioch. hom. 10, nr. 4 & 5. (*Migne*, Pat. lat. t. 49, col. 115 & 118.)

3) Vgl. *August.* Confess. l. 4, c. 10 & 12. Wie uns die Vergänglichkeit der Creaturen zu Gott hinführt, sagt Augustin kurz mit den Worten: Quod in ejus pulchritudinis parte laboramus, quum nos fluentia deserunt temporalia quae diligimus, et peccatorum poenas luimus, et sempiterna diligere commonemur. *C. epist. fund.* c. 41, nr. 47 (*Migne*, Pat. lat. t. 42, col. 206.).

4) Das Nähere hierüber in der Lehre von den Engeln und von der Unsterblichkeit der Seele. Vgl. auch unten die Lehre von der Ewigkeit.

5) Sicut igitur in potentia Creatoris fuit, ut res essent, antequam essent in seipsis; ita in potentia Creatoris est, postquam sunt in seipsis, ut non sint. *S. Th.* 1, q. 9, a. 2.

einer *substantialen*, wie bei den aus Materie und Form zusammengesetzten corruptibelen Wesen, sei es einer *accidentalen*, wie bei den substantial incorruptibelen Wesen, insbesondere den reinen Geistern; auch dann, wenn sie ihr Ziel und ihre Vollendung erreicht haben: denn auch dann bleiben sie accidentaler Veränderungen, z. B. der Ortsbewegung, und eines Wechsels von Acten und Zuständen, auch einer accidentalen Vervollkommnung empfänglich[1]). Nur der Unendliche ist in jeder Beziehung unveränderlich, weil reine und unendliche Actualität, ohne jede passive Potentialität[2]).

§. 175.

Die Ewigkeit Gottes[3]).

I. *Gott, und Gott allein, ist ewig im eigentlichen Sinne und ist selbst seine Ewigkeit.*

Den Begriff der Ewigkeit gewinnen wir durch *Negation der Zeitlichkeit*, nämlich einestheils des *Anfanges* und *Endes*, und anderntheils *der Succession*.

Gott ist also ewig, weil er mit *Nothwendigkeit sein anfangs- und endloses Sein oder Leben ganz, zumal und vollkommen besitzt oder, genauer gesprochen, ist*[4]).

Sowohl die Ewigkeit Gottes, als deren angegebener Begriff sind *de fide*.

Bevor wir diese Sätze näher entwickeln und daran die Sätze über das Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit anschließen, wollen wir zuerst die Zeugnisse der Schrift und Ueberlieferung vernehmen.

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 9, a. 2. Wenn auch hier die alte in der Stelle erwähnte Ansicht von der Incorruptibilität der Himmelskörper zu verlassen ist, so ändert das an der Richtigkeit und Genauigkeit der von Thomas entwickelten Grundsätze nichts. Vgl. auch *Suarez*, De Deo lib. 2, c. 3, nr. 5.

2) Sic igitur in omni creatura est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora coelestia (vgl. die vorhergehende Note); vel secundum ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; et universaliter omnes creaturae communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis, in cujus potestate est esse et non esse earum. Unde cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omnino immutabilem esse. *S. Th.* 1, q. 9, a. 2, c. i. f.

3) *S. Th.* 1, q. 10. *Greg. Valent.* i. h. l. *Suarez*, De Deo, l. 2, c. 4. Metaph. Disp. 50. *Petavius*, De Deo, l. 3, c. 3—6. *Thomassin*, De Deo, l. 5, c. 11—15. *Lessius*, De perf. moribusq. div. l. 4. *Franzelin*, De Deo, *Thes.* 31 & 32. Scheeben, Dogm. B. 1, §. 78 u. 88.

4) Es ist dieses die mit Recht allgemein recipirte Definition des Boëtius: Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. De consol. phil. l. 5, prosa 6.

II. Sehr oft wird Gott in der heiligen Schrift mit Nachdruck der Ewige[1]) genannt und werden seine Attribute und Rathschlüsse als ewige bezeichnet[2]). Allerdings sind die, selbstverständlich endlichen Bildern entlehnten Worte[3]), wodurch Gott als

---

1) Abraham . . . invocavit ibi nomen Domini Dei aeterni. *Gen.* 21, 33. Numquid nescis, aut non audisti? Deus sempiternus dominus, qui creavit terminos terrae, non deficiet nec laborabit. *Isai.* 40, 28. Dominus autem Deus verus est; ipse Deus vivens et rex sempiternus. *Jer.* 10, 10. Ego enim speravi in aeternum (auf den Ewigen) salutem vestram: et venit mihi gaudium a sancto super misericordia, quae veniet vobis ab aeterno salutari nostro. *Baruch.* 4, 22. Ipse (Deus Daniel) enim est Deus vivens et aeternus in saecula: et regnum ejus non dissipabitur, et potestas ejus usque in aeternum. *Daniel* 6, 26. Domine Deus omnium creator, . . . qui . . . solus . . . aeternus. *2 Mach.* 1, 25. Cf. *Mich.* 4, 5. Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul. *Eccli.* 18, 1. Von dem von Ewigkeit verborgenen Geheimniß unseres Heiles in Christus heißt es Rom. 16, 26: Nunc patefactum est . . . secundum praeceptum aeterni Dei. Vgl. *1 Petr.* 1, 23 — verbum Dei vivi et permanentis in aeternum.

2) Ewig ist seine Gerechtigkeit, *Ps.* 118, 142 & 144; ewig seine Macht und seine Herrschaft, *Ps.* 44, 7. 88. *Dan.* 7, 14. 27. 4, 31. *Mich.* 4, 7. *Exod.* 15, 18. — Cf. *Luc.* 1, 32; ewig seine Gottheit und Kraft, *Rom.* 1, 20; ewig seine Liebe und Erbarmung, *1 Paral.* 15, 2. *2 Paral.* 5, 13. *Ps.* 102, 7. *Ps.* 135. *Jer.* 31, 3. 33, 11. *Dan.* 3, 90; ewig seine Weisheit, *Sap.* 7, 26; ewig sein Name, *Ps.* 134, 13. *Ps.* 44, 7. *Is.* 63, 16. *Habac.* 1, 12; ewig seine Größe, *Tob.* 13, 1; ewig sein Rathschluß. *Ps.* 32, 11. u. s. w.

3) Im Hebräischen wird zur Bezeichnung der Ewigkeit am häufigsten gebraucht: עוֹלָם von עָלַם = bedecken, verbergen, also das Verborgene, jene Dauer, deren Länge und Wesen uns verborgen ist; sodann קֶדֶם = Vorzeit, Urzeit, worunter bald die Urzeit des Volkes Israel, bald die Urzeit der Welt, bald das seiner Dauer nach absolut Ursprüngliche, also die Ewigkeit, verstanden wird. Auch עַד von עָדָה = fortdauern, also Beständigkeit, wird zur Bezeichnung der Ewigkeit gebraucht. *Is.* 57, 15. Das griechische αἰών, αἰώνιος bedeutet einen längeren Zeitraum, die Lebenszeit, eine Weltzeit, aber auch das Immerseiende von αἰές, αἰέν, ἀεί, ἀΐδιος. Im Sanskrit bedeutet êva-s, Gang, Wandel, im Plural Gewohnheit, Sitte; âju-s, bedeutet als Adjectiv lebendig, als Substantiv Mensch, davon âyu Lebenszeit, âjus, Leben, langes Leben. Dasselbe was αἰών ist das lateinische aevum, davon aevitas, aetas, aeviternitas, aeternitas. In der theologischen Sprache ist es später üblich geworden, das Wort aeternitas und aeternus im engeren und strengen Sinne nur für die eigentliche, Gott allein zukommende Ewigkeit, dagegen den Namen aevum, aeviternitas für eine endlose Dauer der Geschöpfe zu gebrauchen. Aehnliches gilt von dem Worte saeculum, saecula, saecula saeculorum, semper, sempiternitas. Das deutsche Wort ewig ist von αἰών oder aevum herübergenommen oder ist mit ihm gleichen Stammes. Im Gothischen heißt aiv-s, Zeit.

ewig bezeichnet wird, für sich allein keine vollständigen Beweise, indem diese Worte auch auf Geschöpfe angewendet werden, nicht nur um ihre Incorruptibilität und endlose Dauer[1]), sondern auch um ein hohes Alterthum oder eine große Dauerhaftigkeit derselben auszudrücken[2]). Daß aber Gott von der heiligen Schrift in ganz singulärem und absolutem Sinne als der Ewige bezeichnet wird, ergibt sich nicht nur aus dem Sinn und Zusammenhang der bereits angeführten Stellen, sondern aus der ganzen Gotteslehre und einer Reihe förmlicher Erklärungen der heiligen Schrift, insbesondere aus der Erklärung, daß Gott allein ewig und unsterblich ist[3]). Gott ist der absolut und nothwendig Seiende; er kann daher niemals und in keiner Weise und Beziehung nicht sein[4]). Alles ist durch ihn, und ehe irgend etwas geworden war, ist er[5]). Er hat nicht angefangen, sondern er ist vor jedem Anfang[6]).

Damit hängt zusammen êiva, Ehe, Bund, Gesetz, das Feststehende. Vgl. *Curtius*, Grundzüge der griech. Etymol. S. 359.

1) Hierher gehören die vielen Stellen, wo vom ewigen Leben, von ewigem Lohn und ewiger Strafe der Menschen und Engel die Rede ist.

2) In diesem Sinne ist von ewigen Bergen oder Hügeln die Rede. *Gen.* 49, 26. *Deut.* 33, 15. *Hab.* 3, 6., von Bergen der Urzeit *Num.* 23, 7, Grundfesten des Meeres, *Ps.* 18, 8. 75, 4. 104, 5. *Job* 9, 6. 38, 6.; deßgleichen von der Ewigkeit der Erde *Eccli.* 1, 4. Diese Ausdrücke haben aber auch eine sinnbildliche Bedeutung. So bedeutet auch das Wort, daß Jerusalem, Sion, oder das Haus Davids ewig dauere, von der irdischen Stadt, Burg und Familie verstanden, eine lange Dauer, die Dauer bis zur messianischen Zeit, im höheren Sinne aber hat es für das ewig dauernde Reich Gottes die Bedeutung von aevum, aeviternitas.

3) Er allein ist der unsterbliche König der Ewigkeit. — Regi autem saeculorum immortali, invisibili, soli Deo honor et gloria in saecula saeculorum. *1 Tim.* 1, 17; der allein Unsterbliche, qui solus habet immortalitatem. *1 Tim.* 6, 16.

4) S. oben S. 343 ff.

5) Das sagt klar *Gen.* 1, 1. Darauf bezieht sich *Ps.* 89 (90) 2: Priusquam montes fierent, aut formaretur terra et orbis: a saeculo et usque in saeculum (וּמִן־עוֹלָם עַד־עוֹלָם) tu es Deus. Hierher gehören dann alle Stellen von der ewigen Präexistenz der Weisheit und des Logos, die wir in der Trinitätslehre betrachten werden.

6) Mag man nun Anfang, wie *Gen.* 1, 1 und *Ps.* 101 (102), 20 sq. Initio tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli; ipsi peribunt, tu autem permanes . . . mutabuntur, tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient — vgl. *Ps.* 89 (90), 2. *Eccli.* 42, 21. 22 — von dem Anfang aller Dinge durch die Schöpfung, oder, wie wohl *Joann.* 1, 1, in einem absoluten Sinne = von Anbeginn, d. h. ohne Anfang oder von Ewigkeit, verstehen. Cf. *Franzelin*, De Deo (ed. 1.) p. 341 und De incarn. Thes. 8, p. 62 sq.

Ebenso kennt er auch kein Ende[1]). Daß es aber auch für Gott keinen Wechsel und keine Aufeinanderfolge von Zeitmomenten gibt, erhellt klar aus der heiligen Schrift. Es folgt dieses unmittelbar und evident aus seiner Unveränderlichkeit, aus seinem absoluten Sein. Stets ist er der Seiende, dessen unendliches Sein in eminenter Weise alle Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich schließt. Alles ändert sich und veraltet, Gott, der Alte der Tage[2]) aber, altert nicht und verändert sich nicht[3]). Er umfaßt und beherrscht und überragt in absoluter Weise alle Zeiten[4]) und alle Zeiten sind ihm gegenwärtig. Darum ist vor ihm Ein Tag wie tausend Jahre, und sind tausend Jahre wie Ein Tag[5]); jede Zeitdauer ist vor ihm verschwindend klein[6]). Auch in dieser Beziehung ist er reines Licht, das keinen Schatten des Wechsels[7]), keinen Aufgang und Niedergang[8]), kein Entstehen und Vergehen[9]) kennt, und der allein Unsterbliche[10]), der das

1) Davon heißt es *Ps.* 101 (102) 25: In generationem et generationem anni tui. Cf. V. 26 sq. in der vorstehenden Note. In diesem Sinne ist auch gesagt: Numerus annorum ejus inaestimabilis. *Job* 36, 26.

2) *Dan.* 7, 9. Antiquus dierum wird Gott als der Ewige genannt, nicht als ob ihm Zeitlichkeit oder Alter zugeschrieben würde. Insbesondere deutet dieser Ausdruck auf den Vater, dem, wie wir in der Trinitätslehre sehen werden, die Ewigkeit besonders appropriirt wird. Antiquus dierum, sagt *Dion.* de div. nom. c. 10, laudatur Deus propter hoc, quod omnium ipse est et aevum, et tempus, et ante dies, et ante aevum, et tempus et diem; sicut existens intransmutabilis et immobilis, et in hoc quod semper movetur manens in seipso, et sicut aevi et temporis et dierum causa. Cf. *Cornel. a Lap.* In *Dan.* 7, 9.

3) *Ps.* 101, 26. S. oben S. 475, Note 6.

4) Dominus regnabit in aeternum et ultra. *Exod.* 15, 18.

5) Unum vero hoc non lateat vos, charissimi, quia unus dies apud Dominum sicut mille anni, et mille anni sicut dies unus. *2 Petr.* 3, 8.

6) Quoniam mille anni ante ocolus tuos tanquam dies hesterna, quae praeteriit. *Ps.* 89 (90), 4.

7) Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. *Jac.* 1, 17. Vgl. *Eccli.* 42, 21. 22 und *Mal.* 3, 6.

8) Auch deßhalb ist in der Anschauung Gottes kein Wechsel von Tag und Nacht. Vgl. *Joann. Apoc.* 22, 4 sq.

9) Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. *Ps.* 101 (102), 28. Die letzten Worte sprechen in sehr präciser und adäquater Weise aus, daß in Gott kein Vorübergehen, keine zeitliche Successsion ist. Qui sunt anni, sagt Augustin zu dieser Stelle in Verbindung mit *Ps.* 89 (90), 4 und *2 Petr.* 3, 8, qui non deficiunt, nisi qui stant, et ipsi anni qui stant, unus annus est; et ipse unus annus qui stat, unus dies est . . . sed stat semper ille dies. Quodcunque cogitaveris, stat tamen.

10) S. oben S. 175, Note 3.

lautere, unendliche, unwandelbare Leben selbst, der alleinige Urheber und Spender des ewigen Lebens ist[1]). Auch mit ganz besonderer Beziehung auf die Ewigkeit und ihre, jede Successsion ausschließende, untheilbare und allumfassende Gegenwart ist Gott der Erste und der Letzte, das Alpha und Omega, der war, ist und sein wird[2]). Wo also von Gott als dem Ewigen in der heiligen Schrift die Rede ist, wird dieses Wort im eigentlichen und höchsten Sinne von der wahren Ewigkeit verstanden.

III. Auf Grund der heiligen Schrift und der evidenten Natur der Sache haben die heiligen Väter die Ewigkeit Gottes und ihr Wesen allseitig erklärt und beleuchtet. Sie machen darauf aufmerksam, daß die Ewigkeit Gottes, wie unfaßbar sie auch für uns sein mag, dennoch eine allen Menschen gleichsam angeborene Wahrheit ist, die jedem Menschen sich unwillkürlich aufdrängt[3]); daher auch heidnische Philosophen dieselbe erkannten[4]), die Fabeln der Heiden von der Entstehung der Götter aber widervernünftiger Wahn sind. Ein Gott, der nicht ewig ist, ist ein falscher Gott[5]). Die Ewigkeit ist wesentlichstes Attribut Gottes[6]), das in seinem Begriffe selbst liegt[7]). Auf Grund dieser unbestreitbaren Wahrheit argumentirten

---

1) Vgl. *Deut.* 32, 39. 40 f. oben S. 344 u. 364.

2) *Is.* 41, 4. 48, 12. cf. 43, 10. 11. 13. *Apoc.* 21, 6. 22, 13. S. oben S. 344 u. 345.

3) Deum aeternum esse, cunctorum ratione degentium commune judicium est. *Boetius*, De consol. l. 5, prosa 6. Den Grund davon findet Hilarius in der Gottähnlichkeit unserer nach dem Ewigen verlangenden Seele: *Sitivit tibi anima mea* (*Ps.* 62, 2.). Deo igitur, penes quem fons vitae est, anima ipsius sitit, desiderio intenta potandi. Et quidem uniuscunque mens ad cognitionem spemque aeternitatis naturali quodam fertur instinctu; quia velut insitum impressumque omnibus sit, divinam nobis inesse animarum originem opinari, quum non exiguam coelestis in se generis cognationem mens ipsa cognoscat. *Tract. in Psalm.* 62, nr. 3 (*Migne*, Pat. lat. t. 9, col. 402.).

4) Nachweise s. bei *Thomassin* l. c. c. 11 und bei *Petavius* l. c.

5) Quis Deus novus, nisi falsus? Ne Saturnum quidem tanta hodie antiquitas Deum probabit, quia et illum novitas aliquando produxerit. *Tertullian.* C. Marc. 8.

6) Nihil Deo tam proprium, quam semper esse. *Ambros.* in *Ps.* 43, nr. 19.

7) Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine initio, sine fine. Hunc enim statum aeternitati censendum, quae summum magnum Deum efficiat, dum hoc est in Deo ipsa atque ita et caetera. *Tertull.* C. Marc. 1, nr. 3. Cf. C. Hermog. 4.

die Väter auch gegen die Arianer, welche den Logos Gott nennen wollten und doch seine Ewigkeit leugneten. Was nicht ewig ist, kann nimmer für göttlich gehalten werden, sagt Gregor von Nyssa[1]).

Wenn die Väter in populärer Weise an dem Begriffe der Ewigkeit vielfach zunächst die Anfangs- und Endlosigkeit hervorheben[2]), so unterließen sie bei tieferem Eingehen nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß wir, um den Begriff der Ewigkeit zu gewinnen, an der göttlichen Dauer nicht nur Anfang und Ende, sondern auch den Wechsel und die Aufeinanderfolge verschiedener Zeitmomente leugnen und somit sie nicht als endlose Zeit, sondern als die Freiheit von jeder Zeitlichkeit auffassen müssen[3]). In der Ewigkeit findet kein Uebergang von der Vergangenheit zur Gegenwart und von dieser zur Zukunft statt; in ihr ist keine Vergangenheit und keine Zukunft, sondern lautere Gegenwart[4]). Darum umfaßt die Ewigkeit in supereminenter und uns

---

1) *Lib. Catech.* Prol.

2) Quis enim alius Dei census, quam aeternitas? quis alius aeternitatis status, quam semper fuisse et futurum esse, ex praerogativa nullius initii et nullius finis? *Tertull.* C. Hermog. 4. Ganz ähnlich sagt auch Origenes: Sempiternum vel aeternum proprie dicitur, quod neque initium, ut esset, habuit, neque cessare potest unquam esse. *Origenes*, De princ. 1, 3. Man wies dabei auf *Hebr.* 7, 3 hin: neque initium dierum neque finem vitae habens. Die Anfangs- und Endlosigkeit betonten auch die Väter zunächst im Kampf mit den Arianern, insbesondere den Eunomianern. Vgl. oben S. 417, Note 2 und die von Petavius (l. 3, c. 3, nr. 1) angeführten Stellen von Gregor von Nazianz und Basilius.

3) Non habet tempus aeternitas. Omne enim tempus ipsa est, quod facit, pati non potest. Caret aetate, quod non licet pati. Deus, si vetus est, non erit, si novus, non fuit. Novitas initium testificatur, vetustas finem comminatur. Deus autem tam alienus ab initio et fine est, quam a tempore, arbitro et metatore initii et finis. *Tertull.* C. Marc. 1, 8. Aeternitas (*αἰών*) enim neque tempus est, neque pars ulla temporis (neque enim cadit in mensuram); sed quod nobis est tempus, quod solis conversione metimur, hoc aeternis rebus est aevum (*τοῦτο τοῖς ἀϊδίοις ἀιῶν*); nimirum ille quasi temporalis quidam motus et intervallum, quod simul cum aeternis extenditur. *Greg. Naz.* or. 38. ap. *Petav.* l. c.

4) Deus et erat semper, et est, et erit, vel, ut rectius loquar, semper est. Nam erat et erit, nostri temporis fluxaeque naturae segmenta sunt. Ille autem semper est: atque hoc modo seipsum nominat, cum in monte Moysi oraculum edit. Universum enim id quod est in se complectitur, nec principium habens nec finem habiturus. *Greg. Naz.* Or. 38. Et ipsa (aeterna et increata sapientia) non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper; cum potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum,

unbegreiflicher Weise alle Zeiten, ohne von ihnen umfaßt zu werden und mit ihnen vorüber zu gehen; daher auch in einem richtigen Sinne von Gott gesagt werden kann, er war, ist und wird sein[1]). Unwandelbar und unabhängig in sich selbst, hat der Ewige alles Vergangene und Zukünftige gegenwärtig[2]).

---

quoniam aeterna est. Nam fuisse et futurum esse non est aeternum. *August.* Confess. 9, 10.

1) In eo, quod sempiternum est, sine initio et sine fine cujuslibet temporis verbum ponatur; sive praeteriti, sive praesentis, sive futuri, non mendaciter ponitur. Quamvis enim natura illa immutabilis et ineffabilis non recipiat *fuit* et *erit*, sed tantum *est*; ipsa enim veraciter est, quia mutari non potest; et ideo illi soli convenerat dicere: *Ego sum*, . . . tamen propter mutabilitatem temporum, in quibus versatur nostra mortalitas et nostra mutabilitas, non mendaciter dicimus, et fuit, et erit, et est. Fuit in praeteritis saeculis, est in praesentibus, erit in futuris. Fuit, quia nunquam defuit; erit, quia nunquam deerit; est, quia semper est . . . Proinde, quum secundum volumina temporum locutio humana variatur, qui per nulla desse potuit, aut potest, aut poterit tempora, vera de illo dicuntur cujuslibet temporis verba. *August.* In Joann. Tr. 99, nr. 5.

2) Nullius egens illa et aeterna et omnia, quae sunt, complexa natura neque in loco est, neque in tempore. Sed ante haec et super haec, inexplicabili quadam ratione, ipsa in se sola fide conspicitur, neque seculis circumscripta, neque cum temporibus decurrens, sed in seipsa consistens, et in seipsa fundata et stabilita, neque cum praeterito neque cum futuro consideratur . . . Illi autem sublimi et beatae virtuti, cui omnia secundum praesens semper adsunt, etiam id, quod futurum est, ob infinitam illam comprehendendi vim, inesse consideratur. *Gregor Nyss.* c. Eun. 1. ap. *Pet.* l. c. nr. 5. — Praecedis omnia tempora praeterita celsitudine praesentis semper aeternitatis, et superas omnia futura; quia illa futura sunt, et cum venerint praeterita erunt: *tu autem idem ipse es et anni tui non deficient.* Anni tui nec eunt, nec veniunt. Isti autem nostri et eunt et veniunt, ut omnes veniant. Anni tui omnes simul stant, quoniam stant, nec euntes a venientibus excluduntur, quia non transeunt, isti autem nostri omnes erunt, nam omnes non erunt. Anni tui dies unus, et dies tuus non quotidie, sed hodie, quia hodiernus tuus non cedit crastino, neque succedit hesterno. Hodiernus tuus aeternitas. Ideo coaeternum genuisti, cui dixisti: *Ego hodie genui te. August.* Conf. 11, 13 cf. 7. Aehnliche Ausführungen Augustin's finden sich *In Ps.* 2 und *In Ps.* 89. *Tr. in Joann.* 99. *QQ. 103*, q. 17. Ebenso bei Anderen, z. B. *Dion. A.* De div. nom. 5. *Maxim.* i. h. l. *Gregor. M.* Moral. 9, 26 bei *Petav.* l. c. Die Gedanken der Väter faßt *Petr. Damian.* Opusc. 36, c. 8 in den prächtigen Worten zusammen: Omnipotenti itaque Deo non est heri, vel cras, sed hodie sempiternum; cui nihil defluit nihil accedit; cui nihil est varium, nihil a se diversum. Illud hodie aeternitas incommutabilis, indefectiva, inaccessibilis, cui videlicet nihil addi, nihil valet imminui: et omnia quae apud nos elabendo discurrunt, aut per temporum vicissitudines se variant, apud illum hodie stant et immobiliter

Hierin haben auch die Väter ausgesprochen, wie sich die Zeit zur Ewigkeit verhält; daß sie namentlich zu ihr nicht im Verhältnisse eines Theiles zum Ganzen steht, daß beide nicht aufeinander folgen, sondern daß alle Zeit und jeder Theil der Zeit der von ihr unberührten Ewigkeit gegenwärtig ist. Das Ewige geht aller Zeit, die erst mit der Welt begonnen, voraus, nicht zeitlich, sondern vermöge seiner unwandelbaren Ewigkeit. Dasselbe gilt von den zukünftigen Zeiten [1]). Das Wesen der Ewigkeit liegt eben in dem reinen, unendlichen, absolut einfachen und unwandelbaren Sein Gottes, kraft dessen er Alles, was er ist und wirkt und besitzt, zumal in Einem unendlichen und untheilbaren Acte ist und wirkt und so, wie Boëtius sagt, sein unendliches Leben zumal und vollkommen besitzt, während unser Leben in wechselnden Augenblicken dahinfließt [2]).

---

perseverant. In illo scilicet hodie dies ille adhuc immobilis est, in quo mundus iste sumpsit originem: in illo jam et ille nihilominus est, quo judicandus est per aeterni judicii aequitatem. Neque enim in eam lucem, quae sine accessu ea, quae elegit, et illustrat, et sine recessu ea, quae respuit, deserit, defectus mutabilitatis venit: quia in semetipso permanens immobilis, mutabilia cuncta disponit. Sicque in se transeuntia condidit, ut apud se, quae condita sunt, transire nequaquam possint. Nec tempus intus in conspectu ejus defluit, quod apud nos per exteriora decurrit.

1) Si ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Non enim erat *tunc*, ubi non erat tempus; nec tu tempora tempore praecedis, alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis, et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum venerint, praeterita erunt, *tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. August.* Confess. 11, c. 13. — Hierauf folgen die weiteren oben S. 479, Note 2 angeführten Worte.

2) Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Quod ex collatione temporalium clarius liquet. Nam quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero jam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit unquam esse, nec desinat, vitaque ejus cum temporis aeternitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum transacta jam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui nec futuri quidquid abiit, nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perbibetur: idque necesse est, et sui compos praesens semper assistere, et infinitatem mobilis temporis semper habere praesentem. *Boët.* De consulat., lib. 5, prosa 6. (*Migne*, Pat. lat. t. 63, col. 858.)

Dem entsprechend haben auch die Väter die Ewigkeit aus den Grundeigenschaften Gottes begründet und entwickelt. Am unmittelbarsten folgt sie aus der Unveränderlichkeit Gottes, mit welcher sie wesentlich zusammenfällt[1]); ihr letzter Grund aber liegt selbstverständlich in dem Wesen des absoluten Seins[2]). Dabei heben die Väter die selbstverständliche Wahrheit hervor, daß die Ewigkeit das göttliche Sein und Wesen selbst, nicht etwas von ihm Verschiedenes ist[3]). Es ist daher auch nur ein sinnbildlicher Ausdruck, wenn man sagt, daß Gott in der Ewigkeit sei oder wohne, oder daß die Ewigkeit seine Wohnung sei[4]).

Ferner haben die Väter die Ewigkeit, wie wir dieses oben bei der Unveränderlichkeit sahen, auch aus Gottes absoluter Einheit und Einfachheit[5]), sowie daraus be-

---

1) Illa est autem vera aeternitas, quae vera immortalitas, hoc est illa summa incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui solus mutari non potest. *August.* De natura boni, c. 39. (*Migne*, Pat. lat. t. 42, col. 563.) Quod semper sic est, ut esse non coeperit, procul dubio sic est, ut id quod est non esse non possit. Vera igitur immutabilitas digne vera aeternitas vocatur. *Fulgentius*, Ad Monim. 1, 12. (*Migne*, Pat. lat. t. 45, col. 161.)

2) Zu den Schriftworten *Ego sum qui sum* etc. sagt Hilarius: Non enim aliud proprium magis Deo, quam esse intelligitur, quia idipsum quod est, neque desinentis est aliquando, neque coepti; sed id quod cum incorruptae beatitudinis potestate perpetuum est, non potuit aut non poterit aliquando non esse . . . Et quum in nullo a se Dei desit aeternitas, digne hoc solum, quod esset, ad protestationem incorruptae suae aeternitatis ostendit. *De trin.* l. 1, nr. 5. (*Migne*, Pat. lat. t. 10, col. 28.) Noch prägnanter Bernhard: Est enim, nec ullam capit ex eo, quod est, fuit, vel erit, mutationem. Tolle namque *fuit et erit;* unde jam transmutatio aut vicissitudinis obumbratio? . . . Nec *fuit* sane tollit illi esse ab aeterno, nec *erit* esse in aeternum; ac per hoc sibi vindicat verum esse, id est, increabile, interminabile, invariabile. *In Cantic.* Serm. 31. (*Migne*, Pat. lat. t. 183, col. 940.)

3) Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile. Ibi nihil est, quasi jam non sit; nihil est futurum, quasi jam non sit. Non est ibi, nisi *est;* non est ibi *fuit* et *erit;* quia et quod fuit, jam non est, et quod erit nondum est; sed quidquid ibi est, non nisi est. *August.* Enarr. in Ps. 101, Serm. 2, nr. 10. (*Migne*, Pat. lat. t. 37, col. 1311.)

4) Z. B. *Is.* 57, 15: Haec dicit excelsus et sublimis habitans aeternitatem. Cf. *Eccli.* 12, 5.

5) Denn wo Zeit ist, ist Unterschied, während die absolute Einfachheit und Einheit Anfang, Ende und Wechsel ausschließt. Ibi quippe est quod nec initio incipitur, nec fine terminatur, ubi nec exspectatur quod veniet, neque percurrit quod debeat recordari, sed est unum quod semper est esse. *Gregor. M.*, Moral. 16, 43 (al. 20) nr. 55. (*Migne*, Pat. lat. t. 75, col. 1147.)

wiesen, daß er die Wahrheit[1]), die Güte[2]), die Schönheit[3]) selbst ist.

Nach dem Bisherigen versteht es sich von selbst, wird aber auch von den Vätern oftmals und nachdrücklich hervorgehoben, daß die Ewigkeit im wahren und eigentlichen Sinne nur Gott zukommt[4]).

Die Väter konnten die Lehre von der Ewigkeit nicht behandeln, ohne die Natur der Zeit und deren Verhältniß zur Ewigkeit zu untersuchen, und besteht unter Vätern und Theologen hierüber eine in allem Wesentlichen einmüthige und constante Lehre[5]), deren Darlegung wir mit der speculativen Erörterung unseres Lehrpunktes §. 176 verbinden.

Die Kirche hat die Ewigkeit im Allgemeinen in ihren Glaubensbekenntnissen[6]) und ihren Erklärungen über die Wesenheit

---

1) So schon Origenes, wobei er auf *Joann. 8, 58* in Verbindung mit *Joann. 14, 6* hinweist. *C. Cels.* 8, nr. 12. Wiederholt Augustin, z. B. *De lib. arbitr.* l. 2, c. 8, nr. 21. *De Trin.* l. 12, c. 14, nr. 23. Vgl. oben S. 90, Note 3. Den Grundgedanken faßt Gregor M. kurz in die Worte: Veritas semper esse habet, quia ei quidquam nec priori tempore incipitur, nec subsequenti terminatur. *Homil. in Evang.* l. 1, hom. 18, nr. 3. Vgl. auch *Anselm.* Monol. 18 (17).

2) Das absolut Gute ist wesentlich incorruptibel und ewig. Vgl. hierüber *Thomassin*, l. 5, c. 12, §. VII und die dort angeführten Stellen.

3) Vgl. *Thomassin*, l. c. §. XIII & XIV.

4) Die Beweise ergeben sich von selbst aus dem oben S. 471—473 von der Unveränderlichkeit Gesagten. In strengem Sinne ewig ist nur Der, der vermöge seines Wesens absolut unveränderlich ist, während jede Creatur die Möglichkeit des Entstehens und Vergehens, wie der Veränderung einschließt. Auf Grund des Axiomes, daß Gott allein wahrhaft ewig ist, bekämpften die Väter die Lehre von der Ewigkeit der Materie gegen Gnostiker und Philosophen, sowie die Arian. Logoslehre. Vgl. *Thomassin*, l. c. c. 13. So zeigt Augustin, daß das „ewige Feuer" nicht ewig ist, wie Gott. Das gilt selbst auch von der ewigen Freude: denn beide haben angefangen und wenn sie auch dem Wesen nach immer bleiben, so ist doch in ihnen accidentelle Veränderung, und die Möglichkeit des Aufhörens bleibt immer. Illa autem vera aeternitas, quae vera immortalitas; haec est illa summa incommutabilitas, quam solus Deus habet, qui mutari omnino non potest; aliud est enim non mutari, quum possit mutari, aliud autem prorsus non posse mutari. *De nat. boni*, 39 (*Migne*, Pat. lat. t. 42, col. 563.). Wenn man daher selbst mit Aristoteles annähme, daß die Welt immer gewesen und sein werde, ist sie deßhalb nicht ewig im eigentlichen Sinne. *Boët.*, de consol. phil. l. 5, pros. 6 f. oben S. 480, Note 2.

5) Vgl. *Thomassin*, l. c. cap. 14 & 15; auch *Petavius*, l. c. cap. 5 & 6.

6) *Lat. IV.* Firmiter credimus . . . quod unus solus est verus Deus, aeternus, immensus etc.

Gottes[1]), insbesondere bezüglich der göttlichen Personen den Arianern und Macedonianern gegenüber[2]) ausgesprochen und bekennt dieselbe, mit besonderer Beziehung auf die Trinität, im Athanasianischen Glaubensbekenntnisse[3]) und in der Schlußformel ihrer liturgischen Gebete. Zu näheren Definitionen war Häresien gegenüber kein Anlaß. Der materialistische wie der pantheistische Atheismus kann selbstverständlich den wahren Begriff der Ewigkeit nicht festhalten. Wer, wie die Materialisten, nur Endliches kennt, für den kann eine Ewigkeit nicht im wahren und eigentlichen Sinne, sondern nur in dem uneigentlichen und widersprechenden Sinne einer actu anfangs- und endlosen Zeit existiren. Der Pantheismus dagegen, dem das Werden der endlichen Dinge die Verwirklichung des potentialen Unendlichen ist, muß folgerichtig auch die Zeit für die verwirklichte Ewigkeit halten. Den darin liegenden Widerspruch suchte man vielfach dadurch zu lösen, daß man, wie das Endliche überhaupt, so insbesondere die Zeit für bloßen Schein erklärte[4]); eine Auffassung, mit welcher die aus erkenntnißtheoretischen Irrthümern hervorgehende Lehre Kant's, daß Zeit und Raum nichts Objectives, sondern nur subjective Formen unseres Anschauungsvermögens seien, sich berührt.

§. 176.

Genauere Bestimmung des Wesens der Ewigkeit und ihres Verhältnisses zur Zeit und zum Aevum.

I. Insofern das Sein oder die Existenz eines Wesens fortbesteht, wird letzterem Dauer (duratio)[5]) zugeschrieben. Die Dauer

1) *Vatic.* Const. de fide c. 1. S. C. A. R. Eccl. credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum . . . aeternum, immensum . . .

2) Vgl. die Trinitätslehre.

3) Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus; et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus.

4) So Spinoza, wenn er in seinem Sinne sagt, daß Alles sub specie aeternitatis betrachtet werden müsse, und die wahrhafte Vernunfterkenntniß für die Erkenntniß unter der Form der Ewigkeit erklärt. *Eth.* II, Prop. 43.

5) Wir nehmen hier das Wort Dauer, *duratio*, in dem allgemeinen und herkömmlichen natürlichen und theologischen Sprachgebrauche. Hiernach wird Dauer sowohl Gott, als den wirklichen Creaturen zugeschrieben; wir sagen den wirklichen Creaturen, denn was nicht existirt, hat auch keine Fortdauer. Nur in unserer Vorstellung denken wir blos mögliche Dinge als existirend und insofern auch als fortdauernd, das ist aber eine Fiktion, der keine Wirklichkeit entspricht. Daher nennt man nur mögliche Zeiten, indem man sie sich in der Phantasie als wirklich vorstellt, fiktive oder imaginäre Zeiten. Das Gesagte, sowie den allgemeinen Sprachgebrauch möge folgende Stelle des

ist somit von der Existenz oder dem Sein nicht der Sache nach, sondern nur *ratione ratiocinata* verschieden[1]).

Die Natur der Dauer entspricht also stets der Natur des Seins.

Die Ewigkeit ist die dem absoluten, die Zeit und das zwischen Zeit und Ewigkeit in gewisser Beziehung in der Mitte stehende Aevum ist die dem contingenten Sein zukommende Dauer.

Hieraus ergeben sich von selbst und mit evidenter Klarheit alle jene Sätze, welche Väter und Theologen über das Wesen der Ewigkeit und ihr Verhältniß zur Zeit und zum Aevum einmüthig aufstellen.

1. Vor Allem ist klar, daß zwischen der Ewigkeit und dem göttlichen Wesen kein realer Unterschied besteht, m. a. W. daß Gott seine Ewigkeit und die Ewigkeit, im eigentlichen und absoluten Sinne, Gott selbst ist: denn die Dauer Gottes oder die Ewigkeit ist ja der Sache nach nichts Anderes, als die Existenz oder das Sein Gottes; in Gott aber sind Sein und Wesen identisch; während bei den Creaturen, insofern sie sein oder nicht sein können, ihre Existenz und deßhalb auch ihre Dauer etwas vom Wesen Verschiedenes und zu ihm Hinzukommendes ist[2]).

Nur unserer menschlichen Vorstellung nach unterscheiden wir daher Gott und die Ewigkeit, indem wir nicht nur dieselbe als eine Eigenschaft Gottes, sondern auch als die Wohnung[3]) Gottes, oder

---

Suarez erläutern: Dicitur . . . durare res, quae in sua existentia perseverat; unde duratio idem esse censetur, quod permanentia in esse; sicque dicitur Deus perpetuo durare, creaturae vero non semper, sed tunc durare dicuntur, quando existunt; res autem fictae, aut entia rationis, vere ac proprie non dicuntur durare, quia non existunt; sed eo modo quo finguntur, vel apprehenduntur ac si vere existerent, concipiuntur etiam ac si durarent, et hoc ipsum convenit vel attribuitur eis, quatenus durat et existit actus mentis, quo finguntur vel cui objiciuntur. Igitur in universum, *durare* solum tribuitur rei actu existenti, et prout existens est. *Metaph.* Disp. 50, Sect. 1, nr. 1. Es widerstreitet daher dem allgemeinen Sprachgebrauch, wenn man den Ausdruck Dauer nur auf die Zeitlichkeit beschränkt, oder speciell die Zeitfolge (Succession) dadurch bezeichnet, wie z. B. Klee „die Unsuccessivität" „Dauerlosigkeit" nennt.

1) *Suarez*, Metaph. Disp. 30, sect. 1 & 2.

2) Nec solum est aeternus (Deus), sed est sua aeternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme; unde sicut est sua essentia ita est sua aeternitas. *S. Th.* 1, q. 10, a. 2. Vgl. oben S. 481, Note 3.

3) Z. B. *Isai.* 57, 15, habitans aeternitatem.

als das Maß[1]) Gottes oder des göttlichen Daseins und Lebens bezeichnen.

2. Daraus, daß die Ewigkeit der Sache nach nichts Anderes als das göttliche Sein ist, ergibt sich auch die Wahrheit und die Erklärung der oben aufgestellten Definition der Ewigkeit, daß sie nämlich eine interminabele, d. i. anfangs- und endlose und eine successionslose Dauer ist[2]).

a. Da Gott nämlich das nothwendige Sein ist, so ist er nicht nur factisch, sondern nothwendig und vermöge seines Wesens anfangs- und endlos; es ist unmöglich, daß er jemals nicht war oder nicht mehr sein wird[3]).

Wenn es daher auch Geschöpfe gibt, die ihrer Substanz nach niemals aufhören zu sein, und wenn man auch die Möglichkeit zugeben wollte[4]), daß ein Geschöpf von Ewigkeit her erschaffen gewesen, so wäre doch eine solche geschöpfliche Interminabilität nicht die Anfangs- und Endlosigkeit Gottes, da ihr die Aseität und Nothwendigkeit fehlt, indem sie nur durch Gottes freie Gabe besteht oder bestünde[5]).

b. Da das göttliche Sein absolut unveränderlich, weil absolut einfach und unendlich oder purer Act ist, was jeden Uebergang von Sein zu Nichtsein, und umgekehrt, ausschließt, so ist auch die göttliche Dauer absolut unwandelbar, untheilbar, einfach, m. a. W. die göttliche Ewigkeit schließt jede Wirklichkeit und jede Möglichkeit[6]) eines Wechsels und einer Aufeinanderfolge verschiedener Momente und somit jeden Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gänzlich aus,

---

1) Non dicitur Deus aeternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensurae secundum apprehensionem nostram tantum. *S. Th.* 1, q. 10, a. 2, ad 3.

2) Ex duobus notificatur aeternitas. Primo ex hoc quod id, quod est in aeternitate, est interminabile, id est, principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundo per hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens. *S. Th.* 1, q. 10, a. 1.

3) Vgl. *Thomas S. c. g.* l. 1, c. 15, arg. 3 & 4.

4) Wir geben sie nicht zu. Vgl. die Schöpfungslehre.

5) Vgl. unten S. 486, Note 2.

6) Wenn daher auch ein factisch unveränderliches und mithin von jeder Succession wechselnder Momente freies Geschöpf wirklich oder möglich wäre, so wäre es dennoch nicht im eigentlichen Sinne ewig und seine Dauer nicht wahre Ewigkeit, da es nicht nothwendig und durch sich selbst wandellos wäre und stets durch Gott geändert werden könnte. Es wiederholt sich hier also dasselbe, was wir vorstehend von der Interminabilität sagten.

nicht etwa nur bezüglich des göttlichen Wesens oder der göttlichen Substanz, sondern auch bezüglich der göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, da diese ja mit dem göttlichen Wesen identisch, Accidentien aber und accidentale Veränderungen und accidentale Wirksamkeiten in Gott unmöglich sind [1]). Darin besteht der zweite und wesentlichste Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit, auch ganz abgesehen von der Anfangs- und Endlosigkeit [2]). Hieraus ist auch klar, daß die Ewigkeit als Successionslosigkeit unmittelbar aus der Unveränderlichkeit Gottes, wie die Zeit und ihr Wechsel aus der Veränderlichkeit der Geschöpfe entspringt [3]). Aber auch das leuchtet ein, daß die absolute Anfangs- und Endlosigkeit und die absolute Freiheit von jedem Wandel und jeder Aufeinanderfolge gegenseitig einander bedingen und einschließen: denn wo ein Vorübergehen verschiedener wechselnder Momente, da ist irgend ein substantiales oder accidentales Anfangen und Aufhören, ein Wechsel von irgend welchem Sein und Nichtsein; und umgekehrt wo die Wirklichkeit oder Möglichkeit eines Anfangens oder Aufhörens, eines Werdens und Vergehens, da ist auch die Wirklichkeit oder die

---

1) Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quod numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est, quam numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis. *S. Th.* 1, q. 10, a. 1, c.

2) Wenn Thomas *S. Th.* 1, q. 10, a. 4 sagt, daß die Anfangs- und Endlosigkeit nur eine differentia per accidens zwischen Zeit und Ewigkeit sei und der wesentliche Unterschied in der Successionslosigkeit bestehe, da die Ewigkeit auch von einer a parte ante et post endlosen wirklichen Zeit verschieden wäre, so ist zu ergänzen, daß auch der oben sub a. bemerkte Unterschied bestehen bliebe, daß eine solche Zeit das, was sie ist, nicht durch sich und nicht nothwendig wäre. Im Uebrigen behalten die Worte des heil. Thomas ihre volle Wahrheit: Quia dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit secundum positionem eorum, qui ponunt motum coeli sempiternum, adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, . . . ex hoc quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. Cf. *Boëtius*, de Conc. l. 5, pr. 4 — oben S. 480, Note 2.

3) Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum . . . Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. *S. Th.* 1, q. 10, a. 2, c. Cf. *C. g.* l. 1, c. 15, arg. 2.

Möglichkeit einer Aufeinanderfolge wechselnder Momente, da ist irgend welche Zeitlichkeit [1]).

c. Aus dem Bisherigen ergibt sich auch, daß die Ewigkeit, wie das göttliche Sein, zwar an sich lautere und unendliche Affirmation ist, daß wir Menschen aber von derselben nur auf dem Wege der Negation einen Begriff bilden können. Wie wir den Begriff der Aseität, Unendlichkeit, Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Seins dadurch gewinnen, daß wir an diesem die aus der Erfahrung uns bekannten Seinsbestimmungen des contingenten Seins, die Causirtheit, Beschränktheit, Zusammensetzung, Veränderlichkeit negiren, so gewinnen wir den Begriff der Ewigkeit dadurch, daß wir an der göttlichen Dauer die aus der Erfahrung abstrahirte Zeitlichkeit, nämlich Anfang, Ende und Succession verneinen [2]).

Es könnte scheinen, als ob die recipirte Definition, wonach Gott ewig ist, weil er seines endlosen Lebens Fülle ganz, zumal und vollkommen besitzt, uns einen affirmativen Begriff gewähre; allein es bedarf nur einiger Reflexion, um einzusehen, daß wir diesen allerdings sehr anschaulichen und klaren Begriff nur auf dem Wege der Negation vollziehen. Das sagt schon das Wort *interminabilis:* nur dadurch, daß wir die Gränzen leugnen, die wir an dem uns allein bekannten endlichen Leben wahrnehmen, gewinnen wir den Begriff des unbegränzten endlosen [3]) Lebens [4]). Aber auch das andere Moment unseres Begriffes, daß nämlich Gott sein endloses Leben zumal, ganz und vollkommen besitzt, sprechen wir zwar durch affirmative Worte aus und können wir durch Analogien uns einigermaßen verdeutlichen; allein die absolute Successionslosigkeit des

1) Daher das erste Argument des heil. Thomas *C. g.* 1, 15: Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est, Deum esse omnino immutabilem; est ergo aeternus, carens principio et fine. Ebenso *S. Th.* 1, q. 10, a. 1: Quod vero est omnino immutabile, sicut nec successionem, nec principium aut finem habere potest.

2) Sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus. *S. Th.* 1, q. 10, a. 1.

3) Vgl. oben §. 170 von der Unendlichkeit Gottes und §. 139, S. 125 ff.

4) Dadurch, daß Boëtius statt des Wortes Sein das Wort Leben wählte, was das vollkommenste, weil aus sich thätige Sein bezeichnet, und dabei das göttliche Leben, das absolut actuelle Erkennen und Wollen im Sinne hatte, hat er seine Definition um so concreter und uns, die wir aus eigener Erfahrung wissen, was Leben und geistiges Leben ist, um so anschaulicher gemacht; dadurch hört aber unser Begriff von der Ewigkeit nicht auf inadäquat und negativ zu sein.

göttlichen Lebens erfassen wir nicht anders, als durch die Negation jener zeitlichen Succession, welche wir in allem endlichen und vor Allem in unserem eigenen Sein und Leben erkennen[1]). Eine adäquate und positive Anschauung dagegen haben wir von der Ewigkeit so wenig, als von dem absoluten Sein.

3. Aus der Wahrheit, daß die Dauer mit dem Sein, also die Ewigkeit mit dem göttlichen, die Zeit mit dem contingenten Sein realiter identisch ist, folgt endlich unmittelbar die wichtige Wahrheit, daß sich Zeit und Ewigkeit nicht wie Arten derselben Gattung zu einander verhalten, sondern in demselben analogen Verhältnisse zu einander stehen, wie das endliche und contingente zu dem unendlichen und absoluten Sein[2]). Hieraus ergeben sich alle jene Grundsätze, welche Väter und Theologen, im Einklang mit der wahren Philosophie, über das Verhältniß zwischen Zeit und Ewigkeit aufstellen, insbesondere daß beide absolut incommensurabel sind, daß beide einander nicht ausschließen, daher nicht in einem Verhältnisse der Succession, sondern der Coexistenz zu einander stehen, aber nicht einer Coexistenz, wie sie dem Wesen derselben Gattung und Ordnung in gleicher und gegenseitiger Weise eigen ist, sondern in jener Weise, wie Gott und Welt coexisti-

---

1) Eine Analogie ist z. B., daß wir Weg und Gegend, die wir, einen Berg hinansteigend, nur nacheinander, stückweise und unvollkommen sehen, von der erstiegenen Höhe aus auf einmal, ganz und vollkommen überblicken. Andere und bessere Analogien bietet uns das geistige Leben. Was der Geist in mühseliger Dialektik allmälig, stückweise und unvollkommen erlangt, genießt er zuletzt gleichsam in Einem Gedanken und Einer Anschauung. So ruht die Seele am Schlusse einer Betrachtung in der allmälig errungenen Erkenntniß und Liebe. So besitzt der Tugendhafte in einer gewissen Weise sein durchlebtes Leben in der sittlichen Frucht desselben. Allein das sind Alles nur sehr unvollkommene Analogien, die wir nur auf dem Wege der Negation ihrer Unvollkommenheit entkleiden können. Auch wird uns in einer gewissen Beziehung mehr als durch Analogie, die unendliche und deßhalb uns unbegreifliche Fülle der Ewigkeit durch den Contrast mit der all' unserem Leben anhaftenden Zeitlichkeit anschaulich und fühlbar. Denn durch einige Reflexion wird uns klar, daß auch die vollkommenste Erkenntniß, Liebe, Freude für uns nur eine augenblickliche Gegenwart hat, und wir ihre stete Flucht nur durch die Erinnerung einigermaßen überwinden. Je mehr wir aber durch Nachdenken uns klar machen, wie unsere Gegenwart oder, was dasselbe ist, der wirkliche Besitz unseres Lebens stets nur ein zwischen Sein und Nichtsein in unfaßbarer Schnelligkeit dahinschwindender Punkt ist, um so mehr ahnen und bewundern wir die jede Vergangenheit und Zukunft ausschließende unendliche und untheilbar einfache Gegenwart des unendlichen und allvollkommenen göttlichen Lebens. Vgl. oben S. 450, Note 2 und S. 478, Note 4.

2) Vgl. §. 161.

ren, diese in absoluter Abhängigkeit von Gott, jener in absoluter Unabhängigkeit von der Welt. Davon im Folgenden.

II. Um die Ewigkeit und ihr Verhältniß zur Zeit noch genauer zu begreifen, müssen wir das Wesen der letzteren etwas näher in's Auge fassen[1]).

Vor Allem ist hier festzuhalten, daß die Zeit keineswegs, wie Kant auf Grund seiner unwahren und chimärischen Erkenntnißtheorie behauptet, lediglich eine subjective Form unserer Anschauung, sondern etwas objectiv Reales ist, selbstverständlich nicht in der Form der abstracten Allgemeinheit, welche allerdings ein Product unseres Denkens ist, sondern in Concreto in der wirklichen Aufeinanderfolge der in der endlichen Welt irgendwie stattfindenden Veränderungen, die wir an den Dingen und in uns selbst durch äußere und innere Erfahrung wahrnehmen und woraus wir in derselben Weise und mit derselben objectiven Wahrheit, wie all' unsere Allgemeinbegriffe, so auch den Allgemeinbegriff der Veränderung, der Aufeinanderfolge und der Zeit abstrahiren. Daß aber die Zeit etwas Wirkliches, daß sie die den endlichen und veränderlichen Dingen eigene Dauer und von der Ewigkeit verschieden ist, das ist nicht nur eine durch den sensus communis und durch richtiges Denken gewisse Vernunftwahrheit, sondern das lehrt auch die Offenbarung, welche den gemein menschlichen Zeitbegriff überall als wahr voraussetzt und bestätigt, indem sie unzähligemal von der Zeit und von Zeitbestimmungen im Unterschied von der über alle Zeit erhabenen göttlichen Ewigkeit redet.

Der allen Menschen evidente, wenn auch, wie überhaupt die einfachsten Begriffe, nicht leicht zu erklärende und zu analysirende[2]) Zeitbegriff ist mit den Ideen des Seins und Nichtseins, somit mit der Idee des endlichen und contingenten Seins und mit dem obersten Princip des Widerspruchs als eine nothwendige Wahrheit gegeben. Mithin bewahrheitet sich die Realität der Zeit sowohl durch die Erfahrung, als durch die Vernunft. Die Erfahrung — die innere wie die äußere — lehrt uns, daß wir selbst und daß die Dinge außer uns irgend wie sich verändern. Daß aber jede Ver-

---

1) Vgl. *Augustin.* Confess. l. 11, c. 6—31. Kleutgen, Phil. d. Vorz, Bd. 1, Abh. 4, II, S. 571 ff. *Tongiorgi,* Inst. phil. Cosmolog. I. 3, c. 2. Balmes, Fund. d. Phil., übers. v. Lorinser. Bd. 3, Buch 7, S. 201 ff. Stöckl, Lehrb. d. Phil., Bd. 2, §. 117.

2) Darauf bezieht sich das bekannte Wort Augustin's: Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio. *Confess.* 11, 14. (*Migne,* Pat. lat. t. 32, p. 816.)

änderung nur in einem Nacheinander oder in einer Succession stattfinden kann, ist mit dem obersten Vernunftprincip gegeben, da es unmöglich ist, daß etwas in derselben Beziehung sei und zugleich nicht sei. Irgendwelcher Uebergang aber vom Nichtsein zum Sein und umgekehrt ist bei allen contingenten Wesen, nicht aber beim absoluten nothwendigen Wesen möglich.

Wie demnach die Ewigkeit der Sache nach identisch ist mit der Unveränderlichkeit des absoluten Seins, so ist die reale Zeit der Sache nach eins und dasselbe mit den aufeinanderfolgenden Veränderungen in den contingenten Dingen[1]). Sie ist an sich und abgesehen von unserem Denken, nichts Anderes, als die Aufeinanderfolge der in ihrer Existenz einander gegenseitig ausschließenden substantialen oder accidentalen Veränderungen in den erschaffenen Dingen. Indem aber unsere Vernunft von den concreten Dingen und Veränderungen absieht, und nur die Ordnung oder Aufeinanderfolge der Veränderungen erfaßt, wie sie relativ, d. h. durch Vergleichung mit irgend einer zu diesem Zwecke gewählten beständigen und gleichförmigen Bewegung[2]), in unserem Geiste[3]) gemessen und ge-

1) Sicut enim ponitur motus, ita necesse est poni tempus, quia prius et posterius in motu sunt, et haec, scilicet prius et posterius motus, in quantum sunt numerabilia, sunt ipsum tempus. *S. Thom.* Phys. l. 4, lect. 23.

2) Wir benutzen dazu zweckmäßigiger Weise die natürliche Bewegung der Himmelskörper und die darnach gerichtete künstliche der Uhren. Es gibt daher kein absolutes, sondern nur ein relatives Maß der Zeit und der Bewegung. Mit Recht konnte daher Augustin sagen: Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sunt tempora et anni. Cur potius non omnium corporum motus sunt tempora? An si cessarent coeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus? *Confess.* 11, 23. Vgl. auch *S. Th.* 1, q. 66, a. 4.

3) Das Continuum der Zeit, der ununterbrochene Uebergang aus der Vergangenheit in die Gegenwart und von dieser zur Zukunft, kann überhaupt nur im Geiste erfaßt, nicht sinnlich angeschaut werden: denn sowie der mathematische Punkt keine Linie, so ist der allein der Anschauung unterliegende, schlechthin untheilbare Moment der Gegenwart keine Zeit, die Vergangenheit aber ist nicht mehr, die Zukunft noch nicht. Si quod intelligitur tempus, quod in nullas jam vel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicat, quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat, ut nulla morula extendatur: nam si extenditur dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium. *August.* Confess. 11, 15. Nicht durch Anschauung, die stets nur die momentane Gegenwart ergreifen kann, sondern durch die geistige Thätigkeit der Erinnerung, der Erwartung und Vergleichung erfassen wir Vergangenheit und Zukunft in ihrem Verhältniß zur Gegenwart und erkennen und messen wir das Continuum der Veränderung und

zählt werden können, bildet sie den allgemeinen Begriff der Zeit[1]).

Sowie aber das allgemeine Sein als solches nicht wirklich ist, insofern es in seiner begrifflichen Allgemeinheit nur in unserem Denken existirt, während nur die einzelnen Dinge wirklich sind; so entspricht auch dem allgemeinen Begriffe der Zeit in seiner Allgemeinheit nichts Wirkliches; wirklich sind die zeitlichen Dinge und ihre Veränderungen, aus denen wir den allgemeinen Zeitbegriff durch Vernunftthätigkeit abstrahiren.

Daraus ist sofort klar:

1. Daß es ohne veränderliche Dinge und außer ihnen eine wirkliche Zeit nicht geben kann. Daher ist die Zeit erst mit den contingenten Dingen durch die Schöpfung wirklich geworden und ist nicht sowohl die Welt in einer (wirklichen) Zeit, als vielmehr die Zeit mit der Welt entstanden, wie es auch keine wirkliche Zeit mehr gäbe, wenn die Welt der veränderlichen Dinge aufhörte zu sein. Sowie es also vor der Schöpfung kein wirkliches Wesen gab, als Gott allein, so gab es auch keine wirkliche Zeit, sondern nur die mit Gott identische unwandelbare und untheilbare Ewigkeit[2]). Anders verhält es sich dagegen mit der möglichen oder idealen Zeit, bezüglich welcher ganz dasselbe gilt, was von der Möglichkeit der contingenten Dinge oder von dem möglichen Sein[3]). Sowie daher vor jedem wirklichen contingenten Sein und jenseits desselben

der Zeit. Cf. *August.* Confess. 11, 26—28. In te, anime meus, metior tempora . . . Quomodo minuitur aut consumitur futurum, quod nondum est; aut quomodo crescit praeteritum, quod jam non est, nisi quia in animo, qui illud agit, tria sunt? Nam exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat, per id quod attendit, transeat in id quod meminerit. *L. c.* 11, 27 & 28. Hieraus sieht man auch, daß die Idee der Zeit nur bezüglich des Momentes der Gegenwart objectiv, bezüglich der Vergangenheit und Zukunft aber subjectiv ist. Das Alles erklärt Thomas kurz mit den Worten: Motus non habet esse fixum in rebus, nec aliquid actu invenitur in rebus de motu, nisi quoddam indivisibile motus . . . sed totalitas motus accipitur per considerationem animae comparantis priorem dispositionem mobilis ad posteriorem. Sic igitur et tempus non habet esse extra animam nisi secundum suum indivisibile. Ipsa tamen totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu. *Physic.* l. 4, lect. 23.

1) Daher die von Thomas adoptirte Definition des Aristoteles von der Zeit: Numerus et mensura motus secundum prius et posterius. Die Definition des Leibnitz, daß die Zeit die Ordnung der Aufeinanderfolge sei, stimmt damit im Wesen überein.

2) S. oben S. 480, Note 1. Näheres in der Schöpfungslehre.

3) Vgl. oben §. 161.

eine unendliche Möglichkeit anderer contingenten Wesen liegt, und wie eben deßhalb, weil die Wirklichkeit des contingenten Seins nothwendig endlich, die Möglichkeit desselben unendlich ist: so liegt auch vor und jenseits jeder wirklichen Zeit eine unendliche mögliche Zeit, m. a. W. eine unendliche Möglichkeit anderer Zeiten, weil anderer veränderlicher Dinge und Welten. Wenn wir uns aber diese nur mögliche Zeit als eine wirkliche, auch nach unseren Maßen gemessenene [1]) Zeit vorstellen und uns so in unserer Vorstellung eine imaginäre oder fictive Zeit denken, so müssen wir uns vor einer der menschlichen Gebrechlichkeit nahe liegenden doppelten Täuschung hüten, auf der fast alle Irrthümer und Schwierigkeiten bezüglich unseres Gegenstandes beruhen; nämlich vor der Täuschung, daß diese imaginäre Zeit etwas Wirkliches und etwas Anderes als die imaginäre Vorstellung möglicher Zeiten sei; sodann aber auch vor der Täuschung, als ob die von uns vorgestellte Zeit auch nur in unserer Vorstellung wirklich unendlich wäre. Die unendliche Möglichkeit von Zeiten kann nicht nur niemals vollständig wirklich werden, sondern wir können sie auch nicht als wirklich denken, und wenn wir meinen es zu thun, so beruht das auf purer Illusion; als wirklich denken wir uns immer nur eine endliche Zeit, wie weit wir dieselbe auch ausdehnen mögen, und jenseits derselben denken wir nur eine unbegränzte Möglichkeit anderer Zeiten. Nur wer diese einfache Wahrheit nicht erkennt, findet, wie Kant, in dem Zeitbegriffe eine unauflösliche Antinomie des Denkens [2]).

2. Sodann erhellt aus dem Gesagten, daß Gott wegen seiner absoluten Unveränderlichkeit absolut unzeitlich und überzeitlich ist, daß in keinem Sinne und in keiner Beziehung Zeit und Zeitliches realiter in Gott sich finden kann. Es kann daher namentlich keinen größeren Irrthum geben, als die göttliche Ewigkeit mit der endlosen, das heißt der nur möglichen Zeit zu verwechseln; es ist das derselbe Irrthum, wie wenn man das absolute mit dem allgemeinen Sein [3]) und die wirkliche Unendlichkeit, das actu infinitum, mit der unendlichen Möglichkeit, dem potentia infinitum oder dem indefinitum [4]) verwechselt.

Wenn daher auch von der heiligen Schrift Zeitbestimmungen auf Gott angewendet werden, so geschieht dieses nur unserer menschlichen Vorstellung und Redeweise nach, indem die

1) Z. B. als endlose Reihe von Jahren oder Jahrhunderten.

2) Daß Aehnliches von dem Raume gilt, werden wir unten in der Lehre von der Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes sehen.

3) S. oben §. 161.

4) S. oben §. 170.

Zeitbestimmungen, die wir auf Gott übertragen, nicht in ihm, sondern nur in den Geschöpfen wirklich sind. Sagen wir daher z. B.: Gott war vor Erschaffung der Welt, er wird sein nach ihrem Ende, so heißt dieses nur: während die Welt geworden ist und einmal vergehen wird, ist Gott unwandelbar; das sagt aber nichts Anderes, als die Welt ist zeitlich und Gott ist ewig[1]). Daher wird Gott auch nicht älter, während wir älter werden: denn unsere Jahre verfließen, seine Ewigkeit aber steht unwandelbar fest. Wie es aber Vorüberschiffenden scheint, daß die Ufer sich bewegen, so kommt es uns vor, daß in der Ewigkeit ein Vorübergehen stattfinde, weil wir uns in der Zeit bewegen.

III. Ewigkeit und Zeit verhalten sich zu einander, wie das absolute und contingente Sein, womit sie als deren Dauer identisch sind. Daraus ergibt sich nicht nur in negativer Weise der Unterschied, sondern auch das positive Verhältniß beider.

1. Gott der Ewige — oder, was sachlich dasselbe, die Ewigkeit — ist die absolute Ursache der Zeit, weil der zeitlichen Dinge, sowohl ihrer Möglichkeit, als der Wirklichkeit nach. Deßhalb sind unbegränzt viele und lange Zeiten, weil contingente Dinge und Veränderungen, möglich, weil Gott sie erschaffen kann; deßhalb sind Zeiten, weil contingente Dinge, wirklich, weil Gott sie erschaffen hat[2]).

Dadurch aber, daß Gott die Zeiten, weil die zeitlichen, veränderlichen Dinge und ihre Veränderungen schafft, erhält und regiert, wird er nicht selbst zeitlich und verändert sich selber nicht, sondern ist und bleibt unveränderlich und ewig in seinem unendlichen und einfachen Sein, Leben und Wirken. Durch sein ewiges Wirken wirkt er die zeitlichen Dinge und all' ihre Veränderungen, aber letztere wirken nicht auf ihn; sie hängen von ihm, er aber nicht von ihnen ab. Dadurch also, daß die Dinge und ihre Zeiten entstehen, vorübergehen und endigen, findet kein Entstehen, Vorübergehen, Aufhören in Gott statt, weder in seinem Wesen, noch in seinem, mit seinem Wesen ja identischen Erkennen, Wollen, Wirken. Gott ist und bleibt in sich und in seinem Verhältniß zu den Creaturen und ihren zeitlichen Veränderungen in jeder Beziehung unveränderlich und ewig, wie die Creaturen in sich und in ihrem Verhältniß zu Gott veränderlich und zeitlich sind und bleiben. Beides müssen wir daher, wenn wir richtig über das Verhältniß zwischen Zeit und Ewigkeit denken wollen, gleichmäßig festhalten. Wir fallen daher in irrige und verderbliche

1) Vgl. oben S. 478, Note 4 und S. 479, Note 1.

2) Deßhalb wird Gott der Schöpfer, der Herr, der Vater der Zeiten und aller Aeonen genannt.

Vorstellungen, wenn wir von den Creaturen auf Gott Zeitliches oder von Gott auf die Creaturen Ewiges adäquat übertragen.

2. Daraus ergibt sich, daß die Ewigkeit aller Zeit vorausgeht und alle Zeit überragt, oder daß Gott vor und nach aller Zeit ist, aber nicht in zeitlicher, sondern in ewiger Weise[1]); also nicht als ob die Ewigkeit der Zeit voranginge, wie eine frühere Zeit, und auf die Zeit folgte, wie eine spätere Zeit, oder als ob mit der Zeit, welche verläuft, auch ein Theil der untheilbaren Ewigkeit, wie eine verrinnende Zeit, vorüberginge. Anfang, Succession und Ende ist immer nur in der Zeit und in den zeitlichen Dingen, nimmer aber und in keiner Beziehung in der Ewigkeit, im ewigen Sein, Erkennen, Wollen und Wirken Gottes.

3. Daher coexistirt alle wirkliche Zeit und jeder Moment derselben der ganzen Ewigkeit; daraus folgt aber keineswegs, daß die zeitlichen Dinge selbst eine ewige und successionslose Existenz haben oder von Gott als ewige und nicht als zeitliche erkannt und gewollt werden[2]). Während daher Dinge und Zeiten in sich selbst vorübergehen und deßhalb die Momente ihrer Existenz im Verhältnisse zeitlicher Succession, also der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, zu einander stehen, gehen sie nicht vorüber für Gott, steht Gottes Ewigkeit zu ihnen in keinem zeitlichen Verhältniß; daher ist jede wirkliche Zeit für Gott weder vergangen, noch zukünftig, sondern gegenwärtig, indem seine Ewigkeit alle Zeit in untheilbarer und deßhalb in unausgedehnter Gegenwart umfaßt[3]). So klar unsere Vernunft aber die Gewißheit dieser Wahrheit einsieht, so unbegreiflich bleibt sie ihr. Es ist evident, daß die zeitlichen Dinge und ihre Veränderungen in sich selbst nicht existiren, bevor sie in's Dasein traten, und nicht mehr existiren, nachdem sie aufgehört haben zu sein, und daß ihre Existenz im Flusse der Zeit vorübergeht. Eben so gewiß ist es aber auch, daß sie in diesem ihrem zeitlichen Dasein der Ewigkeit, und zwar, da diese untheilbar ist, nicht etwa einem Theile der Ewigkeit (was ja einen Widersinn enthielte), sondern der ganzen Ewigkeit coexistiren und daher in allen Momenten ihres zeitlichen Daseins dem Ewigen gegenwärtig sind

1) Vgl. *August.* Confess. 11, 13, abgedr. oben S. 480, Note 1.

2) Kurz und treffend hat man diese Wahrheit durch die Worte ausgedrückt: Temporaria omnia coexistunt *toti* aeternitati Dei, sed non *totaliter*. *Franzelin* l. c. Thes. 32. (Ed. 1, p. 344.)

3) S. hierüber die oben S. 479, Note 2 angeführten Stellen von Gregor von Nyssa, Augustin und Petrus Damiani. Andere Zeugnisse werden wir in der Lehre vom göttlichen Vorherwissen kennen lernen.

und von ihm nicht etwa nur in Erinnerung oder Vorhersicht, sondern ewiglich als gegenwärtig erkannt sind[1]). Wie aber solches geschehe, vermögen wir eben so wenig zu begreifen oder gar uns vorzustellen[2]), als wir uns von dem unendlichen Sein und somit von der Ewigkeit Gottes einen adäquaten Begriff bilden können. So viel hier über diesen Punkt, der für die Lehre vom göttlichen Vorherwissen von besonderer Wichtigkeit ist; daher wir eine nähere Besprechung desselben zur Vermeidung sonst unvermeidlicher Wiederholung besser für dieses Lehrstück versparen.

4. Wie das absolute Sein das eminente Urbild alles endlichen Seins und dieses daher ein mehr oder minder vollkommenes Abbild und deßhalb ein Analogon von jenem ist: so ist auch die Dauer Gottes oder die Ewigkeit das eminente Urbild jeder creatürlichen Dauer, sowohl der Zeit im engeren Sinne, als insbesondere des Aevums in seinen verschiedenen Stufen und Arten, und sind diese Analoga der Ewigkeit.

Da nämlich das Wesen der Ewigkeit in der Unwandelbarkeit des endlosen Seins oder Lebens begründet ist, so ist die Dauer der Creaturen insofern dem Ewigen unähnlich, als das creatürliche Sein und Leben entsteht, sich verändert und vergeht; insofern dagegen die Creaturen mehr oder minder unveränderlich sind, ist ihre Dauer der Ewigkeit mehr oder minder ähnlich.

Während demnach die corruptiblen Dinge nicht nur ihren Accidentien, sondern auch ihrer Substanz nach dem Strom der Zeiten verfallen und so durch und durch zeitlich sind; sind die unsterblichen Geister, obwohl zeitlich entstanden, doch ihrer Substanz nach durch Gottes Gabe unvergänglich. Weil aber mit der Unveränderlichkeit ihres Wesens accidentale Veränderlichkeit verbunden ist und sie nur in fortschreitender Entwickelung ihre Vollendung erreichen, sind auch sie einem zeitlichen Wechsel unterworfen. Daher nennt die theologische Sprache ihre mit accidentaler Veränderlichkeit verbundene sub-

1) Tunc cognoscitur aliquid, ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo praeteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcunque rem contingentem; sed semper ordo divinae cognitionis ad rem quamcunque est sicut ordo praesentis ad praesens. *S. Thom.* QQ. disp. De verit. q. 2, a. 12.

2) Wohl kann man Vergleiche anführen; so ist z. B. der Mittelpunkt gleichsam in gleicher Gegenwart aller gegenseitig von einander in verschiedenen Entfernungen getrennter Punkte der Peripherie, und was von der Peripherie aus verborgen, ist sichtbar vom Mittelpunkte aus. Daß aber solche und ähnliche Vergleiche sehr inadäquat sind, leuchtet von selbst ein.

stantiale Unwandelbarkeit zum Unterschied von der eigentlichen Ewigkeit, die jeden Wandel ausschließt, Aeviternität, und kann dieselbe gewissermaßen als zwischen Zeit und Ewigkeit in der Mitte stehend bezeichnet werden [1]).

Aus dem Gesagten ergibt sich ferner, daß die Aeviternität der unvergänglichen Wesen der Ewigkeit um so ähnlicher wird, je mehr auch die accidentale Wandelbarkeit bei ihnen durch den Vollbesitz des Seins und Lebens überwunden ist. Insofern hat der vernünftige Geist schon in dieser Zeitlichkeit dadurch eine gewisse Participation an der Ewigkeit, daß er in der Zeit selbst nicht nur den verschwindenden Moment der Gegenwart, sondern in Erinnerung und Vorhersehung auch die Vergangenheit und Zukunft einigermaßen zu umfassen vermag. Die höchste Theilnahme an der Ewigkeit aber wird dem erschaffenen Geiste in der seligen Anschauung Gottes zu Theil, aus einem doppelten Grunde: einestheils weil er selbst dann zu seiner Vollendung gelangt ist und in ihm keine Entwickelung zu einem noch unerreichten Ziele mehr stattfindet, anderntheils und hauptsächlich aber, weil er durch das Licht der Glorie in der Anschauung Gottes ruht und dadurch an der Ewigkeit Gottes Theil nimmt [2]). Allein auch die Ewigkeit der Seligen ist, wie schon im

---

1) Cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore; sicut omnis motus, et esse etiam omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; habent tamen transmutationem adjunctam vel in actu, vel in potentia, sicut patet . . . de Angelis, quod habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem, et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum, suo modo; et ideo hujusmodi mensurantur aevo, quod est medium inter aeternitatem et tempus. Esse autem quod mensurat aeternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; aevum autem in se non habet prius et posterius, sed ei conjungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur. *S. Th.* 1, q. 10, a. 5, c.

2) Sunt participantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione *S. Th.* 1, q. 10, a. 3, ad 1. Wenn Thomas bemerkt, daß insofern, als alle Seligen an der Ewigkeit Gottes participiren, von eben so viel Ewigkeiten die Rede sein könne, nach *Dan.* 12, 3.: qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellae in perpetuas aeternitates — so ist sachlich nichts dagegen einzuwenden, wohl aber gegen die Auslegung der Danielischen Stelle, welche, wie auch der Urtext zeigt, nichts Anderes bedeutet, als: in alle Ewigkeit.

Anfange des Paragraphen bemerkt wurde, von der göttlichen Ewigkeit wesentlich und in mehrfacher Beziehung verschieden, namentlich weil sie eine Gnadengabe ist, einen zeitlichen Anfang hat[1]), weil mit ihr accidentale Veränderungen verknüpft sind, die eben deßhalb zeitlich gemessen werden können, daher auch die Seligen keineswegs die ganze Fülle ihres Lebens so, wie Gott, in untheilbarer Gegenwart besitzen. Den Gegensatz zur ewigen Seligkeit der Auserwählten, welche, soweit dieses dem Geschöpfe möglich, an der Ewigkeit Gottes participiren, bildet der Zustand der Verlorenen, welche das Ziel ihrer Vollendung auf Immer verfehlt haben und, jeder Ruhe beraubt, die Pein einer nie zum Ende kommenden Zeit empfinden[2]).

Aus der Wahrheit, daß die Ewigkeit das eminente und unendliche Urbild aller creatürlichen Dauer und daß umgekehrt alle Zeiten und Aeonen, in denen das Leben der Geschöpfe in einem ihrer Endlichkeit entsprechenden Nacheinander sich vollzieht, ein endliches Abbild der unendlichen und allgegenwärtigen göttlichen Ewigkeit sind, erkennen wir auch, daß und warum alle der creatürlichen Dauer entnommenen Namen *mit Wahrheit*, aber insgesammt nur *inadäquat* auf Gott übertragen werden können. Wir können daher mit Wahrheit zur Bezeichnung seiner Ewigkeit sagen: er *war*, er *ist* und er *wird sein*, weil alles Das, was wir in dem Begriff der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft denken, in eminenter unendlicher Vollkommenheit seiner Dauer eigen ist[3]). Umgekehrt aber können wir auch in ihm Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft *negiren*, insofern sie ihm *nicht in demselben Sinne*, wie den Creaturen, sondern in jenem *supereminenten* Sinne zuzuschreiben sind[4]). Er *war* nicht, weil in ihm und für ihn nichts vorübergegangen ist, er *wird* nicht *sein*, weil in ihm und für ihn nichts zukünftig ist. Wenn wir aber sagen, daß seine Dauer lautere *Gegenwart* ist, so schreiben wir ihm an der Gegenwart Das zu, was an unserer Gegenwart Vollkommenheit ist, nämlich die

1) Daher folgt auch das Aevum der Seligen allerdings auf die Zeit.

2) Unde in inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus, secundum illud Psalmi 80, 16: *Erit tempus eorum in saecula. S. Th.* 1, q. 10, a. 3, ad 2.

3) Vgl. hierüber *Augustin.* In Joann. Tr. 99, nr. 5, abgedr. oben S. 479, Note 1.

4) Daraus erklären sich Aussprüche, wie *Dionys.* De div. nom. 5: Ac nec erat, neque erit, neque factus est, neque fiet, imo potius nec est quidem; was *Anselm* mit den Worten wiederholt und erklärt: Non ergo fuit heri aut erit cras, sed heri, hodie et cras est, imo nec heri, nec hodie, nec cras est, sed simpliciter est extra omne tempus. *Proslog.* 18.

Actualität, dagegen müssen wir Das, was an ihr unvollkommen, daß sie nämlich nur ein dahinschwindender Moment ist, leugnen. Gottes Gegenwart ist ohne Vorübergehen und eben deßhalb ihr endloses Bleiben ohne successive Ausdehnung, m. a. W. sein Sein und Leben ist unendlich und eben deßhalb absolut einfach.

§. 177.

Die Unermeßlichkeit, Allgegenwart und besondere Innewohnung Gottes[1]).

Gott und Gott allein ist an sich unermeßlich *(immensus)*[2]) — d. h. es sind an ihm die (wesentlich endlichen und contingenten) Seinsbestimmungen der Räumlichkeit und Oertlichkeit zu negiren. — Deßhalb ist er im Verhältniß zu den Creaturen allgegenwärtig, d. h. allen Dingen und ihren Orten und Räumen, wie im Ganzen, so jedem Theile derselben ungetheilt gegenwärtig, nicht in räumlicher und örtlicher Weise (non *localiter*, d. h. weder *circumscriptive*, noch *definitive tantum*), sondern in Weise der Unermeßlichkeit, und nicht nur vermöge seiner Allwissenheit und Vorsehung *(praesentia)* und vermöge seiner Allmacht,

---

1) *S. Thom. S. Th.* 1, q. 8. *C. G.* 3, 68. *Bonavent.* In 1 Sent. Dist. 37. *Suarez*, De Deo, l. 2 de Attrib. Dei, c. 2. *Metaph.* Disp. 30, Sect. 7. *Petavius*, De Deo, lib. 3, cap. 7—10. *Thomassin*, De Deo, lib. 5, c. 1—5. *Lessius*, De perfect. moribusq. divin. lib. 2. *Gotti*, Theol. *Scol. dogm.* Tract. 2, q. 4, dub. 4. *Perrone*, Prael. Tr. de Deo, part. 2, c. 3, prop. 2. *Franzelin*, De Deo uno. Thes. 33 & 34. Scheeben, Dogm., §. 77 u. 88.

2) Was das Wort betrifft, so leugnet die Unermeßlichkeit (immensitas) jedes Maß. Nimmt man letzteres Wort im weitesten Sinne gleichbedeutend mit jeder Beschränkung des Seins oder der Vollkommenheit, so ist Unermeßlichkeit so viel als Unendlichkeit; negirt man aber dadurch eine jede bestimmte Schranke, so bedeutet es so viel als indefinitus — die Unendlichkeit der bloßen Möglichkeit. In diesem doppelten Sinne wird auch das Wort Unermeßlichkeit mitunter gebraucht, wenn man z. B. von der unermeßlichen Vollkommenheit Gottes oder von einer unermeßlichen Möglichkeit redet. In einem engeren Sinne leugnet die Unermeßlichkeit das Maß der Zeit und das Maß des Raumes. Davon schreibt z. B. Petavius (De Deo, l. 3, c. 7, §. 1.): De aeternitate dixi, quae est aevi ac temporis immensitas. Huic comes adjungenda est immensitas altera, quae in spatio ac loco spectatur. Dieser letztere engste Sinn, nämlich der Negation von Räumlichkeit und Oertlichkeit, ist theologisch allgemein recipirt und durch den Sprachgebrauch der Kirche selbst sanctionirt. So bezeichnet z. B. das *Vaticanum* Const. de fide c. 1 Gott als aeternum, immensum und omni perfectione infinitum und unterscheidet so die immensitas einestheils von der aeternitas und anderntheils von der infinitas.

Allherrschaft und Allwirksamkeit *(potentia)*, sondern auch und vor Allem seiner Wesenheit nach *(essentia)*; nicht als ob Gott oder das göttliche Wesen das Wesen oder ein Accidenz der Dinge wäre, sondern als die — unmittelbare und absolut einfache — schöpferische Ursache derselben.

Die Unermeßlichkeit und die darin begründete Möglichkeit der Allgegenwart[1]) ist eine absolute, die wirkliche Allgegenwart[2]) eine correspective Eigenschaft Gottes; jene ist absolut nothwendig, diese bedingt nothwendig, — d. h. unter der Bedingung der auf freier Schöpfung beruhenden Existenz von Creaturen. Demgemäß ist jene Gott von Ewigkeit, diese für die Zeit der betreffenden Dinge und Räume zuzuschreiben, selbstverständlich[3]), ohne daß durch letzteres in Gott Zeit oder Veränderung oder eine reale Relation gesetzt wird, was Alles allein auf Seiten der Creaturen stattfindet.

Von der Allgegenwart Gottes sind die verschiedenen Weisen einer besonderen göttlichen Gegenwart (inhabitatio) zu unterscheiden.

Sowohl die Unermeßlichkeit und die Allgegenwart, als auch die Möglichkeit und Wirklichkeit besonderer Innewohnung Gottes ist *de fide*.

Wir wollen vor Allem unsere These aus Schrift, Tradition und Kirchenlehre positiv begründen und dadurch zugleich deren Erklärung und speculative Beleuchtung vorbereiten.

I. Hat die heilige Schrift aus praktisch religiösem Grunde vor Allem die Allgegenwart Gottes betont, so hat sie zugleich eben so sorgfältig die Ueber-Räumlichkeit und -Oertlichkeit der Allgegenwart und ihr Fundament, die göttliche Unermeßlichkeit, in allseitiger Weise ausgesprochen.

Alle Stellen, welche die Unendlichkeit Gottes darthun[4]), beweisen auch seine Unermeßlichkeit, die ja in der Unendlichkeit wesentlich eingeschlossen ist. Auch wird er ausdrücklich der Unermeßliche genannt[5]). Daß seine endlose Größe[6]) keine körperliche und daher ohne die den Körpern allein eigenthümliche dimen-

---

1) Oder die Allgegenwart bezüglich der möglichen (imaginären) Dinge und Räume.

2) Oder die Allgegenwart bezüglich der wirklichen Dinge und Räume.

3) S. oben §. 167, VI, S. 400—404.

4) S. oben §. 163, II, S. 370 ff.

5) *Bar.* 3, 25, abgedr. oben S. 370, Note 6.

6) *Ps.* 144, 3, abgedr. a. a. O.

sive Quantität ist, ergibt sich aus allen Stellen, welche die Geistigkeit[1]) und absolute Einfachheit[2]) Gottes beweisen.

Was aber die Allgegenwart betrifft, so lehrt die heilige Schrift, daß nicht nur Alles, auch das Geheimniß der Gedanken und Absichten des Herzens, vor der göttlichen Allwissenheit offen daliegt, und daß Alles seiner Macht unterworfen[3]), sondern daß er selbst überall gegenwärtig ist, im Himmel und auf Erden[4]), wie in den Tiefen der Wasser[5]) und im Abgrunde der Unterwelt[6]), d. h. im ganzen Universum; daß kein Ort ist und gedacht werden kann, wo er nicht gegenwärtig wäre[7]); daß er in der Nähe ist, wie in der Ferne; daß er Himmel und Erde und Alles erfüllt[8]); daß er Jedem nahe ist, da wir in ihm leben, weben und sind[9]); daß sein Geist Alles erfüllt, trägt, durchdringt; auch das Innerste der Herzen[10]).

---

1) S. oben §. 172, S. 445 ff.

2) S. oben §. 171.

3) Zahlreiche Belege hiefür später in der Lehre von der göttlichen Allwissenheit, Allmacht und Allwirksamkeit.

4) Scito ergo . . . quod Dominus ipse sit Deus in coelo sursum et in terra deorsum. *Deut.* 4, 39. Dasselbe sagt sinnbildlich der Ausdruck, daß der Himmel Gottes Thron und die Erde der Schemel seiner Füße sei. *Is.* 66, 1, worauf *Matth.* 5, 34. 35 und *Act.* 7, 49 hinweist.

5) Daher die Verheißung Gottes an Israel: Cum transieris per aquas, tecum ero, et flumina non operient te. *Is.* 43, 2. und das Gebet des Jonas, *Jon.* 2, 6. 7.

6) Si descenderint usque ad infernum, inde manus mea educet eos: si ascenderint usque in coelum, inde detraham eos etc. *Amos* 9, 2 sq.

7) Quo ibo a spiritu tuo; et quo a facie tua fugiam? Si ascendero in coelum, tu illic es; si descendero in infernum, ades. Si sumpsero pennas meas diluculo, et habitavero in extremis maris; etenim illuc manus tua deducet me: et tenebit me dextera tua. Et dixi: Forsitan tenebrae conculcabunt me: et nox illuminatio mea in deliciis meis. Quia tenebrae non obscurabuntur a te, et nox sicut dies illuminabitur: sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus. Quia tu possedisti renes meos: suscepisti me de utero matris meae. *Ps.* 138, 7—13.

8) Putasne, Deus a vicino ego sum, dicit Dominus, et non Deus de longe? Si occultabitur vir in absconditis: et ego non videbo eum, dicit Dominus? Numquid non coelum et terram ego impleo, dicit Dominus? *Jer.* 23, 23 & 24.

9) Deus non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, et sumus. *Act.* 17, 27—28.

10) Mit besonderer Klarheit und Schärfe ist dies *Sap.* 1, 6—9 ausgesprochen: Benignus est enim spiritus sapientiae, et non liberabit maledicum

Nichts kann aber den Worten und dem Sinne der heiligen Schrift mehr widersprechen, als wenn man diese Aussprüche abschwächen und sie als poetische Uebertreibungen ansehen, oder wenn man sie gar in pantheistischem Sinne von einer Wesensidentität Gottes mit der Welt deuten wollte. Die heilige Schrift lehrt durch ihre gesammte Gotteslehre in der schärfsten Weise die Ueberweltlichkeit Gottes. Gott ist daher den Geschöpfen gegenwärtig nicht als deren Wesen, sondern als deren absolute schöpferische und erhaltende Ursache, als ihr Urbild und ihr Endziel. Das wollen die apostolischen Aussprüche sagen, daß Alles aus, durch und in Gott ist[1]). Das sagen aber auch mit specieller Beziehung auf die Allgegenwart und auf die überräumliche Art dieser Gegenwart seines unermeßlichen Wesens jene Stellen, welche aussprechen, daß Gott Alles überragt[2]), daß nicht nur kein irdischer Tempel, sondern daß auch der Himmel und die Himmel der Himmel ihn nicht

---

a labiis suis: quoniam renum illius testis est Deus, et cordis illius scrutator est verus, et linguae ejus auditor. Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum: et hoc (sc. πνεῦμα) quod continet (τὸ συνέχον) omnia, scientiam habet vocis (nach d. Griech.: weil des Herren Geist erfüllt hat (hält) den Erdkreis, und der Alles zusammenhaltende (Geist) Kenntniß der Stimmen hat). Also der Böses Redende entgeht deßhalb dem Gerichte nicht, weil Gott jedes Wort hört und versteht; der Grund davon aber liegt darin, daß Gott der Zeuge der Nieren und der wahre Durchforscher des Herzens des Gottlosen ist; dies hat aber wieder seinen Grund darin, daß der göttliche Geist die ganze Welt erfüllt und Alles in ihr hält und trägt. Letzteres ist dasselbe, was *Hebr.* 1, 3 vom Sohne gesagt ist: omnia portans verbo virtutis suae. Das *Sap.* 1, 6 sq. von der natürlichen Gegenwart Gottes Gesagte tritt noch mehr durch Vers 4 u. 5 in's Licht, wo bezüglich der gnädigen besonderen Gegenwart Gottes gesagt ist, daß die Weisheit, der göttliche Geist in der Seele des Gottlosen nicht wohnt.

1) Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso (εἰς αὐτόν) sunt omnia. *Rom.* 11, 36. Quoniam in ipso (Filio) condita sunt universa in coelis et in terra . . . et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant. *Col.* 1, 16. 17.

2) Excelsior coelo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terra mensura ejus, et latior mari. *Job* 11, 8. 9. Allerdings bezieht sich diese Stelle auch auf die Unbegreiflichkeit Gottes, allein ebenso auch auf die Unermeßlichkeit, und gerade sie wird hier als Grund der Unbegreiflichkeit geltend gemacht. Daß die Darstellung der Stelle eine sinnbildliche und Gott kein quantitatives Größenmaß zugeschrieben wird, versteht sich von selbst. Dasselbe gilt von *Job* 22, 12: Annon cogitas quod Deus excelsior coelo sit, et super stellarum verticem sublimetur?

zu fassen vermögen[1]), daß er dagegen Alles, auch das Größte, als ob es das Kleinste wäre, umfaßt und trägt[2]).

Ebenso klar und bestimmt, als die heilige Schrift die Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes ausspricht, lehrt sie auch eine freie und besondere Gegenwart, ein Innewohnen Gottes in einzelnen Orten und Creaturen. In Beziehung auf diese besondere Innewohnung wird, selbstverständlich unbeschadet der göttlichen Unveränderlichkeit, von einem Nahen und einem Entfernen, von einem Anwesend- und einem Abwesendsein Gottes geredet. Es ist kaum nöthig, aus der großen Menge der Beispiele einzelne anzuführen. Von dem Wandeln Gottes im Paradiese[3]) bis zur Menschwerdung des Logos sind alle Offenbarungen und Erscheinungen Gottes Belege dafür. Gott wohnt in besonderer Weise in seinem Volke, auf Sion, in der Stiftshütte, im Tempel, über der Bundeslade[4]), in Jerusalem[5]), in der Kirche Christi, in den Seelen der Gerechten, im Himmel, in, bei, über den Engeln und Heiligen; in Christus wohnt die ganze Fülle der Gottheit[6]). Aber nicht nur in den übernatürlichen Offenbarungen und in den übernatürlichen Innewohnungen durch die Gnade, die Glorie, die hypostatische Union ist Gott in besonderer Weise gegenwärtig; auch in den besonderen Wohlthaten seiner natürlichen Vorsehung, wie in besonderen Erweisen seiner Strafgerechtigkeit[7]) offenbart sich eine besondere Gegenwart und Nähe Gottes.

1) Si coelum et coeli coelorum te capere non possunt, quanto magis domus haec quam aedificavi. *3 Reg.* 8, 27. Vgl. *Act.* 17, 24: Deus qui fecit mundum, et omnia, quae in eo sunt, hic coeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis habitat.

2) Quis mensus est pugillo aquas, et coelos palma ponderavit? Quis appendit in tribus digitis molem terrae? *Is.* 40, 12.

3) *Gen.* 3, 8.

4) Vgl. *Exod.* 25, 8. 29, 45 f. *Lev.* 15, 31. *Num.* 2, 17. 5, 3. *Ps.* 25, 8. über der Kapphoret. Diese gnädige Gegenwart wird von den späteren Juden vorzugsweise die Innewohnung, Schechina (שְׁכִינָה = inhabitatio) genannt.

5) *Deut.* 12, 11. *3 Reg.* 8. *Paralip.* 2, 7. *Ps.* 25, 8. 26, 4. *Is.* 8, 18. 12, 6. 31, 9. *Joel* 4, 21 etc. Cf. *Gen.* 29, 16 sq.

6) Die Nachweise in der Lehre von der Incarnation, der Kirche, der Gnade und Rechtfertigung, der Glorie.

7) Von diesen heißt es in einer Beziehung, daß Gott sich, oder sein Angesicht von den Sündern abwende, d. h. ihnen seinen Schutz und seine Gnade entziehe z. B. *Is.* 1, 15. 8, 17. *Ezech.* 39, 23. *Jer.* 18, 17. 23, 29. *Mich.* 3, 4 etc. und anderntheils, daß er sein Angesicht wider sie wende, d. h. durch Verhängung von Strafen, z. B. *Ezech.* 14, 8. 15, 7. *Am.* 9, 8. *Jer.* 44, 11. Cf. *Is.* 64, 1. 2.

II. Daß sowohl die nothwendige und natürliche Gegenwart, als die besondere freie und gnädige Innewohnung und Gegenwart Gottes von der Kirche und ihren Vätern immer und überall geglaubt und gelehrt wurde, bedarf kaum eines Nachweises; beruht ja das religiöse und christliche Leben in eminenter Weise auf diesem Glauben[1]); und spricht das Zeugniß der Seele eben so vernehmlich, wie für das Dasein Gottes, auch für seine Gegenwart, worauf auch die Väter aufmerksam machen[2]).

Uns interessiren zunächst die Erklärungen und speculativen Begründungen, welche die Väter von der göttlichen Allgegenwart geben. Dieselbe aus dem Glauben und der gesunden Vernunft voraussetzend, suchen sie die Väter, namentlich in ihren populären Darstellungen, den Ungläubigen gegenüber durch das Zeugniß heidnischer Philosophen[3]), dann aber auch durch gewisse natürliche Analogien glaubhaft zu machen; so durch die Analogie der das ganze Weltall erleuchtenden und erwärmenden Sonne, der Alles umgebenden und durchdringenden Luft resp. und adäquater des Aethers, eines Meeres, das uns und alle Dinge umgibt und durchdringt, wie einen in ihm versenkten Schwamm[4]). Allein sie

1) Ambula coram me, et esto perfectus. *Gen.* 17, 1. Hac enim vel sola ratione fit, ut quis nunquam labatur, si Deum sibi semper adesse recogitet. *Clem. Alex.* Paedag. l. 2, c. 5.

2) So sagt den die Allgegenwart Gottes auf Grund ihres Dualismus leugnenden Manichäern gegenüber Titus von Bostra: Quod (die betr. Lehre d. Manich.) quidem extra communes notiones est, quae menti suggerunt, ut cum ubique esse noscat, et natura incomprehensum: *Adv. Manich.* I, 5. (*Migne*, Pat. gr. t. 18, col. 1075.) So sagt auch der Heide Plotin: Constare apud omnes homines, qui de diis aliquid cogitant, non illum solum Deum (nämlich der höchste Gott), verum etiam deos omnes ubique praesentes esse: ipsamque rationem ita esse concludere. Und er fügt bei: id omni humanae insitum esse naturae, ut simul esse Deum existimat, etiam ubique esse arbitretur. *Enn.* 5, 4.

3) Solche meist aus den Vätern gesammelte Zeugnisse heidnischer Philosophen s. bei *Thomassin*, De Deo lib. 5, c. 1 & 2 und passim bei *Petavius*, De Deo, l. 3, c. 7 & 8. Allerdings haben nicht wenige dieser Aussprüche heidnischer Philosophen keinen lauteren Sinn, da manche derselben Gott als Weltseele auffassen oder sonst pantheisirend sind. Uebrigens haben die Väter auch die Irrthümer der heidnischen Philosophie, wie der, theilweise aus ihr schöpfenden Gnosis bekämpft, namentlich daß der höchste Gott außer der Welt oder im ersten Himmel throne, oder die Welt von Außen bewege, oder die Weltseele, oder die allen Dingen zu Grunde liegende Substanz sei. Vgl. *Petav.* l. c. c. 7.

4) Das Beispiel der Sonne und der Luft gebraucht z. B. Cyrill von Jerusalem: Si sol, exiguum opus Dei, uno radiorum jactu universum orbem calefacit, et aër quem Deus fecit, circumdat mundum, Deus solis

verfehlen auch nicht auszusprechen, daß alle diese Vergleiche in mehr als Einer Beziehung hinken, daß es daher zu großen Irrthümern führen müßte, wenn man sie für durchaus adäquat hielte[1]). Das gilt auch von dem vorzüglichsten dieser Vergleiche, von der Gegenwart der Seele in ihrem Leibe, indem dieselbe ganz im ganzen Leibe, wie in jedem Theile desselben gegenwärtig ist[2]). Denn abgesehen davon, daß Leib und Seele die Eine zusammengesetzte menschliche Natur bilden, und mithin dieser Vergleich, adäquat genommen, zur Lehre von der Weltseele, zu halbem und ganzem Pantheismus führte, ist die Seele, zwar nicht circumscriptiv, wohl aber definitiv, im Leibe localiter gegenwärtig, und ist nicht nur der Leib von ihr, sondern auch sie von dem Leibe abhängig[3]).

Noch in einer anderen Beziehung benutzen die Väter die Analogie des menschlichen Geistes, um Gottes Allgegenwart zu be-

---

et aëris opifex, num distat a mundo? *Catech.* 18, nr. 3. (*Migne*, Pat. gr. t. 22, col. 1019.) Aehnl. *Minut. Felix*, Octav. c. 23. (*Migne*, Pat. lat. t. 3, col. 341.) *Ambros.* Expos. in Psalm. 118, nr. 38. (*Migne*, Pat. lat. t. 15, col. 1481.)

1) So klagt Augustin, daß er selbst in seiner Jugend, zur Zeit seiner Verirrungen, zwar an die Incorruptibilität und Unwandelbarkeit Gottes fest geglaubt, aber sich doch Gott wie etwas Körperliches, nämlich wie ein unendlich feines, Alles durchdringendes und die ganze Welt unermeßlich überragendes, immer aber doch körperliches Wesen vorgestellt habe. Per quales enim formas ire solent oculi mei, per tales imagines ibat cor meum . . . Ita etiam te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem, et extra eam quaquaversum per immensa sine termino . . . Non est autem ita. Sed nondum illuminaveras tenebras meas. *Confess.* l. 7, c. 1. (*Migne*, Pat. lat. t. 32, col. 733 & 734.) Cap. 5 führt er auch den oft citirten Vergleich mit dem Schwamm im Meere als eine solche inadäquate Vorstellung an, die er aber zur Zeit seiner Verirrungen für adäquat gehalten. Tanquam si mare esset ubique et undique per immensa spatia infinitum solum mare, et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen; plena utique esset spongia illa ex omni sua parte ex immenso mari: sic creaturam tuam finitam te infinito plenam putabam. (*Migne*, l. c. col. 736.)

2) Diesen Vergleich wenden die Väter oft an zur Illustrirung der göttlichen Allgegenwart, z. B. Ambrosius: Animae vigor per corpus omne diffunditur, sive manus, sive pes, sive digitus particeps sensus est: Dei potest alicubi deesse sapientia, alicubi deesse majestas? *Expos. in Ps. 118*, nr. 41 (*Migne*, Pat. lat. t. 15, col. 1482.)

3) Daß die Väter, wenn sie solche Vergleiche anwenden, Gott nicht als die Weltseele betrachten, bedarf keines Nachweises mehr, nachdem wir gesehen haben, mit welcher Schärfe sie das göttliche von dem creatürlichen Sein unterscheiden, die absolute Einfachheit und Unzusammensetzbarkeit Gottes lehren und ausdrücklich die Lehre von der Weltseele bekämpfen.

leuchten. Sie erblicken nämlich in der wunderbaren Kraft unseres Geistes, obwohl an den Körper gebunden, dennoch die ganze Erde und alle Himmel in Gedanken zu durchfliegen, ja sich zum Unendlichen selbst zu erheben, ein Bild der göttlichen Allgegenwart[1]). Aber auch diese Analogie ist nur sehr unvollkommen: denn abgesehen von der stets bleibenden Endlichkeit menschlicher Erkenntniß, ist die Seele nicht wesenhaft in den Dingen und Räumen, die sie erkennt, gegenwärtig, und gerade das ist bei der göttlichen Gegenwart durchaus festzuhalten.

Obwohl daher die genannten und andere[2]) Analogien nützlicher Weise angewendet werden, um die göttliche Allgegenwart zu versinnbildlichen und plausibel zu machen, so müssen wir doch, um eine reine, richtige und möglichst vollkommene Erkenntniß der göttlichen Allgegenwart zu erlangen, uns über alle sinnlichen Bilder erheben und die sich unwillkürlich uns aufdrängenden Vorstellungen von einer localen Gegenwart fernhalten, namentlich die Vorstellung, als ob Gott selbst räumlich ausgedehnt und vom Weltraume räumlich umschlossen wäre, oder auch räumlich über ihn hinausrage und ihn umschließe[3]).

Um diese unräumliche und unörtliche Allgegenwart Gottes jedoch unserem Verständnisse näher zu bringen, bedienen sich die Väter,

---

1) Quantum in se est, (homo interior ad imaginem Dei effectus) speciem naturae principalis imitatur, dum transcurrit, dum circumvolat, et dicto citius nunc ultra oceanum est, nunc in coelos evolat, nunc in abyssis est, nunc orientem occidentemque perlustrat . . . Natura quidem Dei in his omnibus est, neque ut alibi adsit, decedit aliunde. Sed anima humana, in hac sensus sui mobilitate, ad imaginem opificis sui facta est, dum naturam Dei mobilitas animae perennis imitatur. *Hilar. Pict.* Tract. in Ps. 129, nr. 6. (*Migne*, Pat. lat. t. 9, col. 721.) Denselben Gedanken führen Ambrosius (Hexaem. l. 6, c. 8, nr. 44 & 45), Gregor von Nyssa (Or. cat. magna c. 10.) u. A. aus.

2) Auch hier kehrt der Vergleich mit Centrum und Peripherie wieder; auch das Sein der Pflanze in der Wurzel und umgekehrt dient als Analogie. S. Scheeben a. a. O. S. 611.

3) Quamquam et in eo ipso quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus evocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur per cuncta diffundi, sicut humus, aut humor, aut aër, aut lux ista diffunditur. *Augustin.* Ep. 187 (al. 57) ad *Dardanum* sive: De praesentia Dei c. 4. (*Migne*, Pat. lat. t. 33, col. 836.) Und wiederum c. 12, nr. 41 (col. 848): Quando Deum ubique praesentem, et non spatiis distantibus, quasi aliqua mole vel distentione diffusum, sed ubique totum cogitare te extendis, averte mentem ab omnibus imaginibus corporum, quas humana cogitatio volvere consuevit.

namentlich Augustin, mit Vorliebe der Analogie der Wahrheit, der Weisheit, der Gerechtigkeit, der Liebe, welche unabhängig von der Größe der Leiber[1]), in Allen, die ihrer theilhaft sind, ganz und ungetheilt wohnen[2]). Aber auch das ist ein Bild, insofern nicht von der absoluten und subsistirenden Wahrheit, Weisheit, Liebe, also von Gott selbst die Rede ist.

In der mannigfaltigsten Weise drücken die Väter die Wahrheit aus, daß Gott, weil unermeßlich und raumfrei, allgegenwärtig ist, aber ebendeßhalb nicht in räumlicher und örtlicher Weise, als ob er selbst in Weise der Körper einen Raum (circumscriptive) einnehme, oder auf einen Raum beschränkt sei, wie die endlichen Geister auf eine räumliche Sphäre (definitive) beschränkt sind, daher auch Ortsveränderungen bei ihnen möglich und wirklich sind.

Vor Allem sagen sie, daß es für Gott, den Unermeßlichen, selbst keinen Raum und Ort gebe, daher auch vor Erschaffung der Welt von keinem Raum, in dem Gott gewesen, die Rede sein kann. Das drücken sie auch so aus, daß Gott sich selber Raum und Ort ist, daß er vor Erschaffung der Welt bei und in sich selbst wohnte und wohne fort und fort[3]); oder daß die Un-

---

1) So fährt Augustin in der eben angeführten Stelle *Ad Dard.* 4 fort: Omnis enim hujuscemodi (sc. corporalis) magnitudo minor est in sui parte, quam in toto; sed ita potius sicut est magna sapientia etiam in homine, cujus corpus est parvum. Et si duo sunt sapientes, quorum sit alter corpore grandior, neuter sapientior, minor in uno quam in duobus; sed tanta in hoc, quanta in illo, et tanta in unoquoque, quanta in utroque: neque enim si aequaliter sunt omnino sapientes, plus sapiunt ambo quam singuli; quemadmodum si aequaliter sint immortales, non plus vivunt ambo quam singuli. Ebenso in der Fortsetzung der zweiten angeführten Stelle *Ad Dard.* 12, nr. 41. Non enim sic sapientia, non justitia, non sic denique charitas cogitatur, de qua scriptum est: *Deus est charitas.*

2) Habemus igitur (veritatem et sapientiam), qua fruamur omnes aequaliter atque communiter: nulla sunt angustiae, nullus in ea defectus . . . Illa veritatis et sapientiae pulchritudo . . . nec multitudine audientium constipata secludit venientes . . . De toto mundo ad se conversis, qui diligunt eam omnes, proxima est omnibus, sempiterna est, nullo in loco est, nusquam deest. *August.* De lib. arb. l. 2, c. 14, nr. 37 & 38. (*Migne*, Pat. lat. t. 32, col. 1261.)

3) Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus, et locus, et omnia. *Tertull.* Adv. Prax. c. 4. (*Migne*, Pat. lat. t. 2, col. 160.) . . . in quo omnis locus, non ipse in loco. *Tert.* l. c. cap. 16. (*Migne*, l. c. col. 175.) Qui ante mundum fuerit, sibi ipse pro mundo. *Minut. Felix*, Octav. c. 18. (*Migne*, Pat. lat. t. 3, col. 290.) Responsum est (*Joann.* 4, 21.) mulieri Deum templo et monte claudenti, esse omnia in Deo, Deum in semetipso. *Hilar. Pict.* De Trin. 3, 31. (*Migne*, Pat. lat. t. 10, col. 72.) Deinde,

ermeßlichkeit sein Raum und Ort sei; ähnlich wie man auch sagt, daß die Ewigkeit seine Zeit gewesen und sei[1]). Wie aber ist Gott überall, wenn er in sich selbst ist? Er ist überall, weil er nirgends abwesend ist, er ist in sich selbst, weil er von dem, dem er gegenwärtig ist, nicht umschlossen wird[2]). Sind daher die Himmel sein Thron, die Heiligen seine Wohnung, so haben sie nicht Gott etwas gegeben, sondern sie haben lediglich von dem in sich selbst bleibenden und seligen Gott empfangen[3]).

Dasselbe drücken die Väter aus, wenn sie in räthselhaft klingendem Wortspiele sagen, daß Gott überall, ebendeßhalb aber auch nirgends sei und umgekehrt. Er ist überall in seiner unermeßlichen und raumfreien, er ist nirgends in unserer räumlichen und örtlichen Weise (in omni loco, sed non localiter oder sicut in loco)[4]). Ganz dasselbe besagt der Ausdruck, daß Gott in Allem und außer Allem sei, indem er durch seine Unermeßlichkeit über allen Raum erhaben, Alles umfaßt und von nichts umfaßt wird[5]). Daher

---

antequam faceret Deus coelum et terram, ubi habitabat? In se habitabat Deus, apud se habitabat, et apud se est Deus. *Augustin.* Enarr. in Ps. 122, nr. 4. (*Migne,* Pat. lat. t. 37, col. 1632.) Aehnl. *Bernhard.*, De Consider. l. 5, c. 6, nr. 14.

1) S. oben S. 478, Note 2.

2) Quomodo ubique, si in seipso? Ubique est, quia nusquam est absens; in seipso autem, quia non continetur ab eis, quibus est praesens, tanquam sine eis esse non possit. *August.* Ep. 187 Ad Dard. c. 6, nr. 18. (*Migne,* Pat. lat. t. 33, col. 838.)

3) Nec sine coelo sedis indiguit, nec facto coelo, sedem tanquam finitis erroribus (Umherirren) invenit; potens est enim beatissime manere in semetipso. Templo autem suo, quod sunt omnes sancti, et angeli, et homines, sic impertiri habitationem suam, ut illi ex ipso habeant tale bonum quo beati essent, non ex eis ille tale domum, sine qua beatus esse non possit. *August.* Contr. Advers. Leg. et Proph. l. 1, c. 2, nr. 2. (*Migne,* Pat. lat. t. 42, col. 604.)

4) Quod ubique est, ita dici videtur, non quod in omni sit loco (omnino enim in loco esse non potest), sed quod ei adsit omnis locus ad eum capiendum, quum ipse non suscipiatur in loco. Atque ideo nusquam in loco esse dicitur, quoniam ubique est, sed non in loco. *Boëtius,* De Trin. c. 4. (*Migne,* Pat. lat. t. 64, col. 1252.)

5) Deus per se exsistit, omniaque in se continet, et a nullo continetur. Et in omnibus est secundum suam bonitatem et potestatem; idemque extra omnia est secundum propriam naturam. *Athanas.* De decret. Nic. Syn. nr. 11. (*Migne*, Pat. gr. t. 25, col. 442.) Noch genauer und in Anwendung auf die göttlichen Personen sagt Athanasius in der *Epist. ad Serapion.*: Ubique est Filius, cum sit in Patre et Pater in ipso . . . Creaturae vero sunt in locis distinctis . . . Quod si Filius eo quod non sit in

meint Anselm, man sage besser Gott sei in allen Dingen, als in allen Orten[1]), und er sei mit Allem, als in Allem, damit es nicht scheine, daß Gott im Raum enthalten sei[2]).

Die Art und Weise dieser nicht localen untheilbaren Allgegenwart Gottes ist über unsere menschlichen Vorstellungen und Begriffe erhaben. Deßhalb mahnen die Väter, schlicht und gläubig an dieser Wahrheit festzuhalten, wenn man auch nicht im Stande ist, sie genügend zu begreifen[3]).

Allein die Väter zeigen uns auch den Weg, um diese unmittelbare und innerste Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen, seien sie körperliche oder geistige, zu begreifen, indem sie den tiefsten und einleuchtenden Grund dieser Gegenwart aufzeigen. Gott ist überall in der Welt gegenwärtig, nicht weil er der Welt wie eine Qualität inhärirt, oder gar deren Wesen, sondern weil er ihr Schöpfer, Erhalter und Regierer ist, mit einem Worte, er ist allen Dingen unmittelbar und innerst gegenwärtig als ihre absolute oder schöpferische Ursache[4]).

Dieses sprechen die Väter in mannigfaltigen Weisen aus. Sie

distinctis locis, sed dum in Patre est, ubique est et extra omnia, non est creatura: Consequenter nec Spiritus Sanctus erit creatura, cum non sit in distinctis locis, sed impleat omnia, manens extra omnia. Andere ähnliche Stellen von Hilarius, Basilius, den beiden Gregoren, Didymus, Dionysius und seinem Commentator Maximus ꝛc. s. bei Petavius und Thomassin a. a. O.

1) . . . ut potius intelligatur esse in omnibus quae sunt, quam tantum in omnibus locis. Solemus namque localia verba saepe irreprehensibiliter attribuere rebus, quae nec loca sunt, nec circumscriptione locali continentur, velut si dicam ibi esse intellectum in anima, ubi est rationalitas. *Monolog.* c. 23. (*Migne*, Pat. lat. t. 158, col. 177.)

2) Si usus loquendi admitteret, convenientius dici videretur esse cum loco vel tempore, quam in loco vel tempore. Verius enim significatur contineri aliquid quum dicitur esse in alio, quam cum dicitur esse cum alio. *Monolog.* c. 22. (*Migne*, l. c. col. 176.)

3) Oportet omnia suscipere cum fide et pietate . . . Quod Deus ubique sit scimus, quomodo autem, nondum intelligimus. *Chrysost.* In ep. ad Hebr. hom. 2, nr. 1. (*Migne*, Pat. gr. t. 63, col. 19.) Nusquam absens est, qui coelum et terram implet; nec spatiis includitur parvis, magnisque diffunditur, sed ubique totus est, nulloque continetur loco. Hoc qui excedente mente intelligit, videt Deum, et quum absens putatur. Qui autem hoc non potest, oret et agat ut posse mereatur, nec ad hominem dispensatorem pulset, ut quod non legit legat, sed ad Deum salvatorem, ut quod non valet valeat. *August.* Epist. 142 (al. 112) s. De videndo Deum ad Paulin. c. 12, nr. 29. (*Migne*, Pat. lat. t. 33, col. 610.)

4) Sic est Deus per cuncta diffusus, ut non sit qualitas mundi, sed substantia creatrix mundi, sine labore regens, et sine onere continens

berufen sich hiebei namentlich auf den Ausspruch des heil. Johannes: Er (der Logos) war in der Welt und die Welt ist durch ihn gemacht[1]), indem sie den Unterschied zwischen einem menschlichen und einem göttlichen Werkmeister hervorheben[2]); ferner auf das Wort des heil. Paulus, daß Alles durch ihn und in ihm erschaffen ist[3]), woraus gefolgert wird, daß Gott eben durch seine schöpferische Macht allgegenwärtig ist, während er durch seine Gnade nur den Begnadigten innewohnt[4]). Ferner weisen sie hin auf des Apostels[5]) Wort, wonach Gott deßhalb nicht ferne ist von einem Jedem, weil wir in ihm leben, weben und sind[6]). So machen sie auch aufmerksam, daß nach *Ps.* 138, 7—10[7]) Gott vermöge seiner Hand, d. h. seiner Allmacht allgegenwärtig sei[8]). Sind ja überhaupt die geistigen Wesen nicht in körperlicher

---

mundum. Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusus, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus, et in terra totus, et in coelo et terra totus, et in nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. *August.* Ep. 187 Ad Dard. c. 4, nr. 14. (*Migne,* Pat. lat. t. 33, col. 837.)

1) In mundo erat et mundus per ipsum factus est. *Joann.* 1, 10.

2) Ne putes quia sic erat in mundo, quomodo in mundo est terra, in mundo est coelum, sol etc. . . . Sed quomodo erat? Quomodo artifex, regens quod fecit. Non enim sic facit, quomodo facit faber arcam. Forinsecus est arca, quam facit . . . Deus autem mundum infusus fabricat . . . praesentia majestatis facit quod facit, praesentia sua gubernat quod facit. Sic ergo erat in mundo, quomodo per quem mundus factus est. *August.* In Joann. tract. 1, nr. 10. (*Migne,* Pat. lat. t. 34, col. 362.)

3) Omnia per ipsum et in ipso creata sunt. *Col.* 1, 16. Im Griechischen heißt letzteres allerdings εἰς αὐτόν; allein im Anfang des Verses geht voraus: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.

4) Ubique enim, sagt Fulgentius zur angegebenen Stelle des Colosserbriefes, adest Deus per potentiam, non ubique per gratiam. Per potentiam qua Deus cuncta implet et continet, per ipsam videt omnia. *Ad Trasimund.* l. 2, c. 8. (*Migne,* Pat. lat. t. 65, col. 255.)

5) *Act.* 17, 27 & 28.

6) Apostolus ostendens non esse longe Deum ab unoquoque nostrum, *in ipso enim,* inquit, *vivimus, et movemur et sumus.* Vitalem etenim omnibus gratiam (es ist hier nicht von der übernatürlichen Gnade, sondern von der natürlichen des Daseins und natürlichen Lebens die Rede) omnibus subministrans, omnibus praestans ex munere bonitatis suae. *Ambros.* Expos. in Ps. 118 („Prope es tu Domine Ps. 118, 151) Sermo 19, nr. 41. (*Migne,* Pat. lat. t. 15, col. 1482.)

7) S. oben S. 500, Note 7.

8) Auch auf Christus wird diese Hand bezogen: Advertis expressum, quod ubique manus et dextera Dei, Christus assistat. *Ambros.* In Ps. 118. Serm. 19, nr. 37.

Weise, sondern vermöge ihrer Wirksamkeit gegenwärtig[1]). So ist auch Gott, weil seine Macht und Wirksamkeit unbegränzt ist, überall gegenwärtig, nicht leiblicher, sondern schöpferischer Weise[2]), nicht vermöge räumlicher Ausdehnung, sondern durch die Macht seiner Herrlichkeit[3]).

Wie sollte Gott nicht allen Wesen gegenwärtig sein, da dieselben ja sofort in's Nichts zurückkehrten, wenn Gott sie nicht fort und fort erhielte und ihnen folglich innerlichst gegenwärtig wäre? Nichts kann im Sein bleiben, was nicht in dem (absolut) Seienden bleibt, sagt Gregor von Nyssa[4]).

Wenn aber die Väter einmüthig lehren, daß Gott vermöge seiner absoluten Causalität, oder was dasselbe ist, vermöge seiner schöpferischen Allmacht, Allwirksamkeit und Allregierung allgegenwärtig ist, so weisen sie eben so entschieden die anthropomorphe Vorstellung zurück, als ob Gott nur durch seine Fürsorge oder seine auch in die Ferne sich erstreckende Wirksamkeit, nicht aber wesenhaft, mit seiner ganzen Substanz allgegenwärtig sei, etwa so, wie ein menschlicher König sein

---

1) Quum natura intelligibilis fuerit in habitudine ad locum, vel ad rem in loco sitam, abusive dicimus illam ibi esse, propter operationem ejus qui ibi est, locum pro habitudine et operatione sumentes; quum enim dicendum esset: ibi operatur, dicimus: ibi est. — *Greg. Nyss.* De anima, i. f. (*Migne*, Pat. gr. t. 45, col. 213.)

2) Quod finitum est, probabiliter etiam comprehendi ab eo potest a quo et finitum est; etsi vero Deus universorum sit locus, non tamen corporaliter, sed effective (οὐ σωματικῶς, ἀλλὰ δημιουργικῶς); coelum enim, et terram, atque universa ipse complet, et extra haec existit. Hinc perspicue immensitas est, id est, potentia finem non habens. *Maximus*, in c. 1 de div. nom. schol, §. 2. (*Migne*, Pat. gr. t. 4, col. 190.)

3) Ubique praesens est, non locorum spatiis, sed majestatis potentia. *August.* De serm. Dni. in monte, l. 2, c. 5, nr. 18. (*Migne*, Pat. lat. t. 34, col. 1277.)

4) Proprium est divinitatis omnia pervadere, et cum eorum quae sunt natura per omnem partem extendi. Non enim manserit quippiam in essentia, nisi in eo quod est maneat (οὐ γὰρ ἄν τι διαμένοι ἐν τῷ εἶναι, μὴ ἐν τῷ ὄντι μένον). Quod autem proprium est et primo, divina est natura: quam ut necessario credimus in cunctis esse, quae sunt, nos cogit eorum quae sunt permansio. *Orat. catech. magna* c. 32. (*Migne*, Pat. gr. t. 45, col. 79.) Aehnlich Augustin: Non essem, nisi essem in te, per quem omnia in quo omnia. *Confess.* 1, 2. (*Migne*, Pat. lat. t. 32, col. 661.) Et respexi alia, et vidi tibi debere, quia sunt, et in te cuncta finita, sed aliter; non quasi in loco, sed quia es omnitenens in manu et veritate; et omnia vera sunt in quantum sunt. *Confess.* l. 7, c. 15. (*Migne*, l. c. col. 744.) Vgl. *Confess.* 10, 27: Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. (*Migne*, l. c. col. 795.) Conf. *Anselm.* Monol. c. 22 (al. 23.)

ganzes Land durch seine Fürsorge beherrscht, oder die Sonne durch ihre Strahlen die Erde erleuchtet und erwärmt.

Die Väter behandeln es als eine selbstverständliche Wahrheit, daß Gott überall, wo mit seiner Macht und seiner Wirksamkeit, auch nothwendig mit seinem Wesen gegenwärtig ist; daher sie oft beides ausdrücklich verbinden[1]). Wesenhaft (substantialiter, οὐσιωδῶς) ist Gott allgegenwärtig. Gerade diese substantiale Gegenwart ist die Prärogative Gottes. Daher bewiesen die Väter den Arianern, insbesondere den Macedonianern gegenüber, aus der Alles durchdringenden substantialen Gegenwart des Sohnes resp. des heiligen Geistes deren Gottheit, während durch Wille, Herrschaft und Einfluß auch der Satan weithin herrschen kann, wie ein Tyrann durch seine Macht und seine Diener[2]). Die Wirksamkeit Gottes von seiner Substanz trennen wollen, ist, wie wir oben[3]) sahen, ein glaubenswidriger Irrthum. Daher bekämpfen die Väter ausdrücklich die Lehre, daß Gottes Wirken überall, sein Wesen nirgends gegenwärtig sei: denn beides ist untrennbar. Wo Gottes Wirken, ist daher auch sein Wesen nothwendig gegenwärtig[4]).

Um diese innerste substantiale Gegenwart Gottes in allen Dingen auszudrücken, bedienen sich die Väter, nach der Bedürftigkeit menschlicher Sprache, verschiedener, menschlichen Vorstellungen entnommener und daher inadäquater Ausdrücke; so sagen sie z. B. nach Vorgang der heiligen Schrift selbst, daß er die Welt anziehe, daß er Allem innewohne und Alles umfasse; alles dieses aber deßhalb, weil er die absolute Ursache ihres Wesens und Seins

---

1) Quantum ergo ad substantiam et potentiam suam ubique est Trinitas, unus Deus, totus, totum complens virtute, non mole. *Fulgent.* ad Trasim. l. 2, c. 11. (*Migne*, Pat. lat. t. 65, col. 258.)

2) Quemadmodum tyrannus aliquis certo in loco consistens, mandatis suis subjectos sibi mittens, ubique dominari dicitur, ubicunque potentiae suae ministros habet; et quod ad personam quidem attinet, uno in loco est; sed operatione voluntatis ubicumque dominatur, ibi esse dicitur. Sic et diabolus hypostasi quidem sua de loco in locum transit, operatione autem voluntatis ubique terrarum est, voluntate ejus operante in filiis diffidentiae, per principatus, et potestates et mundi rectores tenebrarum. Pater autem et Filius et Spiritus Sanctus substantia, et virtute, et gloria ubique et in omnibus et per omnia sunt. *Maxim. Mart.* Dial. 2 de Trin. (ep. *Petav.* cap. 8, §. XI.).

3) S. §. 168, insb. S. 421 ff.

4) Attenditur enim cum effectrice substantia praesens actio, sine qua esse non potest. *Anastas. Antioch.* ap. *Petav.* c. 8, §. XII. Idem est esse Dei et potestas ejus. Sicut itaque potestas Dei est semper et ubique, ita quidquid est Deus, ubique et semper est. *Anselm.* De incarn. c. 4.

ist[1]). Gott ist eben, wie es im Widerruf des Leporius mit specieller Beziehung auf das Verhältniß zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christus heißt, Alles fassend, aber nicht faßbar, Alles durchdringend, aber nicht durchdringbar, Alles erfüllend, aber nicht erfüllbar[2]).

Von der nothwendigen und allgemeinen Gegenwart Gottes unterscheiden die Väter auf's Schärfste die besondere freie und gnädige Innewohnung.

Wir müssen bekennen, sagt Augustin, daß Gott vermöge der Allgegenwart seiner Gottheit überall ist, nicht aber überall durch die Innewohnung der Gnade[3]). Und mit ihm stimmen alle Väter überein. Ebenso lehren sie, daß es verschiedene Arten und Grade[4]) dieser Innewohnung gibt. Denn in einer anderen Weise und in einem anderen Maße wohnt die Fülle der Gottheit kraft der hypostatischen Vereinigung in Christus; in einer anderen in den Seligen[5])

---

1) Qui est adeo puerili animo et ingenio, ut ad universitatem aspiciens, in universitate non credat esse Deum, eam induentem (ἐνδύων) et continentem et ei insidentem? ab eo enim, quod est, pendent omnia etc. *Greg. Nyss.* Or. Catech. 25. (*Migne*, Pat. gr. t. 45, col. 66.)

2) Deus enim capax est, sed non capabilis, penetrans, sed non penetrabilis, implens, sed non implebilis. *Libell. emendat. Leporii monachi.* Dasselbe ist, wenn nicht von Augustin, jedenfalls unter seinem Einflusse verfaßt.

3) Verum illud est multo mirabilius, quod cum Deus sit ubique totus, non tamen in omnibus habitat. Non enim omnibus dici potest quod ait Apostolus: *Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis* . . . Unde fatendum est, ubique esse Deum per divinitatis praesentiam, sed non ubique per habitationis gratiam. Ep. 187 (Ad Dardan.) c. 5, nr. 16. (*Migne*, Pat. lat. t. 33, col. 837.)

4) Deus igitur ubique praesens est, et ubique totus praesens; nec ubique habitans, sed in templo suo, cui per gratiam benignus est et propitius: capitur autem habitans ab aliis amplius, ab aliis minus. *August.* Ep. 187, c. 13, nr. 38. (*Migne*, l. c. col. 847.)

5) De ipso vero capite nostro Apostolus ait: *Quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* . . . . Quid ergo est? Hoccine arbitramur interesse inter caput et membra cetera, quod in quolibet quamvis praecipuo membro, velut in aliquo magno propheta vel apostolo, quamvis divinitas habitet, non tamen sicut in capite, quod est Christus, omnis plenitudo divinitatis? Nam et in nostro corpore inest sensus singulis membris, sed non tantus quantus in capite . . . An etiam praeter hoc, quod tanquam in templo, in illo corpore (sc. Christi) habitat omnis plenitudo divinitatis, est aliud quod intersit inter illud caput, et cujuslibet membri excellentiam? Est plane, quod singulari quadam susceptione hominis illius una facta est persona cum Verbo. *August.* ep. 187, c. 13, nr. 40. (*Migne*, l. c. col. 847.)

oder, was dasselbe ist, im Himmel[1]), in einer anderen in den Gerechten und in einer anderen in der Kirche Christi auf Erden, und auch den Gerechten wohnt Gott in verschiedenem Maße inne[2]). Wenn aber gesagt wird, daß Gott in besonderer Weise an bestimmten Orten, z. B. in den Tempeln wohne, so ist dieses[3]) bezüglich der Menschen gesagt, denen Gott an diesen Orten durch Mittheilung seiner Gnaden näher ist.

Nur im Sinne der besonderen Innewohnung ist Gott von den Bösen entfernt oder, wie auch die Väter vielfach sagen, Gott ist zwar bei ihnen, durch seine Allgegenwart[4]), aber sie sind nicht bei ihm, weil sie durch ihre Schuld sich von ihm abgewendet und seine Gnade verloren haben[5]). Doch auch ihnen ist er in besonderer Weise nahe, aber nicht wie den Guten durch seine Gnade, sondern durch seine Strafgerechtigkeit[6]). In demselben Sinne sagt Augustin, mit Beziehung auf Joh. 1, 5, daß Gott auch den Bösen gegenwärtig sei, aber wie das Licht den Blinden[7]).

---

1) Si enim populus Dei nondum factus aequalis Angelis adhuc in ista peregrinatione dicitur templum ejus, quanto magis est templum ejus in coelis, ubi est populus Angelorum, quibus aggregandi et coeaquandi sumus, cum finita peregrinatione quod promissum est sumpserimus. *August.* Ep. 187, c. 5, nr. 16. (*Migne,* l. c. col. 838.)

2) Etiam in quibus habitat, non aequaliter habitat; nam unde est, quod Elisaeus poposcit, ut dupliciter in eo fieret Spiritus Dei, qui erat in Elia (4 Reg. 2, 9.), et unde in omnibus sanctis sunt alii aliis sanctiores, nisi abundantius habendo habitatorem Deum? *Aug.* Ep. 187, c. 5, nr. 17. (*Migne,* l. c. col. 838.)

3) Selbstverständlich von dem hh. Sacramente des Altares abgesehen, wovon, sowie von der hypostatischen Union hier nicht weiter die Rede.

4) Auch durch seine zuvorkommende Gnade und durch jene übernatürlichen Gaben, die im Stande der Ungnade noch bleiben.

5) Illa natura separari potest a Deo, quae potuit aut potest subjacere peccato; dicit enim Isaias (59, 2): *Iniquitates vestrae dividunt inter vos et Deum vestrum.* In libro quoque Sapientiae ostenditur, homines a Deo, non locis, sed pravis cogitationibus et iniquis actibus separari. Ibi (Sap. 1, 3) enim dicitur: *Perversae enim cogitationes separant a Deo. Fulgent.* C. serm. Fastid. c. 2. (*Migne*, Pat. lat. t. 65, col. 511.) Ipsa quidem Trinitas praesens adest omnibus, non autem illi adsunt omnia. *Dionys.* De div. nom. l. 3, nr. 1. (*Migne*, Pat. gr. t. 3, col. 679.)

6) Ubi non est per gratiam, adest per vindictam. *Gregor. M.* In Ezech. l. 1, hom. 8, nr. 16. (*Migne*, Pat. lat. t. 76, col. 860.)

7) Non cogitent quasi absentem esse lucem, quia eum videre non possunt; ipsi enim propter peccata tenebrae sunt, *et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.* Ergo quomodo homo positus in sole caecus, praesens est illi sol, sed ipse soli absens est, sic omnis stultus,

In demselben Sinne der Innewohnung ist auch von einem Sich-Nahen Gottes die Rede, nicht als ob Gott sich bewege, sondern in dem Sinne, daß sich die Menschen durch die Sünde von Gott entfernen, durch die Bekehrung aber ihm nahen[1]); oder auch durch Zerstreuung ihm ferne, durch Sammlung und Gebet ihm nahe sind[2]).

III. Die Kirche bekennt Gott in ihrem Glaubensbekenntnisse einfach als den Unermeßlichen[3]). Auch hier war sie nicht durch Häresien[4]) veranlaßt, über Gottes Unermeßlichkeit und Allgegenwart

---

omnis iniquus, omnis impius caecus est corde. Praesens est sapientia, sed quum caeco praesens est, oculis ejus absens est, non quia ipsa illi absens est, sed quia ipse ab illa absens est. *August.* In Joann. Tr. 1, nr. 19. (*Migne*, Pat. lat. t. 35, col. 1388.)

1) Non locorum intervallis acceditur ad Deum, vel receditur ab eo, sed similitudo facit proximum, dissimilitudo longinquum. Et nimia miseria est, ab eo bono longe esse quod ubique est. *Prosper*, Liber sent. ex August. delibat. Sent. 123. (*Migne*, Pat. lat. t. 51, col. 443.)

2) Ipsa quidem Trinitas adest omnibus, non autem illi adsunt omnia; sed quum eam sanctis precationibus et mente tranquilla et ad divinam unionem accomodata deprecamur, tum demum nos etiam ei praesentes sumus. *Dionys.* De div. nom. c. 3, nr. 1. (*Migne*, Pat. gr. t. 3, col. 679.)

3) *Symb. Athanas.* Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus . . . nec tres immensi, sed . . . unus immensus. *Lat. IV.* Firmiter credimus, quod unus solus verus Deus est, aeternus, immensus . . . *Vatic.* Ecclesia . . . credit, unum esse Deum . . . immensum.

4) Daß die Heiden ihre Götter an bestimmten Orten sich dachten, bezeichnen die Väter als heidnischen Aberglauben. Aber auch den heidnischen Philosophen machten sie öfters diesen Vorwurf, weil sie Gott außer dieser Welt, oder in einer bestimmten Sphäre dieser Welt sich gedacht hätten. So Tertullian, Apolog. Positum extra mundum Stoici, qui figuli modo intrinsecus torqueat molem hanc, intra mundum Platonici, quia gubernatoris exemplo intra illud manet, quod regat. Justin (Exhort. ad graec.) macht einen ähnlichen Vorwurf dem Aristoteles; allein das Buch De mundo ad Alexandrum, das er dabei im Auge hat, ist unächt. Thomas legt C. Gent. 3, 68 die Lehre des Aristoteles in gutem Sinne aus. Uebrigens läßt sich nicht bestreiten, daß die heidnischen Philosophen, insofern sie die absolute schöpferische Ursächlichkeit Gottes verkümmerten, auch seine Allgegenwart beschränkten. Das gilt, trotz aller schönen Stellen, namentlich auch von den Neuplatonikern. Daß bei den Juden sich bei Einzelnen anthropomorphistische Vorstellungen bezüglich der göttlichen Gegenwart fanden, kann man zugeben. — Cf. *Hieron. In Ps. 66.* — Das war aber nicht Lehre des wahren Judenthums. Alle gnostischen und manichäischen Secten mit ihrem Dualismus und ihren Mittelwesen (insofern auch die Arianer) beeinträchtigen folgerichtig auch die Allgegenwart, welche eben Gottes absolute Causalität zur Voraussetzung hat. Allein die Kirche hat in ihren Lehrentscheidungen, welche die Hauptirrthümer

nähere Lehrentscheidungen zu geben. Es kann aber nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß die allgemeine Lehre der Väter und Theologen über unseren Lehrpunkt Lehre und Glaube der Kirche ist, welche dieselbe auch ausdrücklich in vielen Stellen ihrer Liturgie und in ihren Katechismen, insbesondere dem römischen Katechismus[1]), ausdrücklich bekennt und vorträgt.

§. 178.

Nähere Erklärung der Unermeßlichkeit und Allgegenwart Gottes.

I. Den Begriff der göttlichen Unermeßlichkeit gewinnen wir, indem wir an dem göttlichen Sein oder Wesen sowohl die räumliche Ausdehnung und circumscriptive Gegenwart an einem Orte, wie sie den Körpern eigen ist; als auch die Beschränkung der virtuellen Gegenwärtigkeit auf bestimmte Orte und Räume, wie sie den geschaffenen Geistern zukommt, leugnen und eben dadurch Gottes Gegenwärtigkeit als actuell unendlich setzen.

Der wirkliche Raum ist nichts Anderes, als die Ausdehnung der Körper und der gesammten Körper-Welt nach den drei Grundrichtungen der Länge, Breite und Höhe resp. Tiefe. Die Ausdehnung hat aber wiederum darin ihren Grund, daß jeder einzelne Körper

---

trafen, diese zum Theil nicht hervorgetretenen Consequenzen nicht besonders berücksichtigt. Unter den Neueren haben die Socinianer (Crellius de vera rel. l. 1, c. 27.) behauptet, daß Gott nur seiner Kraft und Wirksamkeit nach in allen Dingen, seiner Substanz nach aber im Himmel sei. Ein ähnlicher Irrthum wird dem Augustinus Steuchus Eugubinus, einem sonst katholischen Theologen, und dem calv. Vorstius, Prof. in Leyden, zugeschrieben. *Petav.* l. c. c. 7.

1) Constat inter omnes, qui recte de Deo sentiunt, ubique locorum et gentium esse Deum; quod non ita intelligendum est, quasi ipse distributus in partes, una parte locum unum, alia alium occupet atque tueatur. Nam Deus spiritus est, omnis expers divisionis. Quis enim audeat, Deum, tanquam in vestigio positum, loci alicujus finibus circumscribere, quum ipse de se dicat: „numquid non coelum et terram ego impleo?“ Quod rursum sic accipiendum est: Deum coelum ac terram, quaeque coelo ac terra comprehensa sunt, vi sua ac virtute complecti; non autem ipsum ullo loco contineri. Adest enim omnibus rebus Deus, vel creans ipsas, vel conservans creatas, nulla regione, nullis finibus vel circumscriptus, vel ita definitus, quo minus et naturam et potestatem suam praesens ubique constituat. *Cat. Rom.* Pars 4, cap. 9, q. 18. bei Auslegung des Vaterunsers. — Der Katechismus bemerkt hier, *qui est in coelis* sei gesagt, weil der sichtbare Himmel ein Bild der Größe und Schönheit Gottes ist. Dann bezieht es sich auf die Innewohnung in den Seligen.

und daß die ganze körperliche Welt aus Theilen besteht und daß diese Theile außer und neben einander sind.

Dadurch, daß wir an den Körpern und der Körperwelt von allem Anderen absehen und nur die Ausdehnung festhalten, bilden wir den abstracten und allgemeinen Begriff des Raumes, zunächst des bestimmten Raumes, den ein bestimmter Körper oder die gesammte Körperwelt einnimmt. Indem wir dann weiter von jedem bestimmten und begränzten Raume absehen, bilden wir den Begriff des unbegränzten unendlichen oder unermeßlichen, des absoluten oder, was dasselbe ist, des möglichen Raumes. Diese Idee ist insofern objectiv wahr, als außer und neben der wirklichen Welt, ihren Körpern und Räumen, unendlich viele andere Körper, Welten und Räume möglich sind. Aber eben deßhalb, weil die Möglichkeit des Raumes eine unendliche, ist seine Wirklichkeit immer nur eine endliche; denn so wenig es einen wirklich unendlichen Körper, eine wirkliche unendliche Welt, eine wirklich unendliche Zahl von Körpern oder Welten geben kann, ebenso wenig ist ein unendlicher wirklicher Raum oder eine unendliche Zahl wirklicher endlicher Räume möglich[1]).

So gewiß demnach die Möglichkeit des Raumes eine unendliche ist und von uns als unendlich durch Negation jeder Gränze gedacht wird und gedacht werden muß, ebenso gewiß kann ein wirklich unendlicher Raum weder existiren, noch gedacht werden, wie wir alles Dieses in ähnlicher Weise bezüglich der Zeit und des contingenten Seins überhaupt gesehen haben.

Es ist daher keineswegs, wie Kant meint, eine unauflösliche Antinomie der Vernunft, daß wir uns jeden Raum nur begränzt denken können und doch jenseits jedes Raumes in's Unendliche andere Räume denken müssen. Was wir uns nothwendig als endlich denken, weil es auch nur endlich sein kann, ist der wirkliche Raum; was wir uns aber nothwendig als unendlich denken, weil es auch unendlich ist, ist die bloße Möglichkeit des Raumes oder der mögliche Raum.

Wenn wir uns aber bestimmte nur mögliche Räume als wirkliche vorstellen, z. B. Räume jenseits der wirklichen Welt und ihres Raumes, oder unseren Weltraum vor Erschaffung oder nach Ver-

1) Die Gründe davon brauchen wir hier nicht zu wiederholen. Was, wie Körper und deßgleichen Zahl, Raum, Zeit, wesentlich aus Theilen besteht, ist nothwendig endlich — was unendlich ist, ist absolut einfach. Die Unermeßlichkeit Gottes mit jenem unendlichen Raume zu identificiren ist daher immer wieder derselbe Grundirrthum, der in der Identificirung des absoluten und wahrhaft unendlichen Seins mit der abstracten und unbestimmten Seinsidee liegt.

nichtung der Welt, so ist dieses weder ein wirklicher, noch ist es der unendliche Raum. Es ist kein wirklicher Raum, sondern ein lediglich durch die Phantasie vorgestellter, imaginärer Raum, der nicht außer uns und in Wirklichkeit, sondern nur in unserer Vorstellung besteht. Dieser vorgestellte Raum ist aber keineswegs unendlich: denn wir können ihn, insofern wir ihn als einen wirklichen Raum denken, uns nur endlich vorstellen; daher denken wir uns immer wieder jenseits desselben einen weiteren Raum und so in infinitum[1]).

Aus dem Gesagten ist klar, daß der Raum als abstracte Idee der Ausdehnung nur in unserem Intellecte existirt, dagegen als wirkliche Ausdehnung in den Körpern, in der gesammten Körperwelt wirklich ist. Es ist daher der Raum keineswegs, wie Kant wähnte, eine rein subjective Form unseres Vorstellungsvermögens, sondern eine objectiv wahre Idee, welcher die Wirklichkeit entspricht. Diese Wirklichkeit ist aber nicht der Raum in abstracto, wie wir ihn denken und uns wie einen Behälter, worin die Körper sind, also selbst wieder wie etwas Körperliches vorstellen, sondern die Ausdehnung der wirklichen Körper resp. einer Gesammtheit und eines Systemes von Körpern, z. B. der gesammten Körperwelt. Daß in diesem Sinne der Raum wirklich ist, wird nicht nur überall von der göttlichen Offenbarung vorausgesetzt und bestätigt, sondern diese Wahrheit ist auch in anderen Dogmen enthalten, welche dadurch bedingt sind, so z. B. die Glaubenswahrheit von der göttlichen Unermeßlichkeit und Allgegenwart und besonderen Innewohnung selbst; ferner das Dogma von der Eucharistie u. s. w.

Aus dem Bisherigen ist auch klar, daß die Idee des Raumes gerade so, wie alle unsere Allgemeinbegriffe weder durch die sinnliche Anschauung und Erfahrung allein, noch durch unsere Vernunft allein, sondern durch vernünftige Abstraction aus der durch die Sinne vermittelten Erfahrung, d. h. aus den sinnlich wahrgenommenen ausgedehnten und räumlichen Dingen gewonnen wird[2]).

1) Es ist demnach wohl zu unterscheiden 1. ein particularer wirklicher Raum; 2. der alle wirklichen Räume in sich begreifende wirkliche Weltraum; 3. der unendliche mögliche Raum; 4. die als wirklich vorgestellten imaginären Räume. Den zwei ersten entspricht die objective Wirklichkeit, dem dritten die objective Möglichkeit, der vierte beruht auf einer Illusion der Phantasie und entspricht ihm nichts Objectives. Vgl. *Zeph. Gonzalez*, Phil. elem. vol. 2, p. 282 & 283.

2) Hieraus ergibt sich die Falschheit der Lehre der Sensualisten, z. B. Condillacs, daß die Idee des Raumes lediglich aus den Sinnen entspringe, sowie Reid's u. A., daß sie auf einer instinctiven Annahme beruhe, sowie der Kant'schen Lehre, daß der Raum eine aprioriſche Form der sinnlichen Anschauung sei.

Mit dem Begriffe des Raumes (spatium) ist auch der des Ortes (locus) gegeben. Ort ist zunächst jener Theil des Raumes, den ein Körper oder ein Theil eines Körpers wirklich einnimmt, oder, wenn von der reinen Möglichkeit die Rede ist, einnehmen kann. Es stehen nämlich alle Körper und ihre Theile in ihrem Nebeneinander (Juxtaposition) in einer bestimmten Ordnung, und in dieser Ordnung nimmt jeder Körper und jeder Theil desselben im Verhältniß zu anderen Körpern oder Theilen eine bestimmte Stelle ein, welches eben sein Ort ist[1]).

Hiernach ist der Sinn des Satzes klar, daß alle Körper von Natur[2]) an einem Orte *circumscriptive* sich befinden, indem nämlich ihre Ausdehnung der Ausdehnung ihres Ortes entspricht (commensuratur), so daß sie ganz in dem ganzen Orte, jedem Theile des Ortes aber nur mit ihrem entsprechenden Theile gegenwärtig sind.

Ebenso evident ist es, daß geistige Wesen, da sie nicht wie die Körper ausgedehnt sind, d. h. keine außer- und nebeneinander liegenden Theile haben, nicht in dieser circumscriptiven Weise an einem Orte sein können. Wohl aber sind die erschaffenen Geister an einem bestimmten Orte der Körperwelt *definitive* gegenwärtig, indem sie entweder, wie die menschliche Seele mit ihrem Leibe, mit einem bestimmten Körper physisch verbunden sind, oder wie die reinen Geister, zu gewissen Körpern und Räumen in einem Verhältnisse stehen, um auf dieselben irgendwie zu wirken[3]).

---

1) Daß sich eine Sache an einem Orte befindet oder ihre Oertlichkeit (ubicatio) ist daher an sich (nämlich von anderen inneren Beziehungen abgesehen), nicht, wie Einige meinten, eine modale Realität, sondern eine lediglich äußere Beziehung eines Körpers zu anderen Körpern resp. eines Theiles eines Körpers zu anderen Theilen desselben.

2) Von dem, was in übernatürlicher Weise möglich und wirklich ist, sehen wir hier ab.

3) Incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora, sed per contactum virtutis. *S. Th.* 1, q. 8, a. 2, ad 1. Das will auch das Wort sagen, daß die Geister nicht sowohl in Körpern und körperlichen Räumen eingeschlossen oder enthalten sind, als vielmehr dieselben einschließen oder enthalten. Licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. *S. Th.* 1, q. 8, a. 1, ad 2. Es ist übrigens eine Controverse, ob geistige Wesen Körpern und Räumen vermöge ihrer Wirksamkeit oder zum Zwecke ihrer Wirksamkeit auf dieselben gegenwärtig seien. Ersteres lehren namentlich die Thomisten, letzteres die Skotisten und andere Theologen; so auch Palmieri Tractat. de Deo creante et elevante (Romae 1878, thes. 19). Vgl. die Lehre von den Engeln.

Daraus, daß ein Geist nicht wie ein Körper außereinander liegende Theile und somit keine quantitative Ausdehnung hat, ist auch klar, daß er, wie in dem ganzen Raume, so auch in jedem Theile des Raumes, mit dem er verbunden resp. auf den er wirkt, ganz und ungetheilt gegenwärtig ist[1]). Hiebei müssen wir uns aber von der dem sinnlichen Menschen so nahe liegenden Täuschung hüten, die Untheilbarkeit des Geistes mit der Untheilbarkeit des körperlichen Atoms oder mit der unter die Kategorie der dimensiven Quantität fallenden Untheilbarkeit des mathematischen Punktes zu verwechseln. Das Atom ist selbst ein Theil des Körpers und der Punkt gehört selbst zur Ausdehnung als deren Gränze; der Geist dagegen ist außer und über dem Reiche des Körperlichen und der continuirlichen Ausdehnung und nur vermöge seiner Kraftwirkung kann er in einem Verhältniß zu den Körpern und ihrer räumlichen Ausdehnung stehen. Daher bemißt sich seine ungetheilte Gegenwart in dem Raume lediglich nach dem Umfange seiner Wirksamkeit und kann sich mithin die untheilbare Gegenwart eines geistigen Wesens auf einen kleineren oder größeren Raum, auf einen oder mehrere Orte erstrecken[2]).

---

1) Die ungetheilte wesenhafte Gegenwart eines Geistes, insbesondere Gottes in einem Theile des Raumes, hindert also dessen gleichmäßige Gegenwart in einem anderen Raumtheile nicht: denn nur die Totalität der Quantität, nicht die Totalität des Wesens ist dem Raume commensurabel. Quod est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent; albedo enim est tota in qualibet parte superficiei ... Si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis. *S. Th.* 1, q. 8, a. 2, ad 3.

2) Indivisibile est duplex. Unum, quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus . . .; et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis . . . Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui; et hoc modo substantiae incorporeae, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid ejus, sed in quantum contingit illud sua virtute; unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel ad multa, ad parvum vel ad magnum, secundum hoc est in uno vel pluri-

II. Es ist nun vor Allem evident, daß Gott, da er Geist ist, nicht in Weise der Körper räumlich ausgedehnt und somit nicht wie ein Körper circumscriptiv, sondern nur in Weise des Geistes[1]) an einem Orte gegenwärtig sein kann, dadurch nämlich, daß er auf denselben resp. auf die in demselben sich befindlichen Dinge einwirkt (per contactum virtutis). Allein auch diese Gegenwart kann bei Gott keineswegs, wie die eines endlichen Geistes, auf eine räumliche Sphäre beschränkt sein; daher ist Gott auch nicht *definitive*, wie die endlichen Geister, im Raume und an einem Orte. Während wir somit Dasjenige, was an der Gegenwart der Geschöpfe, der körperlichen wie der geistigen, endlich und unvollkommen ist, deren circumscriptive und definitive Beschränktheit leugnen, bejahen wir Dasjenige, was an ihr vollkommen ist und erfassen es — in unserer inadäquaten negativen Weise — als unendlich. Dieses Vollkommene ist aber eben die Gegenwärtigkeit (praesentialitas). Die Gegenwärtigkeit ist nämlich eine Vollkommenheit, wie dieses Suarez in folgender Induction einfach und einleuchtend erklärt. Irgend wo gegenwärtig sein zu können, sagt er, ist für die körperlichen und ausgedehnten Dinge eine Vollkommenheit. Diese Vollkommenheit der Körper würde größer sein, wenn sie gleichzeitig an mehreren Orten gegenwärtig sein könnten; dessen sind sie aber der natürlichen Ordnung nach nicht fähig. Eine vollkommenere Gegenwärtigkeit ist den Geistern eigen, welche in einem Raum nicht in quantitativer Commensuration, sondern ganz dem ganzen Raum und ganz jedem Theile desselben gegenwärtig sein können. Und je vollkommener ein Geist ist, eine um so größere Sphäre dieser seiner Gegenwärtigkeit kann ihm zukommen und liegt darin eine um so größere Vollkommenheit. Eine unendliche Gegenwärtigkeit aus und

---

bus locis, et in loco parvo vel magno. *S. Th.* 1, q. 8, a. 2, ad 2. Cf. q. 52, a. 2, wo Thomas bezüglich der Gegenwart der Engel im Raume sagt, daß Solche, welche sich über die sinnlichen Vorstellungen nicht zu erheben vermochten, die Untheilbarkeit des Engels sich wie die Untheilbarkeit des Punktes gedacht und daher demselben nur Gegenwart in einem Raumpunkte (in loco punctali) zugeschrieben hätten. Sed manifeste decepti sunt; nam punctum est indivisibile habens situm, sed angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis, vel indivisibilis, vel major, vel minor.

1) Dieser Ausdruck „in Weise des Geistes" darf ja nicht mit dem verwechselt werden, was man, zumal in der Redeweise der rationalistischen Gegenwart, „geistiger Weise" zu nennen pflegt, nämlich nur in Gedanken (mente) oder Wünschen.

durch sich selbst zu besitzen ist daher eine unendliche, jede Unvollkommenheit ausschließende Vollkommenheit und daher Gott, dem reinsten und unendlichen Geiste, nothwendig und wesentlich eigen[1]).

Hieraus ergibt sich auch, daß die Unermeßlichkeit eine absolute Eigenschaft ist, welche dem göttlichen Wesen an sich und abgesehen vom Dasein der Geschöpfe zuzuschreiben ist. In dem unendlichen und schlechthin einfachen Wesen ist kein Außer- und Nebeneinander verschiedener Theile und keine räumliche Begränzung möglich, ebenso wie es auch vermöge seiner Ewigkeit jedes Nacheinander und jede Gränze zeitlicher Bewegung oder Entwickelung ausschließt. Sowie daher Gott die ganze Fülle seines Lebens zumal besitzt, eben so ist ihm auch die ganze Unendlichkeit seines Seins in untheilbarer Einfachheit gegenwärtig; und sowie in der göttlichen Ewigkeit der Grund liegt, daß er allen möglichen Zeiten gegenwärtig sein kann und allen wirklichen Zeiten nothwendig gegenwärtig ist, eben so liegt in seiner Unermeßlichkeit der Grund, daß er allen möglichen Räumen gegenwärtig sein kann, und allen wirklichen Dingen und Räumen, sobald sie in's Dasein treten und so lange sie darin verharren, wirklich gegenwärtig ist. Die Gegenwart Gottes in den wirklichen Dingen oder die Allgegenwart ist daher eine relative Eigenschaft, welche Gott nur unter der Bedingung der Existenz der Creaturen und zeitlich eigen ist[2]). Daher ist auch Gottes Unermeßlichkeit absolut, seine Allgegenwart nur bedingt nothwendig, nämlich unter der Bedingung, daß Geschöpfe existiren. Da aber deren Existenz von dem freien Willen Gottes abhängt, so ist insofern auch die Allgegenwart durch den freien Willen Gottes bedingt; nicht aber in dem Sinne, als ob die Allgegenwart contingent und nicht nothwendig wäre, sondern in dem Sinne, daß die Existenz der Creaturen, denen Gott nothwendig gegenwärtig ist, contingent und vom freien Willen Gottes abhängig ist.

---

1) *Suarez*, De Deo l. 2, c. 2, nr. 2 (Ed. Vivès, t. 1, p. 49.) Vgl. *Thom.* S. c. g. 3, 68. arg. 2. Res . . . incorporea est in aliquo loco secundum contactum virtutis . . . Si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique.

2) Cum dicitur: *Deus est ubique*, importatur quaedam relatio Dei ad creaturam fundata super aliquam operationem, per quam Deus in rebus dicitur esse. Omnis autem relatio quae fundatur super aliquam operationem in creaturas procedentem, non dicitur de Deo nisi ex tempore, sicut Dominus, Creator, et hujusmodi; quia hujusmodi relationes actuales sunt et exigunt actu esse utriusque extremi. *S. Thom.* In 1 Sent. l. 1, d. 57, q. 2, a. 3.

Hiernach beantwortet sich auch die Frage, ob Gott auch außerhalb des wirklichen Weltraums in dem unendlichen Raume oder in den imaginären Räumen gegenwärtig sei, oder ob er in dem Raume, den die Welt einnimmt, gegenwärtig bliebe, wenn die Welt aufhörte zu sein. Insofern der unendliche Raum die bloße Möglichkeit des Raumes, die imaginären Räume aber nur als wirklich vorgestellte, mögliche Räume sind, kann von einer wirklichen Gegenwart Gottes im unendlichen oder im imaginären Raume selbstverständlich nicht die Rede sein[1]). Dagegen muß aber die Frage in dem Sinne bejaht werden, daß Gott in allen Welten und Räumen nothwendig gegenwärtig wäre, wenn er solche in's Dasein riefe, und daß seine Macht, andere Welten und Räume zu schaffen, eine unbegränzte ist. Dieses drückt der scholastische Satz aus, daß Gott in den imaginären Räumen außerhalb der Welt *fundamentaliter* und *negative*, nicht aber *actu* und *positive* gegenwärtig ist[2]). Dasselbe meinen die Väter, wenn sie lehren, daß Gott außer Allem ist, d. h. von keinem Raume eingeschlossen und an keinen Raum gebunden ist[3]), daß er aber vor der Schöpfung nicht in einem Raume, sondern in sich selbst und in diesem Sinne sich selbst Raum und Welt war[4]). Hiemit widerlegt sich auch der Einwand, den Einige aus den Stellen der ersten Klasse für eine wirkliche Gegenwart Gottes in den imaginären Räumen entnehmen wollten.

Wenn wir aber so zwischen der möglichen und wirklichen Gegenwart unterscheiden und demnach sagen, daß, wenn Gott die Gränzen der Welt erweitern oder außer dieser andere Welten erschaffen würde, er auch dort gegenwärtig sein oder seine Gegenwart auch dorthin ausdehnen würde, so müssen wir uns wiederum vor der der sinnlichen Vorstellung so nahe liegenden plumpen Täuschung hüten, als ob dadurch in Gott selbst eine Veränderung einträte, indem Gott sein Wesen räumlich weiter ausdehnte oder zu jenen neuen Räumen und Orten sich hinbewegte. Gott ist purer Act und keine bloße Potentialität darf in ihm gedacht werden. Wenn daher neue Geschöpfe und ihre Räume in's Dasein treten, so findet in Gott kein Uebergang von der Potenz zum Acte statt, als ob die göttliche Eigenschaft der Allgegenwart in dem Maße als Geschöpfe in's Da-

---

1) Den evidenten Grund spricht Thomas mit den Worten aus: Quia in nihilo nihil omnino est. *In 1, dist. 37, q. 2, a. 3.*

2) *Gotti*, De Deo tr. 2, q. 4, dub. 4, §. 3.

3) S. oben S. 507, Note 5.

4) S. oben S. 506, Note 3. S. 507, Note 2 u. 3.

sein treten, von der Potenz zum Acte überginge und also verwirklicht würde. Von Seiten Gottes ist seine unendliche Gegenwärtigkeit ewig und unveränderlich wirklich. Dadurch, daß neue Geschöpfe und Räume entstehen und in Gottes Gegenwart eintreten, findet nicht in Gott, sondern lediglich in ihnen ein Uebergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit statt und tritt in ihnen, nicht in Gott, eine neue reale Relation ein[1]). Wenn wir daher sagen, daß Gott den Creaturen und ihren Räumen vom Zeitpunkt ihrer Entstehung an gegenwärtig werde, so behaupten wir dadurch nicht in Gott selbst ein zeitliches Werden oder eine Veränderung, sondern wir sagen nur, daß die Geschöpfe und Räume, die in Gottes Allgegenwart sich finden, zeitlich entstanden und zu Gott in diese Relation getreten sind, oder daß sie zeitlich vergehen und mit ihrem Dasein auch ihre Relation zu Gott verlieren, ohne daß dadurch aber in Gott selbst irgend etwas entsteht oder vergeht[2]).

III. Die der sinnlichen Vorstellung unerreichbare überräumliche, untheilbare und innerste Gegenwart Gottes in allen Dingen leuchtet dem vernünftigen Denken am Einfachsten und Klarsten ein, wenn wir ihren Grund erwägen, welcher nach der auch in Schrift und Ueberlieferung[3]) wohlbegründeten Lehre des heil. Thomas und der Mehrzahl der Theologen die absolute göttliche Ursächlichkeit ist. Gott ist allen Dingen unmittelbar innerlichst und wesenhaft gegenwärtig als ihre schöpferische Ursache.

1) Im unmittelbaren Anschluß an die oben S. 221, Note 1 angeführte Stelle sagt Suarez: Quia omnis perfectio in Deo esse debet per modum actus absque ulla potentialitate, ideo non solum habet in substantia sua aptitudinem ad hanc praesentiam, sed ex parte sua actu illam habet semper ac necessario, quia hoc etiam pertinet ad immutabilitatem suam. Dico autem semper *ex parte sua*, quia praesentia videtur dicere relationem ad rem aliam extra se, quia nulla alia res necessario est. Ex parte ergo termini non est necessario Deo semper talis praesentia, tamen ex parte fundamenti (ut ita rem explicemus) semper ac necessario est ex parte Dei tale fundamentum, quia hoc pertinet ad excellentiam ejus. Vgl. auch *Franzelin* l. c. p. 352.

2) Wenn man daher auch die Existenz mehrerer Welten annehmen und zugeben wollte, daß dieselben durch absolut leere Räume getrennt seien, so folgt daraus nicht, wie die sinnliche Vorstellung vorspiegelt, eine Unterbrechung und Trennung der göttlichen Allgegenwart, und widerlegt sich hiemit das hieraus entlehnte Argument für eine wirkliche Gegenwart Gottes in den imaginären Räumen. Gilt ja das Gesagte schon von erschaffenen Geistern. Esto autem corpus discontinuetur, si sit in extremis, et non in medio, non tamen spiritus; quia discontinuari est proprium solius rei quantae, divisibilis, et modo extenso et divisibilis existentis. *Gotti*, l. c. nr. XXXVII, ad 2.

3) S. oben S. 508—511.

Gott ist die absolute und unmittelbare Ursache des Seins aller Dinge, und zwar nicht etwa nur im Momente ihres Entstehens durch die Schöpfung, sondern fortwährend und durchweg als ihr Erhalter, Beweger und Regierer[1]). Da nun das Sein das Innerste eines jeden Dinges, alles Sein aber unmittelbar und schlechthin durch Gott verursacht, die Ursache aber mit dem Verursachten nothwendig innigst verbunden ist, so ist Gott allen Dingen und damit ihren Räumen und Orten innerst und unmittelbar gegenwärtig, und zwar, da in Gott Wesen und Wirken identisch ist, substantial oder wesenhaft, und da Gottes unendliches Wesen absolut einfach ist, ganz und ungetheilt[2]).

Hiemit ist auch klar, daß die Gegenwart einer Creatur, insbesondere eines Körpers in einem Raume, die Gegenwart Gottes in demselben Raume nicht ausschließt, vielmehr fordert[3]).

Ferner leuchtet aus dem Gesagten die absolute Gegenwart Gottes nicht nur in allen Körpern und ihren Räumen, sondern auch in allen erschaffenen Geistern ein.

---

1) Das Nähere in der Lehre von der Creatur.

2) Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere . . . . Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aëre a sole, quamdiu aër illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt . . . (Cf. I. q. 7, a. 1 abgedr. oben S. 432, Note 2 und q. 4, a. 1.). Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime. *S. Th.* 1, q. 8, a. 1, c.

3) Cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco intelligi potest dupliciter: vel per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocunque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. — Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem sic est in omnibus rebus ut dans eis esse, et virtutem, et operationem; sic enim est in omni loco ut dans ei esse et virtutem locativam. Item locata sunt in loco, in quantum replent locum, et Deus omnem locum replet, non sicut corpus; corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imo per hoc replet omnia loca quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca. *S. Th.* 1, q. 8. a. 2, c.

Diese Begründung der Gegenwart Gottes in allem Erschaffenen aus der absoluten göttlichen Causalität wurde von den Skotisten[1]) und anderen Theologen[2]) bestritten. Dieselben machten namentlich geltend, daß die Wirksamkeit Gottes dessen substantiale Gegenwart nicht beweise, da ein Wirken aus der Ferne möglich, jedenfalls das von den Thomisten angerufene Axiom, daß eine *actio in distans* unmöglich, bestritten werde und nicht zweifellos feststehe[3]); im Gegentheil je größer eine Kraft sei, in um so weitere Ferne könne sie wirken, wie man z. B. an der Sonne sehe. Man müsse daher anerkennen, daß die unendliche Macht Gottes aus der Ferne wirken könne.

Allein gerade dieser Einwand ist nicht nur philosophisch falsch, sondern auch theologisch höchst bedenklich. Eine Wirkung in die Ferne ist nur da möglich, wo entweder aus dem wirkenden Wesen irgend welche Kräfte oder Wirksamkeiten beziehungsweise Theile emaniren, oder aber wo ein Wirken durch Mittelursachen stattfindet. Allein etwas Derartiges kann ohne den schwersten theologischen und philosophischen Irrthum von Gott in seinem Verhältniß zum Sein der Creaturen nicht behauptet werden[4]). Das göttliche Wirken an sich ist mit dem göttlichen Wesen identisch. Von Gott ausgehende und reell von seiner Substanz verschiedene Kräfte und Wirksamkeiten sich vorstellen, ist emanatistischer und palamitischer Wahn; nicht minder glaubens- und vernunftwidrig ist die Meinung, daß Gott durch unerschaffene oder erschaffene Mittelwesen wirke, insbesondere den Geschöpfen das Dasein gebe und erhalte. Wenn daher auch erschaffene und endliche Substanzen durch von ihnen ausgehende Kräfte oder durch Medien ohne substantiale Gegenwart im Terminus ihrer Wirksamkeit thätig sein können, wenn selbst eine reine actio in distans bei ihnen möglich wäre, so ist Solches bei Gott, dem Unendlichen, der absoluten und einzigen ersten Ursache alles contingenten Seins, schlechthin unmöglich. Wenn daher von einer Nähe und Entfernung von Gott geredet wird, so bezieht sich dieses nicht auf die natürliche Allgegenwart, sondern

1) *Scot.* in 1 Dist. 37, q. unica.

2) Z. B. *Greg. de Valent.*, *Vasquez*, *Lugo.*

3) Cf. *Franzelin*, l. c. Thes. 23.

4) In der Lehre von der Creatur, insbesondere von den concursus universalis und der Providenz, sowie in der Lehre von den Sacramenten als der causae instrumentales gratiae werden wir näher sehen, daß das Wirken Gottes durch causae secundae seine, der causa prima, unmittelbare Gegenwart und Wirksamkeit in allen causis secundis nicht ausschließt, sondern einschließt und voraussetzt.

auf eine besondere Innewohnung, und wird von einer Nähe und Entfernung nicht dem Raume, sondern der Aehnlichkeit nach gesprochen. Je ähnlicher nämlich ein Wesen von Natur und durch Gnade Gott ist, um so näher, sagen wir, sei es ihm, und um so ferner, je unähnlicher es ihm ist; wie wir auch von Gott sagen, daß er außer und über Allem sei, nicht vermöge einer räumlichen Entfernung, sondern vermöge der absoluten Erhabenheit seines unerschaffenen und unendlichen Wesens [1]).

Man hat ferner gesagt, wie das Sein dem Wirken, so müsse auch das Sein an einem Orte dem Wirken an diesem Orte vorangehen. Allein, von allem Anderen abgesehen [2]), kann dieser Einwand auf Gott keine Anwendung leiden, da durch dessen schöpferisches Wirken der Terminus der göttlichen Allgegenwart, Geschöpf und Raum, erst in's Dasein tritt.

Man hat eingewendet, wenn die Allgegenwart in der Causalität Gottes gegründet sei, so falle die Unermeßlichkeit mit der Allmacht, die Allgegenwart mit der Eigenschaft als Schöpfer und Erhalter zusammen. Nun sind wohl, wie wir wissen und nicht immer zu wiederholen brauchen, der Sache nach alle göttlichen Eigenschaften unter einander und mit dem göttlichen Wesen identisch, aber ratione ratiocinata verschieden und so unterscheiden sich auch die genannten Eigenschaften und sind keineswegs begrifflich dasselbe, indem der Begriff der Allmacht von dem der Unermeßlichkeit, und der Begriff Schöpfer von dem Begriffe des Allgegenwärtigen sich formaliter unterscheidet: denn Allmacht drückt die Möglichkeit, Schöpfer die Wirklichkeit des absoluten Wirkens aus, während Unermeßlichkeit und Allgegenwart nur den Begriff der daraus resultirenden möglichen oder wirklichen Gegenwärtigkeit enthalten.

Man hat gesagt: Wenn es, das Unmögliche als möglich angenommen, Dinge gäbe, welche nicht Gott ihr Dasein verdankten, er ihnen vermöge seiner Unermeßlichkeit dennoch in gleicher Weise, wie

1) Nullius agentis, quantumcunque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare a Deo per dissimilitudinem naturae vel gratiae, sicut et ipse est super omnia per excellentiam suae naturae. *S. Th.* 1, q. 8, a. 1, ad 3. Ergo dicendum, quod Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae, et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse. *L. c.* ad 1.

2) Vgl. *Gotti*, Tr. 2, de Deo q. 4, dub. 5, a. 2, nr. 20. *Contenson*, Theol. ment. & cord. l. 1, diss. 3, c. 1. specul. 2. (Ed. Vivès t. 1, p. 99.)

wenn er sie erschaffen hätte, gegenwärtig wäre[1]), und hat von der anderen Seite gesagt, daß Gott, wenn er — per impossibile — nicht unermeßlich wäre, er dennoch allen Dingen, deren Schöpfer er ist, innerst gegenwärtig sein würde[2]).

Allein Argumente, die metaphysisch Unmögliches unterstellen, lösen sich, wie uns scheint, selbst auf. Ein Gott, neben dem etwas existiren könnte, dessen Ursache er nicht ist, wäre nicht das unendliche und deßhalb auch nicht das unermeßliche Wesen, und ein Wesen, das nicht unermeßlich wäre, wäre ebenso wenig Gott und könnte nicht Schöpfer sein.

Uebrigens ist die fragliche Controverse mehr in einer gewissen einseitigen Auffassung und Darstellung, als in der Sache begründet. Ganz gewiß liegt der letzte Grund der Unermeßlichkeit Gottes in seinem absoluten Sein, worin auch seine absolute Ursächlichkeit wurzelt. Insofern können wir sagen, daß der letzte Grund der Allgegenwart nicht in der schöpferischen Causalität, sondern in der absoluten Wesenheit Gottes liege. Ebenso klar ist es aber auch, daß nur durch das schöpferische Wirken Gottes der Terminus der Allgegenwart, Geschöpf und Raum, in's Dasein und damit in Gottes Gegenwart tritt. Daher kann man auch die göttliche Unermeßlichkeit und Allgegenwart *a priori* aus der göttlichen Unendlichkeit und Vollkommenheit oder aus dem absoluten Sein folgern, wie wir oben thaten, sie aber auch *a posteriori* aus der absoluten göttlichen Causalität ableiten[3]).

Mit Recht stellen wir aber mit dem heil. Thomas die absolute

---

1) Vgl. z. B. *Suarez*, l. c. nr. 4.

2) *Gotti*, l. c. nr. XVII.

3) So vermittelt auch Suarez die Thomistische und Skotistische Lehre mit einander. Sive illatio nitatur in hoc quod nulla causa agit in distans, sive (quod facilius est) in hoc quod causa perfectissimo agens modo, perfecte etiam adest suo effectui illumque secum conjunctum habet, ut illi perfecte dominetur. Potest autem hoc modo ex actione Dei inferri a posteriori immensitas ipsius, quia sicut agit in hoc universum, quod creavit, posset agere in aliud duplo majus et sic in infinitum et in plures alios mundos sine termino et sine mutatione. Actualis vero praesentia substantialis ad omnes res colligitur a priori ex immensitate; necessarium vero est adjungere actionem, ut per eam possint creaturae habere existentiam et ita compleantur, quae conditiones necessariae ad illam denominationem duae sunt tanquam fundamentum et terminus, unde consurgit relatio et denominatio. Nam fundamentum ponitur ex vi denominationis, terminus ponitur per actionem Dei. Ex sola vero actione a posteriori infertur, supponi in Deo quidquid necessarium est ad illam praesentiam . . . *De Deo* l. 2, c. 2, nr. 8. Vgl. *Metaph.* Disp. 30, sect. 17.

Causalität als Grund der göttlichen Allgegenwart in den Vordergrund: denn dadurch wird uns die göttliche Allgegenwart nicht nur am Leichtesten, sondern auch am Vollkommensten und Wirksamsten faßbar. Denn durch Nichts wird uns Gottes absolute Gegenwart evidenter, als durch die Erkenntniß, daß er die absolute Ursache unseres eigenen Seins und des Seins aller Dinge ist. Damit leuchtet aber sofort ein, daß Gott nicht etwa wie ein bewußtloses und unthätiges Wesen, sondern dadurch gegenwärtig ist, daß er uns und Allem durch seine Erkenntniß und Liebe Wesen und Dasein und Alles schenkt[1]). Eben dadurch wird endlich jede pantheistische und emanatistische Auffassung der göttlichen Allgegenwart und folglich jede Verendlichung und Fälschung derselben gänzlich und mit Einem Schlage ausgeschlossen[2]).

Nach allem Bisherigen bedarf der allgemein recipirte Satz keiner näheren Erörterung mehr, daß Gott sowohl vermöge seiner Allwissenheit und Allweisheit *(praesentia)*, als seiner Allmacht und Allwirksamkeit *(potentia)*[3]), als auch, was wir hier zunächst und vorzugsweise im Auge haben[4]), seinem Wesen *(essentia)* nach allgegenwärtig ist[5]).

1) Die in Liebe thätige Gegenwart Gottes in allen Dingen ist ein Grundgedanke der Schlußbetrachtung der Ignatianischen Exercitien, der contemplatio ad amorem spiritualem in nobis excitandum. Vgl. bes. punct 2. *Exercit. spirit. S. P. Ignat. ed. Roothaan.* Rom. 1838, p. 154—162.

2) Gott ist nicht das Wesen der Dinge, sondern die absolute und freie Ursache ihres Wesens. Auf der Verwechselung dieser beiden absolut verschiedenen Sätze beruht aller Pantheismus. Deus dicitur in omnibus esse per essentiam, non quidem *rerum*, quasi sit de essentia earum, sed per essentiam *suam*; quia substantia sua adest omnibus ut causa essendi. *S. Th.* 1, q. 8, a. 3, ad 1. Nur der überweltliche Gott ist allgegenwärtig und kann es sein, während das pantheistische Pseudo-Absolute weder sich selbst, noch den Dingen wahrhaft und ungetheilt gegenwärtig, sondern in der Getheiltheit und Zerstreutheit der endlichen und räumlichen Dinge selbst zerstreut und getheilt ist und in der endlosen und täuschenden Dialektik der pantheistischen Speculation umsonst nach Einheit und Vollendung ringt.

3) Auf den Einwand, daß Gott gerade so wie durch seine Macht, durch seine Erkenntniß und seinen Willen Ursache aller Dinge und daher vermöge derselben gegenwärtig sei, antwortet Thomas treffend: De ratione scientiae et voluntatis est, quod scitum est in sciente et volitum in volente. Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo quam Deus in rebus. Sed de ratione potentiae est, quod sit principium agendi in aliud; unde secundum potentiam agens comparatur et applicatur rei exteriori, et sic per potentiam potest dici agens esse in altero. *S. Th.* 1, q. 8, a. 3, ad 3.

4) Denn von den anderen beiden Arten der göttlichen Gegenwart wird in der Lehre vom Wissen, der Macht, dem Wirken und der Providenz Gottes gehandelt.

5) Wir adoptiren hier mit der sententia communis (vgl. *Suarez*, l. c. nr. 4.)

IV. Gott allein ist im vollen und absoluten Sinne allgegenwärtig. Daher konnten auch die Väter, wie wir oben sahen, aus der Allgegenwart des Logos und des heiligen Geistes deren Gottheit beweisen. Der Grund unseres Satzes ist evident. Die Allgegenwart folgt einestheils aus der Unermeßlichkeit und weiterhin der Unendlichkeit und absoluten Einfachheit, anderntheils aus der absoluten Causalität, welche insgesammt nur Gott zukommen, nimmermehr aber einem Geschöpfe eigen sein oder von Gott verliehen werden können [1]).

Wohl könnte Gott einen Geist erschaffen, dessen Wirksamkeit den ganzen endlichen Raum umfaßte; aber derselbe wäre den Dingen weder vollkommen und innerlichst, noch wäre er allen möglichen Räumen, und zwar nothwendig und aus und durch sich selbst, gegenwärtig, wie Gott.

In einem gewissen Sinne kann man auch sagen, daß die menschliche Seele in ihrem Leibe allgegenwärtig sei und daß daher die Seele, wenn nichts als Ein Mensch existire, in aller Creatur gegenwärtig wäre; oder daß das Weltganze als solches, oder daß die Universalien, oder die Materie, oder die Zahl, oder der erkennende Geist bezüglich der Gegenstände seiner Erkenntniß überall gegenwärtig sei. Allein es bedarf keines speciellen Nachweises,

---

den Sprachgebrauch, den Thomas in der Summa befolgt. Est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur (was, wie Thomas bemerkt, die Manichäer leugneten, welche die Materie der Herrschaft Gottes entzogen); est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus (was gegen Jene gerichtet ist, welche behaupteten, daß sich Gottes Vorsehung nicht auf Alles erstrecke); est in omnibus per essentiam, in quantum omnibus adest sicut causa essendi. *S. Th.* 1, q. 8, a. 3, c. Eine etwas andere Begriffsbestimmung gibt Thomas In 1, Dist. 37, q. 1, a. 2, wo es heißt: Secundum hoc quod operatur in re, dicitur esse in re per praesentiam . . . et quia operatio non deserit virtutem divinam, a qua erit, ideo dicitur esse in re per potentiam, et quia virtus est ipsa essentia, ideo consequitur, ut in re etiam per essentiam sit. Cf. *Franzelin*, l. c. thes. 34.

1) Auch hier hebt Thomas nur den Grund der absoluten Causalität hervor. Per se . . . convenit esse ubique alicui, quando tale est quod, qualibet positione facta, sequitur illud esse ubique. Et hoc proprie convenit Deo; quia quotcunque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita praeter ista, quae sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primo et per se convenit Deo et est proprium ejus; quia quotcunque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed secundum se ipsum. *S. Th.* 1, q. 8, a. 4, c. Cf. *Suarez*, De Deo l. 2, c. 2, nr. 12.

daß alles dieses von der absoluten Allgegenwart Gottes wesentlich und allseitig verschieden ist [1]).

V. Die verschiedenen Einwände, welche man theils im Ernste, theils zum Zwecke der Disputation, gegen die göttliche Allgegenwart aufgestellt hat, haben in dem Bisherigen ihre genügende Widerlegung und Beleuchtung gefunden [2]). Nur Einen Einwand müssen wir hier noch kurz erwähnen, nicht wegen seiner wissenschaftlichen, sondern seiner populär praktischen Wichtigkeit. Wie, fragt man, kann Gott in den schmutzigsten und ekelhaftesten Dingen und Orten; wie in der Hölle, wie in den bösen Geistern gegenwärtig sein? Die erschöpfende Antwort hierauf wird in der Lehre von der Erkenntniß [3]) und dem Willen Gottes, von der Erschaffung [4]), von der Güte der Creaturen und dem Ursprung und der Natur des Bösen gegeben. Alles ist gut und deßhalb Gottes würdig, so weit es *ist*, und Gott ist Allem gegenwärtig als die *Ursache* seines *Seins* und seiner *Güte*; das Uebel und das Böse *als solches* ist eine Privation und insofern nicht ein Sein, sondern ein *Nichtsein*, *insofern* aber hat es auch Gott nicht zur Ursache und es kann *insofern* von einer Gegenwart Gottes nicht die Rede sein [5]). Auch ist daran zu erinnern, daß Gott zwar alles Creatürliche umfaßt, trägt und durchdringt, nicht aber seinerseits von ihm berührt und afficirt wird, daher auch nicht befleckt oder herabgewürdigt werden kann [6]).

VI. In der bisher betrachteten Weise der Allgegenwart ist Gott in allen seinen Werken, sowohl der natürlichen als der übernatürlichen Ordnung, als deren *absolute bewirkende Ursache* gegenwärtig; insofern dagegen Gott in seinen Werken mehr oder minder vollkommen, sei es in der Weise der Gnade und Erbarmung,

1) Im Einzelnen vgl. *S. Th.* 1, q. 8, a.

2) Vgl. übrigens *S. Th.* 1, q. 8, a. 1, ad 1—3.

3) Siehe insbesondere die Lehre von der scientia approbationis und improbationis.

4) Denn die Behauptung, es zieme sich nicht, daß Gott einem Wesen gegenwärtig sei, geht auf die Behauptung zurück, es sei seiner unwürdig, dieses Wesen zu erschaffen.

5) Auf den Einwand, Gott könne nach *Ps.* 26, 12: Non est conventio lucis ad tenebras, in den Dämonen nicht gegenwärtig sei, antwortet *Thomas*: In daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas culpae, quae non est ab ipso; et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in daemonibus, sed cum hac additione: in quantum sunt res quaedam. In rebus autem, quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse. *S. Th.* 1, q. 8, a. 1, ad 4. Vgl. auch oben S. 513, Note 7.

6) Als Gleichniß führt man oft das Licht an, das durch den Schmutz nicht befleckt wird, den es bescheint. *Tongiorgi*, Inst. phil. Theol. l. 3, c. 2, a. 3. (Edit. Paderb. Vol. 3, p. 415.)

sei es in der Weise der Strafgerechtigkeit, sich offenbart, kann man, wie wir oben[1]) sahen, von einer besonderen Gegenwart Gottes und von sehr verschiedenen Arten und Stufen derselben reden. Gewöhnlich pflegen die Theologen unter dem Namen der besonderen Gegenwart oder der Innewohnung Gottes, im Gegensatz zu der natürlichen Gegenwart[2]) oder der Allgegenwart, nur die übernatürliche Innewohnung Gottes zu verstehen und deren wiederum drei Weisen zu unterscheiden: die der Gnade oder Heiligung[3]), die der Glorie oder Beseligung[4]), die der hypostatischen Union[5]).

Mit Recht wird diese dritte Weise der Gegenwart die speciellste, weil schlechthin singuläre, Weise der Gegenwart genannt. Es unterscheidet sich die durch die hypostatische Union begründete Gegenwart wesentlich von der der Gnade und Glorie: denn durch letztere ist Gott in den Gerechten und Seligen nur insofern in besonderer Weise gegenwärtig, als sie als übernatürliche Ebenbilder Gottes das göttliche Urbild in besonders vollkommener Weise abspiegeln[6]) und Gott in ihnen als Object ihrer, und zwar übernatürlichen, Erkenntniß und Liebe gegenwärtig ist[7]); in der Menschheit Christi dagegen ist Gott nicht nur als in seinem vollkommensten creatürlichen Ebenbild abgespiegelt und als von ihr erkannt, geschaut und geliebt, sondern dadurch gegenwärtig,

---

1) S. 512 ff.

2) *Primus* (modus praesentiae) est naturalis, quo est praesens omnibus naturis creatis, eos producendo et in esse conservando. *Gotti*, Tr. 2 de Deo, q. 4, dub. 4, §. 3. Gotti läßt hierauf die Arten der übernatürlichen Gegenwart als zweite, dritte und vierte Weise der göttlichen Inexistenz folgen.

3) Modus sanctificativus, quo nimirum Deus est praesens animae justi, caritatem, gratiam et alia dona supernaturalia in eam infundendo. *Gotti*, Tr. 2 de Deo, q. 4, dub. 4, §. 3.

4) Modus glorificativus, quo beatis inexistit, in eos infundendo per sui possessionem aeternam felicitatem et beatitudinem. *Gotti* l. c.

5) Modus specialissimus et personalis, quo Verbum divinum personaliter praesens est in humanitate Christi, sibi hypostatice unita. *Gotti*, l. c.

6) Vgl. oben S. 514, Note 1.

7) Davon sagt Thomas: Nulla alia perfectio superaddita substantiae facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. *S. Th.* 1, q. 8, a. 3, ad 4. Dadurch schließt Thomas selbstverständlich die Gegenwart der Glorie, die ja mit der Gnade dem Wesen nach eins ist, nicht aus. Die Gegenwart der hypostatischen Union aber unterscheidet er l. c. von der Gnadengegenwart als etwas schlechthin Singuläres ausdrücklich. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur tertia parte q. 2, a. 1.

daß diese Menschheit in die Person des Logos aufgenommen, also die Persönlichkeit Christi die zweite Person der Gottheit selbst ist[1]). Hieraus ist auch klar, daß es nicht bezüglich der hypostatischen Gegenwart, wohl aber bezüglich der gnädigen und glorioſen Innewohnung verſchiedene Stufen der Vollkommenheit geben kann und wirklich gibt. Ueber das Nähere bezüglich der besonderen Innewohnung Gottes ist hier nicht weiter zu reden, da hievon an den betreffenden Orten gehandelt wird.

Von der bisher betrachteten Allgegenwart und den verschiedenen Weisen der besonderen Innewohnung unterscheiden die Theologen noch jene essentiale Gegenwart, kraft welcher die göttlichen Personen einander gegenseitig absolut innewohnen[2]). Davon kann aber erst in der Trinitätslehre, insbesondere in der Lehre von der Perichorese die Rede sein.

---

1) In diesem Sinne wird die Gegenwart Gottes in Christo als persönliche *(modus personalis)* bezeichnet; also nicht in dem vulgären Sinne, in dem man sagt, Gott sei überall persönlich gegenwärtig, was eben bedeutet, daß der persönliche Gott, sei es modo naturali, sei es modo gratiae et gloriae, gegenwärtig ist. Vgl. die Incarnationslehre.

2) Vgl. Gotti a. a. O.

Sechstes Kapitel.

Von den affirmativen Eigenschaften Gottes, insbesondere von dem göttlichen Erkennen[1]).

§. 179.

Vorbemerkung.

Wir haben bei Betrachtung der negativen Eigenschaften Gottes, welche wir durch die Verneinung der endlichen Seinsbestimmungen gewinnen, überall, wie nothwendig[2]), den positiven aus dem Creatürlichen uns bekannten Begriff des Seins vorausgesetzt und denselben eben auf dem Wege der Negation zum Begriff des aus sich seienden unendlichen, einfachen, unveränderlichen, ewigen, unermeßlichen Seins erhoben. Auf diesem Wege haben wir auch bereits den Begriff des absoluten Geistes[3]) und des absoluten Lebens[4]) gewonnen.

1) *S. Thom.* S. Th. 1, q. 14 & 15. *S. c. g.* 1, 44—71. QQ. disp. De verit. q. 2. *Petr. Lomb.* 1, d. 38 & 39. Commentat. in h. l. *Bonavent.* Brevil. 1, 8. In Hexaem. serm. 12. *Suarez*, De Deo Tr. 1, l. 3, c. 1—5. Metaph. Disp. 30, Sect. 15. Opusc. 2. *Lessius*, De perf. moribsq. div. l. 6, c. 1—4. *Petav.* De Deo l. 4, c. 1—11. *Thomassin*, De Deo, l. 7, c. 1 sq. *Gotti*, Theol. Tr. 4, De Deo sciente, q. 1—6. *Contenson*, Theol. ment. & cord. l. 2, diss. 1 & 2. *Ruiz*, de scient. Dei. *Theol. Wirceb.* De Deo, disp. 3. *Perrone*, Prael. Tr. de Deo, part. 3, c. 1. *Franzelin*, De Deo uno. Sect. 4, Thes. 36—46. Staudenmaier, Dogm. B. 2, §. 62—65. *Schwetz*, Theol. dogm. (ed. 5.) Vol. 1, §. 24—26. *Alb. a Bols.* Inst. theol. comp. §. 59 sq. Scheeben, Dogm. Bd. 1, §. 90—95. *Hurter*, Theol. spec. Tr. 5, art. 2. Schwane, das göttliche Vorherwissen (Münster 1855). Hense, die Lehre vom göttlichen Vorherwissen der zukünftigen freien Handlungen. (Kath. 1872, II.) Derselbe, Speculative Begründung der Lehre vom göttlichen Vorherwissen (Kath. 1873, I & II).

2) Vgl. oben S. 394.

3) S. oben §. 172. Die Wesenheit des Geistes können wir, ohne Bild, nur durch die Negation der Materialität erfassen. Die absolute Geistigkeit Gottes aber ergibt sich, wie wir sahen, unmittelbar aus der Einfachheit, weiterhin aus der Unendlichkeit und Aseität Gottes.

4) S. oben §. 162.

Einen positiven Begriff vom Geiste aber gewinnen wir, auch innerhalb der creatürlichen Ordnung nur aus den uns bekannten inneren Acten des Geistes, dem Erkennen und Wollen und dessen äußerer Bethätigung. Dem entsprechend wird uns auch der unendliche Geist positiv dadurch faßbar, daß wir Gott Erkenntniß, Wille und Macht zuschreiben und dieselben auf dem von uns betrachteten Wege der Negation als unendlich fassen. Die göttliche Intelligenz, der göttliche Wille und daran anschließend die s. g. moralischen Eigenschaften, endlich die Allmacht Gottes bilden also den Hauptgegenstand dieses und der nachfolgenden Kapitel. Wir beschließen dann die Lehre vom Wesen Gottes mit einer kurzen Besprechung der Güte, Wahrheit und Schönheit und endlich der Seligkeit Gottes. Denn obwohl der Begriff der Wahrheit, Güte und Schönheit mit dem Begriff des Seins, und mit dem unendlichen Sein auch die Idee der unendlichen Seligkeit gegeben ist, daher die Betrachtung dieser Eigenschaften unmittelbar an die göttliche Aseität angereiht oder an die Spitze der positiven Eigenschaften gestellt werden kann und vielfach wirklich gestellt wird; so scheint es uns doch zweckentsprechend, dieselbe an den Schluß zu setzen, da deren volle und allseitige Erfassung eine erschöpfendere Betrachtung des göttlichen Wissens und Wollens, sowie der göttlichen Macht voraussetzt und sich daraus leicht und allseitig ergibt, daher die Lehre vom göttlichen Wesen entsprechend abschließt [1]).

§. 180.

Von der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Erkennens im Allgemeinen. Lehre der heiligen Schrift.

I. Gott ist unendliche Intelligenz. Daher erkennt er Alles in absoluter göttlicher Weise.

Dieser Satz ist Glaubenslehre, aus Schrift und Tradition evident und von der Kirche ausdrücklich ausgesprochen [2]).

Zugleich ist er eine Vernunftwahrheit, die mit der wahren natürlichen Gotteserkenntniß gegeben ist.

---

1) Vgl. *Petav.* De Deo l. 4, ΠΡΟΘΕΩΡΙΑ.

2) S. C. A. R. Ecclesia credit et confitetur unum Deum verum et vivum . . . intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum . . . Universa vero quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter (Sap. 8, 1.). Omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus (Hebr. 4, 13.), ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt. *Vatic.* Const. de fide, cap. 1.

Unser Satz spricht aus, daß die Intelligenz Gottes unendlich ist und folgert daraus einestheils, daß Gott Alles erkennt, was irgendwie und in irgend einer Beziehung ein Sein und damit eine Erkennbarkeit hat und daß mithin jedes Nichtwissen in Gott schlechthin zu verneinen ist; anderntheils, daß Gott Alles, was er erkennt, nicht in der den Creaturen eigenthümlichen abhängigen, endlichen, unvollkommenen, sondern in der Gott allein eigenen absoluten, unendlichen, allvollkommenen Weise erkennt.

Daß das göttliche Erkennen seinem Gegenstand und seiner Weise nach also beschaffen ist, steht durch Glaube und Vernunft fest; dagegen übersteigt die Weise des göttlichen Erkennens all' unsere Vorstellungen und Begriffe und kann nur auf dem Wege der Analogie und Negation unvollkommen von uns erfaßt werden.

II. Indem die heilige Schrift die Schöpfung, wie nicht minder die natürliche und übernatürliche Geschichte der Menschheit, im Ganzen wie im Einzelnsten, als Werk der göttlichen Weisheit darstellt, verkündigt sie auf jeder Seite die unendliche und allvollkommene Intelligenz Gottes. Nicht minder hat das gesammte von der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes bestätigte und begründete natürliche und übernatürliche religiöse und sittliche Bewußtsein und Leben, hat insbesondere der Glaube an die Offenbarungen Gottes, an die Alles leitende göttliche Vorsehung, an die Auserwählung [1]), an die göttliche Gnade, ohne welche wir nicht das geringste Gute vermögen, an die göttliche Gerechtigkeit, die alles, auch das geringste Böse straft, an die Wirksamkeit des Gebetes, hat das Wandeln vor Gott und die Vereinigung mit ihm in heiliger Liebe, kurz hat die ganze Religion, von ihren ersten Grundelementen bis zu ihrer höchsten Vollendung, den Glauben an die Allwissenheit und Allweisheit Gottes zu ihrer unerläßlichen Voraussetzung und Grundlage. Endlich ist klar, daß alle Aussprüche der heiligen Schrift über die unendliche Vollkommenheit, über den Willen, die Rathschlüsse und sämmtliche moralischen Eigenschaften, sowie über die Seligkeit Gottes die göttliche Intelligenz einschließen und voraussetzen. Insofern bedürfte es zum Beweise der unendlichen Intelligenz Gottes keiner besonderen Beweise. Die heilige Schrift spricht aber auch ausdrücklich alle jene Wahrheiten aus, auf Grund deren die Väter und Theologen die Lehre von dem absoluten und unendlichen göttlichen Wissen allseitig entwickelt haben.

1) Vgl. unten die betreffenden Lehren und die dort angeführten Stellen.

Mit der Geistigkeit Gottes[1]) verkündet die heilige Schrift selbstverständlich auch seine Intellectualität. Als dem unendlichen Geiste kommt Gott selbstverständlich ein unendliches Erkennen zu. Das erklärt denn auch die heilige Schrift in den mannigfaltigsten Formen. Gott besitzt Erkenntniß von Allem[2]). Alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß sind in ihm[3]). Darum wird Gott der Herr aller Wissenschaft genannt[4]). Wie Gott selbst ist auch das göttliche Wissen wunderbar und unbegreiflich[5]).

Gott erkennt Alles[6]). Alles durchforscht der Geist des Herrn[7]). Wenn aber Gott ein Durchforschen oder Ergründen zugeschrieben wird, so ist das selbstverständlich, wie alle menschlichen Worte ohne Ausnahme, ein inadäquater Ausdruck. Es soll dadurch ausgedrückt werden, daß Gott das Innerste und für uns Verborgenste erkennt, keineswegs aber soll dadurch ein Aufsuchen oder gar ein mühsames Aufsuchen einer ihm zuvor verborgenen Wahrheit behauptet werden. Denn Alles liegt nackt und offen da vor seinen Augen[8]). Gottes Auge aber sieht Alles[9]): denn die Augen des Herrn sind viel heller als die Sonne und durchschauen die verborgensten Tiefen[10]); wie umge-

1) S. oben S. 445—447.

2) Domine, qui habes omnium scientiam. Esther 14, 14. Cf. *Eccli.* 42, 19. Ps. 72, 11.

3) (Christi Jesu), in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi. *Coloss.* 2, 3. — S. in der Trinitätslehre die Beweise für die Gottheit des Sohnes.

4) Deus scientiarum Dominus. *1 Reg.* 2, 3.

5) Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam (oder nach dem Hebräischen: „Zu wunderbar ist mir dieses Wissen, nicht bin ich seiner mächtig"), ruft der Psalmist *Ps.* 138 (139), 6 aus, nachdem er Gottes alldurchdringendes Vorherwissen all' seiner Wege und Gedanken geschildert. Ebenso ruft der Apostel nach Betrachtung der göttlichen Heilsrathschlüsse: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei. *Rom.* 11, 33.

6) Ecce Domine, tu cognovisti omnia. Ps. 138, 5. Major est Deus corde nostro, et novit omnia. *1 Joann.* 3, 20. Tu omnia nosti, führt Petrus als Grund dafür an, daß der Herr die Liebe seines Herzens kenne. *Joann.* 21, 17.

7) Spiritus (Dei) omnia scrutatur. *1 Cor.* 2, 10. Insofern diese Stelle vom heiligen Geiste handelt, betrachten wir sie in der Trinitätslehre.

8) Non est ulla creatura invisibilis (ἀφανής) in conspectu ejus; omnia autem nuda et aperta (τετραχηλισμένα) sunt oculis ejus. *Hebr.* 4, 13.

9) Omnia videt oculus illius. *Eccli.* 23, 27.

10) Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum, et profundum abyssi, et hominum corda intuentes in absconditas partes. *Eccli.* 23, 28.

kehrt vor Gott Alles licht ist wie die Sonne[1]). Auch vorzugsweise bezüglich seines Wissens wird Gott lauteres Licht, in welchem keinerlei Dunkel sich findet[2]), genannt.

Wenn aber die heilige Schrift sagt, daß Gott Alles weiß und Nichts ihm verborgen ist, so sind diese Ausdrücke im umfassendsten und unbedingtesten Sinne zu nehmen. Das fordert schon der Wortlaut, wie der Charakter und die Würde des göttlichen Wortes; das ergibt sich aber auch aus der allseitigen Specificirung des Gegenstandes der göttlichen Allwissenheit durch die heilige Schrift selbst.

Der primäre Gegenstand des göttlichen Wissens ist Gott selbst. Gott und Gott allein schaut und begreift sich selbst, und zwar vermöge seines Wesens mit absoluter Nothwendigkeit. Nur der Geist Gottes, der Alles durchforscht, durchforscht auch die Tiefen der Gottheit[3]). Daher auch nur Gott die in ihm verborgenen Geheimnisse zu offenbaren vermag[4]). Er ist das unendliche Licht und alle Erleuchtung geht von ihm aus[5]), die absolute Wahrheit, von der alle Wahrheit und Erkenntniß stammt[6]). Während das Neue Testament das absolute Wissen, welches dem Sohne und heiligen Geiste bezüglich Gottes eigen ist, zur vollkommeneren Offenbarung des Geheimnisses der Trinität und der Menschwerdung hervorhebt, hat das Alte Testament seinem nächsten Zwecke entsprechend vorzugsweise die Allwissenheit Gottes bezüglich der Creaturen geschildert, während das Neue Testament wiederum dieses absolute Wissen Gottes von der Creatur vorzüglich zur Beleuchtung der Gottheit des Sohnes und des heiligen Geistes verwendet[7]).

Vor Allem kennt Gott vollkommen Himmel und Erde, zunächst das ganze natürliche Universum, alle geistigen und körper-

1) Omnia opera illorum velut sol in conspectu Dei. *Eccli.* 17, 16. Cf. Ps. 138, 7—13 abgedr. oben S. 500, Note 7.

2) *1 Joann.* 1, 5. Vgl. oben S. 383 und *Jac.* 1, 17, oben S. 463, Note 5.

3) Quis hominum scit quae sunt hominis, nisi spiritus hominis qui in ipso est? Ita et quae Dei sunt nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. *1 Cor.* 2, 11. Spiritus omnia scrutatur, etiam profunda Dei. *1 Cor.* 2, 10.

4) Zahlreiche hierher gehörende Stellen s. Bd. 1, §. 125, S. 784—793.

5) *Joann.* 1, 5. 8, 12. 9, 5. 12, 35. 46. *1 Joann.* 1, 5. 2, 5. Vgl. den Schriftbeweis für die Gottheit des Logos.

6) *Joann.* 14, 6. 15, 26. 16, 13. 17, 17. *1 Tim.* 2, 4. Cf. *Jer.* 10, 10.

7) Die betreffenden Stellen werden eingehend in der Trinitätslehre betrachtet.

lichen Creaturen[1]) nach Wesen, Gattung, Zahl[2]), im Ganzen, wie im Einzelnsten[3]), ihren Zusammenhang und die Gesetze ihres Lebens und ihrer Bewegung: denn er ist ja ihr Schöpfer[4]), hat ihnen somit nach seiner ewigen Weisheit und seinen ewigen Ideen ihr Wesen gegeben und ihre Gesetze vorgeschrieben[5]). Ganz besonders aber betont die heilige Schrift, daß Gott die innerste Gesinnung, alle Gedanken[6]), Reden[7])

1) *Hebr.* 4, 13 f. oben S. 536, Note 8.

2) Dahin gehören all' die herrlichen Schilderungen des göttlichen Wissens in den Psalmen und Propheten, im Buche Job und in den Sapientialbüchern. Gott bestimmt die Zahl der Sterne und nennt sie alle mit Namen. *Ps.* 146 (147), 4. Er kennt alle Vögel des Himmels und alle Thiere des Feldes: denn sie sind ja sein Eigenthum. *Ps.* 49 (50), 10 & 11. Er weiß, was in der Finsterniß verborgen liegt; die Abgründe durchforschet er. *Dan.* 2, 22. 3, 55. Gott schauet die Enden der Welt und sieht Alles, was unter dem Himmel ist; der den Winden Gewicht gab, und die Wasser abwog nach dem Maaße, als er dem Regen Gesetze vorschrieb und einen Weg den tobenden Wassern. *Job* 28, 24 ff. Vgl. *Job* 38—41.

3) Denn er hat ja die Lilien des Feldes gekleidet, und kein Sperling fällt vom Dach ohne seinen Willen. Matth. 6, 26 ff. Vgl. unten die Lehre von der Vorsehung. Den Sand des Meeres und die Tropfen des Regens hat die Weisheit Gottes gezählt. *Eccli.* 1, 2 sq.

4) Daher spricht Isaias zu Denen, deren Thun im Finstern ist und die sagen: wer kennt es? Verkehrt ist dieses euer Denken! Als ob der Thon wider den Töpfer etwas vermöchte und das Werk zu seinem Meister sagen könnte: Du hast mich nicht gemacht! Und das Gebilde zu seinem Bildner sprechen: Du verstehst es nicht! *Is.* 29 sq.

5) Denn Gott hat alle seine herrlichen Werke in Weisheit erschaffen. *Ps.* 103 (104), 24. Durch seine Weisheit hat Gott den Erdkreis gegründet, und durch seine Einsicht die Himmel ausgespannt. *Jer.* 51, 15. Sein Bund besteht mit Tag und Nacht, die Gesetze des Himmels und der Erde hat er gesetzt. *Jer.* 33, 25. Vgl. *Jer.* 5, 24. 10, 13. 31, 35. 51, 16. Hierher gehört die ganze Lehre von der göttlichen Weisheit, deren hypostatischen Charakter wir in der Trinitätslehre betrachten, was uns aber hier nicht näher berührt. Die göttliche Weisheit „wirket von einem Ende zum anderen mächtig fort, und ordnet Alles lieblich an". *Sap.* 8, 1.

6) Tu exaudies . . . et repropitiaberis et facies, ut des unicuique secundum omnes vias suas, sicut videris cor ejus, quia tu nosti solus cor omnium filiorum hominum. *3 Reg.* 8, 39. Tu autem Salomon, fili mi, scito Deum patris tui et servito ei in corde perfecto, et animo voluntario: omnia enim corda scrutatur Dominus, et universas mentium cogitationes intelligit. *1 Paralip.* 28, 9. Scio, Deus meus, quod probes corda, et simplicitatem diligas. *1 Paralip.* 29, 17. Vgl. *Hebr.* 4, 12.

7) Omnes vias meas praevidisti, quia non est sermo in lingua mea (sc. quem tu non cognovisti). *Ps.* 138, 4. Non praeterit illum omnis cogitatus, et non abscondit se ab eo ullus sermo. *Eccli.* 42, 20.

und Handlungen der Menschen kennt. Und das gilt nicht nur von den guten, sondern auch von den bösen Gedanken, Worten und Werken[1]). Liegen ja Unterwelt und Verderben offen vor ihm, wie viel mehr die Herzen der Menschen[2]). Darum wird Gott der Durchschauer der Herzen genannt[3]), der die Geister wägt[4]), der Herzenskundige[5]).

1) De praeparato habitaculo suo respexit super omnes, qui habitant terram. Qui finxit singulatim corda eorum: qui intelligit omnia opera eorum. *Ps.* 32, 14. 15. Consumetur nequitia peccatorum, et diriges justum, scrutans corda et renes Deus. *Ps.* 7, 10. Magnus consilio et incomprehensibilis cogitatu: cujus oculi aperti sunt super omnes vias filiorum Adam, ut reddas unicuique secundum vias suas, et secundum fructum adinventionum ejus. *Jer.* 32, 19. Omnia opera illorum (sc. gentium) velut sol in conspectu Dei: et oculi ejus sine intermissione inspicientes in viis eorum. Non sunt absconsa testamenta per iniquitatem illorum, et omnes iniquitates eorum in conspectu Dei. *Eccli.* 17, 16. 17. Cf. 42, 18. 20. *Sap.* 6, 4. Oculi Domini super justos et aures ejus in preces eorum. Vultus autem Domini super facientes mala. *1 Petr.* 3, 12. Daher einestheils die Mahnung im Verborgenen zu beten und Gutes zu thun, da der Vater in's Verborgene sieht; *Matth.* 6, 4 sq.; anderntheils die Warnung vor Scheinheiligkeit, da Gott die Herzen kennt: Deus autem novit corda vestra, quia quod hominibus altum est, abominatio est ante Deum. *Luc.* 16, 15. Cf. *Rom.* 8, 27 und viele ähnliche Stellen. Ueber die Maßen thöricht sind daher die Sünder, wenn sie meinen, sie könnten ihre bösen Anschläge und Werke vor Gott verbergen. Viduam et advenam interfecerunt, et pupillos occiderunt. Et dixerunt: Non videbit Dominus, nec intelliget Deus Jacob. Intelligite insipientes in populo et stulti aliquando sapite. Qui plantavit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum, non considerat? *Ps.* 93, 6 sq. Quis me videt (dicit adulter) tenebrae circumdant me: quem vereor? delictorum meorum non memorabitur Altissimus. Et non intelligit, quoniam omnia videt oculus illius . . . et non cognovit, quoniam oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem. *Eccli.* 23, 25 sq. S. oben S. 536, Note 10. Mit besonderer Beziehung auf Gottes Allgegenwart spricht *Sap.* 1, 6 sq. die Allwissenheit Gottes aus: Benignus est enim spiritus sapientiae, et non liberabit maledicum a labiis suis: quoniam renum illius testis est Deus, et cordis illius scrutator est verus, et linguae ejus auditor. Quoniam spiritus Domini replevit orbem terrarum; et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis. Propter hoc qui loquitur iniqua, non potest latere etc.

2) Infernus et perditio coram Domino, quanto magis corda filiorum hominum. *Prov.* 15, 11. Cf. *Eccli.* 42, 18.

3) Si dixeris: vires non suppetunt: Qui inspector est cordis, ipse intelligit, et servatorem animae tuae nihil fallit, reddetque (homini) juxta opera sua. *Prov.* 24, 12.

4) Omnes viae hominis patent oculis ejus: spirituum ponderator est Dominus. *Prov.* 16, 2.

5) Tu Domine, qui corda nosti omnium (καρδιογνῶστα), ostende quem elegeris. *Act.* 1, 24. Qui novit corda Deus, testimonium perhibuit — ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν. *Act.* 15, 8.

Wenn die heilige Schrift so oft sagt, daß Gott nur auf die Guten, nicht aber auf die Bösen schaue, daß er jene, nicht aber diese kenne; so leugnet sie dadurch das absolute göttliche Wissen bezüglich des Bösen nicht, sondern bedient sich des biblischen und auch allgemein menschlichen Sprachgebrauchs, wonach das mit Wohlgefallen und besonderer Fürsehung und Gnade verbundene Erkennen des Guten einfach Anschauen, Kennen[1]), das mit Mißfallen und Verwerfung verbundene Wissen um die Bösen aber ein Nichtkennen, Nichtanschauen, Nichtwissen[2]) genannt wird[3]).

In der bisher betrachteten Lehre der heiligen Schrift von der absoluten Allwissenheit Gottes ist bereits eingeschlossen, daß Gott nicht nur das Vergangene und Gegenwärtige, sondern auch alles Zukünftige weiß. Denn wüßte er nicht alles Zukünftige, so wäre er nicht allwissend; auch würde sein Wissen mit der Zeit sich ändern und zunehmen und nie ganz vollendet werden, was mit der von der heiligen Schrift so klar gelehrten Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Allvollkommenheit Gottes durchaus unverträglich ist.

Die heilige Schrift lehrt aber auch ausdrücklich, daß die Weisheit Gottes ewig ist[4]) und seine Rathschlüsse und Gedanken ewige sind[5]); daß Gott alles Zukünftige weiß, und zwar nicht nur Dasjenige, was er selbst auf Grund seiner ewigen Rathschlüsse[6]) thun wird, oder was nach der von ihm geordneten Natur der Dinge mit Nothwendigkeit erfolgt, sondern auch die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe.

Nach dem 138 (139) Psalm, den wir bereits zum Beweise der

---

1) Quoniam novit Dominus viam justorum: et iter impiorum peribit. *Ps.* 1, 6. Novit Dominus viam immaculatorum. *Ps.* 36, 18. Oculi Domini super justos, *Ps.* 33, 16. ad fideles terrae, *Ps.* 100, 6. super metuentes eum, *Ps.* 32, 18. ad timentes eum. *Eccli.* 15, 20. 34, 19. Priusquam te formarem in utero, novi te: et antequam exires de vulva, sanctificavi te. *Jer.* 1, 5. Cf. Ego sum Postor bonus et cognosco meas. *Joann.* 10, 14. Cognovit Dominus, qui sunt ejus. *2 Tim.* 2, 19. Vgl. *Gen.* 1, 31. Viditque Deus cuncta quae fecerat: et erant valde bona.

2) Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris. *Habac.* 1, 13. So spricht auch der Herr zu den Verworfenen im Gericht: Nescio vos. Nunquam novi vos. *Matth.* 7, 23. *Luc.* 13, 27 etc.

3) S. unten von der scientia approbationis und improbationis

4) *Sap.* 7, 26. Vgl. oben S. 474, Note 2.

5) *Ps.* 32, 11.

6) S. die Lehre von dem göttlichen Willen und von der Providenz, insbesondere von der Prädestination. Vgl. auch Zschokke, Theol. d. Proph., §. 22 u. 23.

göttlichen Allgegenwart[1]) und der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wissens[2]) anführten, hat Gott die Gedanken des Psalmisten von Ferne erkannt und alle seine Wege vorhergesehen[3]). Zur Begründung und Beleuchtung dieses wunderbaren göttlichen Wissens führt dann unser Psalm an: daß Gott überhaupt Alles kennt, das Alte wie das Neue; daß er uns gebildet und seine Hand auf uns gelegt hat, d. h. uns erhält und regiert[4]); ferner, daß er allgegenwärtig ist[5]); daß er das Innerste des Menschen beherrscht, dessen Wesen, das er selbst erschuf, und dessen ersten Ursprung kennt; daß er alle Tage und das ganze Leben des Menschen schon vor seiner Geburt bestimmt und geordnet hat[6]). Als den Ewigen, der alles Verborgene kennt und Alles weiß, ehe es geschieht, ruft Susanna Gott zum Zeugen ihrer Unschuld an[7]). Das Unternehmen und die Gesinnung des Sennacherib hat Gott vorher gewußt[8]). So spricht auch Gott durch Isaias zu den Israeliten, daß er ihre Missethaten vorherwisse und von Anfang an vorhergewußt habe[9]). Weil Gott das Verbrechen der Aegypter (den Treubruch gegen die Israeliten, denen sie freien Auszug versprochen),

---

1) S. oben S. 500, Note 7.

2) S. oben S. 563, Note 5.

3) Domine, probasti me et cognovisti me: tu cognovisti sessionem meam et resurrectionem meam. Intellexisti cogitationes meas de longe: semitam meam et funiculum meum investigasti. Et omnes vias meas praevidisti. *Ps.* 138, 1—4. Manche Ausleger nehmen das „von Ferne" = vom Himmel her, z. B. Schegg zu dieser Stelle, während die meisten Ausleger es davon verstehen, daß Gott unsere Gedanken vor ihrem Entstehen kennt. *Bellarmin* i. h. l. Abgesehen davon, ist das Vorherwissen in dem Satze: Omnes vias meas praevidisti klar ausgesprochen.

4) Ecce Domine tu cognovisti omnia novissima et antiqua: tu formasti me et posuisti super me manum tuam. *Ps.* 138, 5.

5) *Ps.* 138, 7—13. S. oben S. 500, Note 7.

6) Quia tu possedisti renes meos: suscepisti me de utero matris meae . . . non est occultatum os meum a te, quod fecisti in occulto: et substantia mea in inferioribus terrae. Imperfectum meum viderunt oculi tui, et in libro tuo omnes scribentur: dies formabuntur, et nemo in eis. *Ps.* 138, 13—16.

7) Deus aeterne, qui absconditorum es cognitor, qui nosti omnia, antequam fiant, tu scis quoniam falsum testimonium tulerunt contra me. *Dan.* 13, 42. 43. Aehnlich *Job* 16, 20. Ecce in coelo testis meus, et conscius meus in excelsis.

8) Habitaculum tuum et egressum tuum, et introitum tuum, et viam tuam ego praescivi, et furorem tuum contra me. *4 Reg.* 19, 27.

9) Scio enim, quia praevaricans praevaricaberis, et transgressorem ex utero vocavi te. *Is.* 48, 8.

vorhergesehen, darum hat er sie zum Untergang bestimmt, sagt das Buch der Weisheit[1]). Ebenso hat auch Jesus von Anfang an gewußt, welche nicht an ihn glauben würden und wer sein Verräther sei[2]).

Wo Sirach von der Thorheit der Gottlosen redet, die nicht bedenken, daß Gottes Auge Alles sieht und lichter als die Sonne ist, und alle Wege des Menschen durchschauet[3]), fährt er also fort: Denn dem Herrn ist Alles bekannt, bevor es erschaffen wurde; so schauet er auch Alles, nachdem es vollbracht ist[4]). Wäre hier das „erschaffen" im eigentlichen Sinne zu nehmen, so enthielte die Stelle nur das öfter in der heiligen Schrift vorkommende Argument, daß Gott Alles wisse, da er Alles erschaffen hat. Es ist aber auch möglich, daß das fragliche Wort ausdrückt, daß Gott Alles wisse, bevor es geschieht, und sich dann auf die Missethaten des Gottlosen, von denen vorher die Rede ist, bezöge; dann wäre die Stelle ein directer Beweis für das Vorherwissen der freien, und zwar bösen Handlungen.

Unzweifelhaft und in sehr bezeichnender Weise ist das Vorherwissen Gottes von Allem, auch der freien Acte, *Eccli.* 39, 24 & 25 ausgesprochen, wo es heißt: Die Werke alles Fleisches, d. h. aller Menschen, sind vor Gott und Nichts ist verborgen vor seinen Augen; denn von Ewigkeit zu Ewigkeit schauet er, und nichts ist wunderbar vor seinem Angesicht[5]).

---

1) Impiis autem usque in novissimum sine misericordia ira supervenit. Praesciebat enim futura illorum: quoniam cum ipsi permisissent, ut se educerent, et cum magna solicitudine praemisisent illos, consequebantur illos poenitentia acti. *Sap.* 19, 1 sq.

2) Sciebat enim ab initio Jesus, qui essent non credentes, et qui traditurus esset eum. *Joann.* 6, 65. Cf. 2, 25.

3) *Eccli.* 24, 27 & 28. S. oben S. 563, Note 10.

4) Domino enim Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita: sic et post perfectum respicit omnia. *Eccli.* 23, 29. So der vorhieronymische aus dem Griechischen übersetzte Vulgatatext. Der Griechische Text der Septuaginta lautet: πρὶν ἢ κτισθῆναι τὰ πάντα ἔγνωσται αὐτῷ, οὕτως καὶ μετὰ συντελεσθῆναι (23, 20. Ed. Tischendorf.). Die Syrische Uebersetzung hat: „Ehe etwas geschieht, ist es offenbar vor ihm, und nach Vollendung der Welt richtet er ihn" (den Gottlosen). Der hebräische Urtext, den Hieronymus noch sah, ist bekanntlich verloren.

5) Opera omnis carnis coram illo, et non est quidquam absconditum ab oculis ejus. A saeculo usque in saeculum respicit (ἀπὸ τοῦ αἰῶνος εἰς τὸν αἰῶνα ἐπέβλεψε), et nihil est mirabile in conspectu ejus. Schön bemerkt *Cornelius a Lapide* zu dieser Stelle: Deus enim in sua aeternitate permanens et constans, omnium temporum differentias, et quaecunque in eis geruntur, quasi

Der Grund also, weßhalb Gott alle menschlichen Acte kennt, liegt darin, daß sein Blick, sein Schauen ewig ist und alle Zeiten umfaßt — und da er deßhalb Alles ewiglich weiß, so kann ihm nichts neu und verwunderlich sein.

Außer manchen anderen Stellen, wo der Siracide von Gottes Allwissenheit redet[1]), ist *Eccli.* 42, 21 & 22[2]) noch hervorzuheben, weil hier im unmittelbaren Zusammenhang mit dem vorausgehenden Lobe der Allwissenheit auf die Ewigkeit Gottes und auf die unveränderliche Vollkommenheit und höchste Unabhängigkeit seiner Weisheit hingewiesen wird.

Die gesammte Prophetie ist ein didaktisches und zugleich ein thatsächliches Zeugniß für das absolute und unfehlbare göttliche Vorherwissen, nicht nur bezüglich der göttlichen Rathschlüsse und mit Nothwendigkeit eintretenden Entwickelungen, sondern auch bezüglich der freien guten wie bösen Acte der Menschen, welche ja wesentliche Momente der vorherverkündeten Ereignisse bilden. Die Prophetie, sagten wir, ist ein thatsächliches Zeugniß des göttlichen Vorherwissens, insofern die Erfüllung der Weissagungen deren Wahrheit und damit die Wirklichkeit des göttlichen Vorherwissens beweist[3]); und sie ist zugleich ein lehrhaftes Zeugniß, indem die Propheten selbst ihre Prophetien auf die Offenbarung und das Vorwissen Gottes zurückführen und wahre Prophetie, weil wirkliches Vorherwissen des Zukünftigen, als ausschließliche Prärogative des wahren und lebendigen Gottes und deßhalb als untrügliches Merkmal seiner Offenbarung bezeichnen[4]).

Endlich sind alle Stellen, welche die Prädestination, wie die

---

coram se gerantur, aspicit et intuetur . . . Dann fügt er bei: Porro Deus non ita a saeculo in saeculum respicit, quasi omnia etiam praeterita et futura realiter sint praesentia aeternitati, in illaque etiam nunc realiter coexistant, ut intuitive ea videat Deus, ut nonnulli Theologi opinati sunt . . . sed quod objective omnia sint Deo praesentia, quodque Deus tam perfecte praeterita et futura videat objective, quam perfecte praesentia videt intuitive.

1) Z. B. *Eccli.* 17, 13 sq. 42, 18 sq.

2) Magnalia sapientiae suae decoravit, qui est ante saeculum et usque in saeculum; neque adjectum est, neque minuitur, et non eget alicujus consilio (Cf. Rom. 11, 31.) — οὔτε προσετέθη οὔτε ἠλαττώθη, καὶ οὐδὲ προσεδεήθη οὐδενὸς συμβούλου. Vgl. *Is.* 40, 28.

3) Daher das Wort Tertullian's: Praescientia Dei tot habet testes, quot fecit prophetas. *C. Marcion.* 2, 5.

4) Z. B. *Isai.* 44, 7. 46, 9 & 10, abgedr. Bd. 1, S. 389, Note 2. Vgl. auch *Sap.* 8, 8. Vgl. Bd. 1, §. 44 u. 45.

Reprobation beweisen, ebenso viele Beweise für das damit nothwendig verbundene göttliche Vorherwissen[1]).

Daß Gott auch alles Mögliche erkennt, liegt schon in den allgemeinen Aussprüchen über die göttliche Allwissenheit, folgt aber auch unmittelbar aus der Lehre der heiligen Schrift, daß Gott Alles möglich ist[2]), sowie überhaupt aus ihrer Lehre von der göttlichen Allmacht, kraft welcher Gott unendlich Vieles schaffen und wirken kann, was er nicht schafft und wirkt; denn es ist unmöglich, daß Gott etwas wirke, was er nicht erkennt, und daß er seine eigene Allmacht als solche erkenne, ohne Alles zu erkennen, was sie zu wirken vermag[3]).

Dagegen enthält die heilige Schrift eine Reihe directer Aussprüche darüber, daß Gott auch alles Dasjenige weiß, was eine Creatur unter gewissen Bedingungen, und zwar mit Freiheit wollen und thun würde, obwohl diese Bedingungen und somit die freien Acte niemals wirklich werden[4]).

Gott gab dem David auf die Frage, ob Saul ihn in Ceila belagern und die Bewohner der Stadt ihn dann ausliefern würden, durch den Hohenpriester die kategorische Antwort, daß beides geschehen werde. Es geschah aber nicht, weil David daraufhin von Ceila entfloh[5]). Ebenso sagte Jeremias dem König Sedekias prophetisch und kategorisch voraus, daß der König, wenn er sich den Chaldäern ergebe, am Leben bewahrt und Jerusalem nicht werde zerstören werden[6]).

---

1) Vgl. die betreffenden Lehren. Es genügt, hier an *Rom.* 8, 29 zu erinnern: Quos praescivit, et praedestinavit, οὓς προέγνω, καὶ προώρισε.

2) Apud Deum autem omnia sunt possibilia. *Matth.* 19, 26. *Marc.* 10, 27.

3) Man kann hier auch *Rom.* 4, 17: vocat ea, quae non sunt, tanquam ea, quae sunt (καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) herziehen. Jedenfalls beweist diese Stelle indirect, mag man sie auslegen, wie man will, das absolute Wissen Gottes von allem Möglichen. Auch *Ps.* 146, 5. Sapientiae ejus non est numerus, enthält, wenn man dieses Wort streng nimmt, eine Hinweisung auf die Erkenntniß des Möglichen: denn nur das Mögliche ist ohne Zahl, während alles Wirkliche nach Zahl, Maß und Gewicht bestimmt ist, auf Gott aber Zahlen adäquat nicht anwendbar sind.

4) Die spätere Scholastik hat diese Erkenntniß *scientia media* genannt; hierüber und über die deßfallsigen Controversen später. Die Wahrheit selbst, daß das unter einer nie wirklichen Bedingung Eintretende Gegenstand der göttlichen Allwissenheit ist, war unter den rechtgläubigen Theologen nie bestritten.

5) *1 Reg.* 23, 7—13.

6) Haec dicit Dominus exercituum Deus Israel: Si profectus exieris ad principes regis Babylonis, vivet anima tua, et civitas haec non succendetur igni: et salvus eris tu, et domus tua. *Jer.* 38, 17. Vgl. *Cornel. a Lap.* i. h. l.

Auch diese Bedingung trat nicht ein. So gewiß also diese beiden Aussprüche wahrhaft von Gott kommen und eben deßhalb, wie auch ihrem Wortlaute nach, nicht als bloße Vermuthungen, sondern nur als unfehlbar gewisse Wahrheit aufgefaßt werden dürfen, so gewiß ist es, daß Gott das bedingte Zukünftige unfehlbar vorher weiß. Dasselbe gilt von dem Ausspruch Christi, daß Tyrus und Sidon Buße gethan hätten, wenn bei ihnen geschehen wäre, was in Corazain und Bethsaida geschah[1]). Denn es ist durchaus unstatthaft, dieses oder irgend ein anderes Wort des ewigen Wortes als Conjectur oder gar als eine bloße Redefigur zu betrachten. Auch der kategorische Ausspruch des heiligen Geistes *Sap.* 4, 11 ist hier anzuführen[2]).

Wenn sich das Wort Gottes mitunter einer dubitativen[3]) Formel bedient[4]), so wird dadurch — nach der Natur der Sache und der einhelligen Auslegung der Väter[5]) — dem menschlichen Wollen und Handeln, nicht aber dem göttlichen Wissen Contingenz und Ungewißheit zugeschrieben. Solche Stellen beweisen also ebenso wenig etwas gegen das absolut untrügliche göttliche Wissen, als die

1) Vae tibi, Corazain; vae tibi, Bethsaida! quia si in Tyro et Sidone facta essent virtutes, quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent. *Matth.* 11, 21.

2) Raptus est, ne malitia mutaret intellectum (σύνεσιν) ejus, aut ne fictio (δόλος) deciperet animam illius. Vgl. die ausführliche Erläuterung des *Cornel. a Lap.* zu dieser Stelle und die dort erörterten Väterstellen.

3) Eine solche liegt nicht schon in der Partikel ἄν. So übersetzt die Vulgata *Joann.* 8, 19: εἰ ἐμὲ ᾔδειτε, καὶ τὸν πατέρα μου ἂν ᾔδειτε ἄν: si me sciretis, *forsitan* et patrem meum sciretis; dagegen *Joann.* 14, 7: εἰ ἐγνώκειτέ με, καὶ τὸν πατέρα μου ἐγνώκειτε ἄν — mit: Si cognovissetis me, et Patrem meum *utique* cognovissetis. Auch *Matth.* 11, 21 steht im Griechischen: πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν — die Vulgata aber setzt keine Partikel. Vgl. Kath. 1872, II, S. 198.

4) Z. B. *Jerem.* 26, 2. Noli subtrahere verbum, si forte audiant et convertantur. *Ezech.* 2, 5. Haec dicit Dominus Deus: Si forte vel ipsi audiant, et si forte quiescant. *Joann.* 4, 10. Si scires donum Dei . . . ., tu forsitan petiisses ab eo. *Joann.* 5, 46. Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi. Cf. *Joann.* 8, 19 in der vorhergehenden Note. Diese Stellen selbst zeigen klar, daß in ihnen nicht das göttliche Wissen oder Vorherwissen, sondern der menschliche Wille als problematisch hingestellt ist.

5) Dum constat, quod omnipotens Deus omnia sciat, mirandum valde est, cum dicitur, si *forte* audiant. Quapropter sciendum nobis est, quia ista dubitatio locutionis Dei non ex ignorantia, sed ex alia significatione descendit. *Greg. M.* In Ezech. l. 1, hom. 2, nr. 8. Ille qui omnia scit, quando dicit *forsitan*, non dubitat, sed increpat. *Hieron.* in Jer. c. 26. Noch andere Stellen s. Kath. a. a. O. S. 199.

Nichterfüllung bedingter prophetischer Androhungen und Ankündigungen, deren Erfüllung durch Buße oder Gebet abgewendet wurde[1]).

§. 181.

Lehre der Väter und der Kirche von der göttlichen Allwissenheit.

I. Oftmals und in der mannigfaltigsten Weise sprechen sich die heiligen Väter über die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wissens aus. Bildet ja dasselbe eine wesentliche Voraussetzung der wichtigsten Glaubenslehren, wie namentlich der Lehre von der allumfassenden Vorsehung, Gnade und Gerechtigkeit Gottes, wie eines der wirksamsten Motive des religiös-sittlichen Lebens.

Die Väter und Theologen der Kirche betrachten das unendlich vollkommene göttliche Wissen, insbesondere die Allwissenheit, zwar auch als eine der natürlichen Vernunft einleuchtende, daher auch, wenigstens theilweise, von der heidnischen Philosophie erkannte, sowie dem natürlichen Bewußtsein innewohnende Wahrheit[2]); allein sie selbst gründen ihre Lehre von der göttlichen Allwissenheit vor Allem und durchweg auf die göttliche Offenbarung und die kirchliche Ueberlieferung. Was sie daher von derselben lehren, sehen sie nicht etwa als eine philosophische Speculation, sondern als katholische Glaubenswahrheit an. Jede Leugnung und Beschränkung der göttlichen Allwissenheit ist demgemäß in ihren Augen ebenso sehr eine Verletzung des Glaubens, als der gesunden Vernunft, eine sacrilegische und widervernünftige Lehre[3]). Dabei verkennen sie nicht, heben vielmehr mit allem Nach-

1) Wie die von Jonas angedrohte Zerstörung Ninive's, *Jon.* 3, und der von Isaias angekündigte Tod des Königs Ezechias. *Is.* 38, 1 sq.

2) Belege hiefür bei *Petavius*, l. 4, c. 1 und *Thomassin*, l. 7, c. 1. Aber auch hier müssen wir wiederholen, das die heidnischen Philosophen von den christlichen Schriftstellern oft allzu günstig aufgefaßt und das Ungenügende oder auch das Pantheistische darin nicht beachtet wurde. Das entzieht aber der Kraft des testimonium animae Nichts, das sich auch in ihnen, noch mehr aber in dem natürlichen Bewußtsein des Volkes hier kund gibt. Gerade die durch die Kirchenväter constatirten und bei den Heiden allgemein üblichen Anrufungen Gottes zur Betheuerung und zum Zeugniß haben den Glauben an die Allwissenheit Gottes zur Voraussetzung. Vgl. *Tert.* de test. anim., insbes. d. Bd. 1, S. 165, Note 1 angeführte Stelle. So auch *Philopon.* ad 2 Procl. und in Alcib. I.: Persuasum naturaliter est omnibus hominibus divinitatem omnia nosse.

3) Daher sagt Augustin von Cicero, weil derselbe meinte, das göttliche Vorherwissen bezüglich der freien Handlungen leugnen zu müssen, um deren Freiheit aufrecht zu erhalten: Dum vult facere liberos, facit sacrilegos.

druck hervor, daß die Art und Weise der göttlichen Erkenntniß und Allwissenheit, namentlich des Vorherwissens der zukünftigen freien Handlungen alle unsere Begriffe übersteigt und unserer endlichen Vernunft große Schwierigkeiten bietet. Das dürfe uns aber nicht abhalten, an der durch Glauben und Vernunft feststehenden Allwissenheit Gottes unentweglich festzuhalten, wenn wir auch jene Schwierigkeiten nicht vollkommen zu lösen vermöchten[1]). Ihre Lösung ist eine anzustrebende Aufgabe der heiligen Wissenschaft, an der, wie wir später sehen werden, Väter und Theologen sich versuchten; allein unser Glaube an Gottes Allwissenheit ist unabhängig von unserem wissenschaftlichen Begreifen.

II. Wie das göttliche über das creatürliche Sein unendlich erhaben und letzteres nur ein endliches Analogon des ersteren ist, so verhält es sich auch mit dem göttlichen Wissen im Vergleich zu jedem creatürlichen Erkennen. Nicht wie ein Mensch, nicht wie ein Engel erkennt Gott; und doch erkennt er wahrhaftig, aber in einer alles Creatürliche und all' unsere positiven Begriffe übersteigenden Weise[2]). Daher können wir die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Erkennens nur auf dem Wege der Negation erfassen. Indem wir nämlich am göttlichen Wissen Alles negiren, was wir am menschlichen Erkennen als endlich wahrnehmen, wie die Veränderlichkeit, den Uebergang von einem Erkenntnißobject und von einem

---

Civ. Dei l. 5, c. 9, nr. 2. Cf. nr. 3 — und nennt diese Beschränkung der göttlichen Allwissenheit insanissima impietas. *De lib. arb.* l. 3, c. 4. Aehnlich *De corrept. et grat.* c. 8, nr. 9.

1) Sie wenden hier nur die allgemeinen Grundsätze über das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen an, die wir Bd. 1, §. 122 näher dargelegt haben. Demgemäß sagt Augustin bezüglich des Zusammenbestehens der menschlichen Freiheit mit dem absoluten göttlichen Vorherwissen: Religiosus autem animus utrumque eligit, utrumque confitetur et fide pietatis utrumque confirmat. *Civ. Dei* 5, 9. Utrumque amplectimur, utrumque fideliter et veraciter confitemur: illud (das göttliche Vorherwissen), ut bene credamus, hoc (die menschliche Freiheit), ut bene vivamus. *Civ. Dei* 5, 10 i. f.

2) Scit Deus, et praescit Deus ineffabili modo . . . Cum enim scientia Dei longe distet ab humana scientia, ita ut irridenda sit comparatio, utraque tamen scientia vocatur. *Aug.* De divers. quaest. ad Simplician. l. 2, q. 2, nr. 1. (*Migne*, Pat. lat. t. 40, col. 135.) Apud quem summa potestas est, summa et secreta cognitio est. Tribuamus hoc Deo, laudantes Deum. Non audeamus dicere: quomodo novit Deus. Ne forte hoc a me, fratres, exspectetis, ut explicem vobis, quomodo cognoscat Deus; hoc solum dico: non sic cognoscit ut homo, non sic cognoscit ut angelus; at quomodo cognoscit, dicere non audeo, quia et scire non possum. *Aug.* Enarr. in Ps. 49, nr. 18. (*Migne*, Pat. lat. t. 36, col. 576.)

Erkenntnißmoment zum andern, und Nichts festhalten, als allein die Lebendigkeit der absolut gewissen und unerschütterlichen Wahrheit, die in einem einfachen und ewigen Schauen Alles durchdringt und durchleuchtet, wie Augustin sagt[1]), erfassen wir einigermaßen das göttliche Wissen. Auch das höchste creatürliche Erkennen ist nur eine Theilnahme an der Wahrheit, Gott aber, das absolute Sein und das absolute Erkennen, ist die Wahrheit selbst[2]).

Demgemäß wenden die Väter alle negativen Attribute auf das göttliche Erkennen an, die Aseität, absolute Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit. In Gott ist nicht, wie in der Creatur, ein realer Unterschied zwischen Wesen und Erkennen; das göttliche Erkennen ist das göttliche Sein oder die göttliche Substanz selbst[3]). Alles, was daher von dem absoluten göttlichen Sein gilt, gilt in gleicher Weise von dem mit ihm identischen göttlichen Erkennen. Das göttliche Erkennen ist purer Act und keinerlei bloße Potentialität darf an ihm gedacht werden. Gott ist reines unendliches supereminentes Erkennen. Das meint Irenäus, wenn er sagt, Gott ist ganz Denken, ganz Wille, ganz Vernunft, ganz Licht, ganz Auge, ganz Gehör und ganz Quelle alles Guten[4]). Wie der Name des Seienden, so kommt daher Gott auch der Name des Erkennenden, des

1) Quum enim dempsero de humana scientia mutabilitatem, et transitus quosdam a cogitatione in cogitationem, cum recolimus, ut cernamus animo, quod in contuitu ejus paulo ante non erat, atque ita de parte in partem crebris recordationibus transilimus; et etiam ex parte dicit esse Apostolus (1 Cor. 13, 9) nostram scientiam: cum ergo haec cuncta detraxero, et reliquero solam vivacitatem certae atque inconcussae veritatis una et aeterna contemplatione cuncta lustrantis (al. collustrantis); imo non reliquero, non enim habet hoc humana scientia, sed pro viribus cogitavero, insinuatur mihi utcunque scientia Dei. *QQ. ad Simpl.* l. 2, q. 2, nr. 3. (*Migne*, Pat. lat. t. 40, col. 140.)

2) Lucent Cherubim et scientia eminent, sed participio veritatis, ac per hoc non ut veritas, et quantum. *Bernard.* De consid. l. 5, c. 5, nr. 11. (*Migne*, Pat. lat. t. 182, coi. 794.) Daher: Dicimur amare, et Deus; dicimur nosse, et Deus, et multa in hunc modum: sed Deus amat ut charitas, novit ut veritas. *Bernard.* De consid. l. 5, c. 5, nr. 12. (*Migne*, l. c. col. 795.)

3) In illius (divinae) naturae simplicitate mirabili non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse. *Aug.* de Trin. l. 15, c. 13. (*Migne*, Pat. lat. t. 42, col. 1076.)

4) Ὅλος ἔννοια, ὅλος θέλημα, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς, ὅλος ὀφθαλμός, ὅλος ἀκοή, ὅλος πηγὴ πάντων τῶν ἀγαθῶν. *C. haer.* lib. 1, c. 12, nr. 1 i.-f. (Ed. Mass. Venet. 1734; p. 56.)

Schauenden, des absolut Wissenden zu. Daher leiten auch die Väter[1]) das Wort θεός mit Vorliebe von θεᾶσθαι, schauen, ab.

Gott ist lauteres Erkennen aus und durch sich selbst; nicht von einem Andern empfängt er Licht, er ist selbst lauteres Licht und kein Schatten der Finsterniß ist in ihm[2]). Daher ist auch Gott in seinem Erkennen absolut unabhängig. So wenig der göttliche Intellect von einem anderen erleuchtet wird, ebenso wenig kann seine Erkenntniß durch Objecte außer ihm verursacht sein. Daher werden auch alle dem creatürlichen Erkennen entlehnten Ausdrücke nur analogisch auf ihn übertragen. Gott erkennt weder in sinnlicher Weise, noch durch vernünftige Abstraction, wie wir, noch in Weise der Engel, sondern in einer alle diese Erkenntnißweisen wesentlich überragenden Weise, vermöge seines eigenen Wesens und als die absolute Ursache aller Dinge[3]). Nicht in verschiedenen Begriffen, nicht in discursiver Weise, sondern seiner absoluten Einfachheit entsprechend, erkennt Gott sich selbst und Alles in demselben Einen und unendlichen Erkenntnißacte, der er selbst ist[4]). Sehr oft heben die Väter den einleuchtenden Gedanken hervor, daß Gott alle Dinge in sich selbst als ihrem absoluten Urbilde und ihrer absoluten Ursache erkennt[5]), und zwar weit vollkommener, als die Geschöpfe in sich selbst er-

1) Vgl. oben S. 335, Note 5.

2) Cernere est in Cherubim, qui plenitudo scientiae dicuntur, sed Deum scientiarum Dominum esse, qui solus solam nesciat ignorantiam, qui totus sit lux, et tenebrae in eo non sunt ullae; totus sit oculus, et qui minime aliquando fallitur quia minime clauditur; qui extra se non quaerit lumen cui admoveatur ut videat, ipse qui videt, ipse unde videt. *Bernard.* De consid. l. 5, c. 4, nr. 10. (*Migne*, Pat. lat. t. 182, col. 794.)

3) Mens divina comprehendit omnia cognitione quadam eminenti, qua secundum ipsammet omnium causam in se omnium cognitionem anticipat; priusquam angeli fierent, cognoscens angelos, eosque creans; cetera omnia intus et ab ipso, ut ita dicam, exordio noscens, et in rerum naturam proferens; idque arbitror scripturam significare, cum ait: *Qui novit omnia prius quam fiant* (*Dan.* 13, 42.). Non enim ex rebus ipsis res discens, novit eas divina mens; sed ex ipsa et in seipsa, secundum causam, scientiam omnium et notionem et essentiam habet et ante comprehendit. *Dion.* De div. nom. c. 7, nr. 2. (*Migne*, P. g. t. 3, col. 867.)

4) Non singulis secundum cujusque speciem intendens, sed secundum unicam causae complexionem cuncta sciens et continens . . . Seipsam igitur divina sapientia noscens, noscit omnia, materialia sine materia, et indivise divisibilia, et unice multa. *Dion.* De div. nom. c. 7. (*Migne*, Pat. lat. t. 3, col. 870.)

5) Nihil enim non semper cum Deo fuit, quidquid in rebus est. Quae etsi ad creationem sui coepta sunt, non sunt tamen a Dei vel praesentia

kennbar sind[1]). Wie sollte auch Gott nicht Alles erkennen, da er ja, in sich selbst unveränderlich und ewig[2]), der Schöpfer, Erhalter und Regierer von Allem ist und da der letzte Grund aller Möglichkeit und aller Wirklichkeit in ihm liegt[3]). Insofern muß man sagen, daß die Dinge nicht die Ursache der göttlichen Erkenntniß seien, sondern die göttliche Erkenntniß (selbstverständlich in Verbindung mit dem göttlichen Willen) die Ursache der Dinge sei[4]).

Wenn aber die Väter im Allgemeinen die ewige und allvollkommene Erkenntniß Gottes von allen Dingen daraus begreiflich machen, daß Gott deren erste Ursache ist, so wollen sie damit keines-

---

vel potestate inchoata. Et testis est nobis Propheta, dicens: *Deus, qui fecisti omnia quae futura sunt*, (Is. 45, 11.). Quae enim futura sunt, licet in eo quod adhuc creanda sunt, fient, Deo tamen, cui in creandis rebus nihil novum et recens est, jam facta sunt, dum et temporum dispensatio est ut creentur, et in divinae virtutis et praescientiae efficientia jam sunt creata. *Hilar.*, De trin. l. 12, nr. 39. (*Migne*, Pat. lat. t. 10, col. 457.)

1) Cognitio creaturae in seipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam quum in Deo cognoscitur, velut in arte qua facta est. *August.* Civ. Dei 11, 7. (*Migne*, Pat. lat. t. 41, col. 322.)

2) Primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere, et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia; tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium atque incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum. Ibi novit omnia Deus, quae fecit per ipsam; et ideo, quum decedant et succedant tempora, nec decedit aliquid vel succedit scientiae Dei. *Aug. de trin.* l. 6, c. 10, nr. 11. (*Migne*, Pat. lat. t. 42, col. 931.)

3) Haec igitur antequam fierent, utique non erant. Quomodo ergo Deo nota erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde, antequam fierent, et erant et non erant: erant in Dei scientia, non erant in sua natura . . . Deo non audeo dicere alio modo innotuisse, quum ea fecisset, quam illo quo ea noverat ut faceret, *apud quem non est commutatio nec momenti obumbratio* (Jac. 1, 17.). *August.* Gen. ad lit. l. 5, c. 18, nr. 36. (*Migne*, Pat. lat. t. 34, col. 334.) Cf. Civ. Dei, l. 11, c. 10, nr. 3. Quoniam Deus nihil nesciens fecit . . . porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat. Ex quo occurrit animo quiddam mirum, sed tamen verum: quod iste mundus nobis notus esse non potest, nisi esset; Deo autem nisi notus esset, esse non posset. (*Migne*, Pat. lat. t. 41, col. 317.)

4) Non enim haec quae creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt; ac potius ideo facta sunt vel mutabilia, quia immutabiliter ab eo sciuntur. *Aug.* de trin. l. 6, c. 10, nr. 11. (*Migne*, Pat. lat. t. 42, col. 931.)

wegs behaupten, daß Gott Nichts erkenne, als was er selbst verursacht hat; dann könnte er ja das Böse und die Uebel nicht erkennen, denn diese dürfen nimmermehr auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werden. Daher erklären auch alle Väter, und namentlich Augustin und seine Schüler, daß Gott auch alles Böse weiß und vorherweiß, aber es in keiner Weise bewirkt oder verschuldet[1]). Demgemäß entkräften die Väter den Einwand, daß mit dem unfehlbaren Vorherwissen die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht zusammen bestehen könne, durch die einfache Erwiderung, daß die freien, insbesondere die bösen Handlungen, nicht geschehen, weil Gott sie unfehlbar vorherweiß, sondern daß Gott sie vorherweiß, weil sie durch des Menschen freien Willen geschehen[2]).

Bezüglich der Sünde gibt es keine Vorherbestimmung, wohl aber ein Vorherwissen. Gott, sagt Augustin, weiß Vieles voraus, was er nicht voraus bestimmt hat, wie die Sünde[3]). Doch davon ausführlich in der Prädestinationslehre. Hier sollte nur hervorgehoben werden, daß nach der Lehre der Väter, und nament-

---

1) Deus neminem ad peccandum cogens, praevidet tamen eos qui propria voluntate peccabunt. Cur ergo non vindicet justus, quae fieri non cogit praescius? Sicut enim tu memoria tua non cogis facta esse, quae praeterierunt, sic Deus praescientia sua non cogit facienda, quae futura sunt: et sicut tu quaedam, quae fecisti meministi, nec tamen quae meministi, omnia fecisti, ita Deus omnia quorum ipse est author praescit, nec tamen omnium, quae praescit, ipse author est; quorum autem non est author, justus est ultor. Hinc ergo jam intellige, qua justitia Deus peccata puniat, quia quae novit futura, non facit. *August.* de lib. arb. l. 3, c. 4, nr. 10 & 11. (*Migne*, Pat. lat. t. 32, col. 1276.) Diese Stelle hat auch Prosper in seine Sentenzen aufgenommen.

2) Non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum, sed quia erit futurum, scitur a Deo antequam fiat . . . Non ergo quia prophetae praedixerunt, idcirco prodidit Judas, sed quia futurus esset proditor, ea quae ille ex propositi sui nequitia gesturus erat, praedixerunt prophetae. *Origen.* Comm. in Ep. ad Rom. l. 8, nr. 8. (*Migne*, Pat. graec. t. 14, col. 1126.) Non ex eo, quod Deus scit futurum aliquid, idcirco futurum est; sed quia futurum est, Deus novit, quia praesciens futurorum. *Hieron.* in c. 26. Jer. pr.

3) Praedestinatio sine praescientia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praescientia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus; praescire autem potens est etiam, quae ipse non facit, sicut quaecunque peccata. *August.* De praedest. ss. c. 10, nr. 19. (*Migne*, Pat. lat. t. 44, col. 975.) Πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεὸς, οὗ πάντα δὲ προορίζει. *Joann. Damasc.* De fide orth. 2, 30. Einen sehr erschöpfenden Nachweis dieser Wahrheit aus den Vätern gibt *Thomassin* l. c. cap. 3—5.

lich des heil. Augustin, Gott nicht nur Dasjenige vorherweiß, was er vorherbestimmt hat und selbst thut, sondern auch alles Dasjenige, was er weder vorherbestimmt hat, noch thut. Es geht daher nicht an, das göttliche Vorwissen lediglich auf die göttliche Vorherbestimmung zurückzuführen[1]). Das Nähere, wie die Väter die Frage nach der Weise und dem Mittel der göttlichen Erkenntniß der zukünftigen freien Handlungen und insbesondere des Bösen speculativ zu lösen suchten, werden wir unten bei der speciellen Besprechung dieser Frage berühren. Nur das sei noch erwähnt, daß die Väter öfters daran erinnern, daß man eigentlich insofern von einem Vorherwissen Gottes nicht reden könne, als es für Gott einen Unterschied der Zeit nicht gibt und ihm alles Zukünftige, wie das Vergangene, ewiglich gegenwärtig ist[2]). Solche Aussprüche leugnen also nicht das göttliche Vorherwissen, sondern wahren dessen Göttlichkeit, indem sie den absurden Gedanken einer zeitlichen Veränderung und eines fortschreitenden Wachsthums des göttlichen Wissens[3]) fern halten.

---

1) Qui praescientiam Dei in nullo ab ipsius praedestinatione discernit, quod tribuendum est Deo de bonis, hoc ei etiam de malis conatur adscribere. *Prosper*, Resp. ad capit. Gallor. c. 12. (*Migne*, Pat. lat. t. 50, col. 167.)

2) Non enim more nostro ille vel quod futurum est prospicit, vel quod praesens est aspicit, vel quod praeteritum est respicit; sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe alteque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt; ita ut illa quidem quae temporaliter fiunt, et futura nondum sint, et praesentia jam sint, et praeterita jam non sint, ipse vero haec omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat: nec aliter oculis, aliter mente; non enim ex animo constat et corpore: nec aliter nunc, aliter antea, et aliter postea; quoniam non sicut nostra, ita ejus quoque scientia trium temporum, praesentis scilicet et praeteriti vel futuri, varietate mutatur, apud quem non est immutatio, vel momenti obumbratio (*Jac.* 1, 17): Neque enim ejus intentio de cogitatione in cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt cuncta: quoniam tempora novit nullis suis temporalibus notionibus, quemadmodum temporalia movet nullis suis temporalibus motibus. *Aug.* Civ. Dei l. 11, c. 21. (*Migne*, Pat. lat. t. 41, col. 334.) Scimus quia Deo futurum nihil est, ante cujus oculis praeterita nulla sunt, praesentia non transeunt, futura non veniunt; quippe quia omne, quod nobis fuit et erit, in ejus prospectu praesto est; et omne quod praesens est, scire potius potest, quam praescire. *Greg. M.* Moral. l. 20, c. 23. Vgl. die oben §. 175, S. 477 ff. angeführten Stellen über die Ewigkeit.

3) Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia

III. Obwohl das Bisherige, sowie die oben dargelegte Lehre der heiligen Schrift genügt, um die unendliche, jedes Nichtwissen absolut ausschließende Vollkommenheit der göttlichen Allwissenheit als katholische Glaubenslehre nachzuweisen, ist es doch zweckmäßig, die Lehre der Väter bezüglich des Gegenstandes des göttlichen Wissens noch etwas näher zu betrachten.

Gott, bezeugen sie einmüthig als geoffenbarte und katholische Wahrheit, erkennt absolut Alles, und schlechthin Nichts ist ihm verborgen[1]). Diese Allwissenheit ist Gott wesentlich und ihm allein eigen[2]).

Ausdrücklich bemerken hiebei die Väter, daß, wie das Größte, so auch das Kleinste von Gott auf das Vollkommenste erkannt ist. Gewöhnlich behandeln die Väter, nach Vorgang der heiligen Schrift, diesen Punkt im Zusammenhang mit der göttlichen Vorsehung, die auf Alles, auch auf das Geringste, sich erstreckt; aber, wie wir in der Lehre von der Providenz näher sehen werden, in verschiedener Weise. Je nachdem nämlich die Vorsehung den Geschöpfen natürliche oder übernatürliche, größere oder geringere Wohlthaten zuwendet, sowie nach der Absicht der providentiellen Leitung, unterscheidet man eine natürliche und übernatürliche, eine allgemeine und besondere Vorsehung und wiederum verschiedene Stufen der letzteren. Nur im Sinne dieser besonderen Vorsehung heißt es, wie in der heiligen Schrift, so auch bei den Kirchenvätern mitunter, daß Gott sich um die vernunftlosen, geringsten Creaturen nicht kümmere oder

---

Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae, sed praesentes; ac per hoc non jam praescientia, sed scientia dici potest. Si autem sicut in ordine temporalium creaturarum, ita apud eum nondum sunt, quae futura sunt, sed ad ea pervenit sciendo; bis ergo ea sentit, uno quidem modo secundum futurorum praescientiam, altero vero secundum praesentium scientiam; aliquid igitur accedit scientiae Dei, quod absurdissimum atque falsissimum est. *Aug.* De div. qq. ad Simplic. l. 2, 2, nr. 2. (*Migne*, Pat. lat. t. 40, col. 139.)

1) Nihil latet Dominum, sed et abscondita nostra prope ipsum sunt. *Ignat. M.* Ad. Eph. 15. Deus omnia scit et nihil eum latet. *August.* Tract. 37 in Joann. nr. 3. Agnoscit omnia et nihil scientiae ejus impenetrabile est. *Hilar.* in Ps. 137. Das ist Lehre der heiligen Schrift: Scire Deum omnia, scriptura testatur, nihilque divinam scientiam fugere. *Dionys.* De div. nom. c. 7. Das steht als katholische Lehre fest. Constat, quod omnipotens Deus omnia scit. *Greg. M.* In Ezech. l. 1, hom. 9, nr. 8.

2) Divinitatis id est proprium, ut nihil ignoret. *Cyrill. Alex.* Thesaur. 32. Proprie ac soli principi omnium naturae tribuendum est, omnia scire docente nullo ac prae oculis habere nuda et aperta. *Id. In Joann.* l. 11, princ.

Nichts von ihnen wisse[1]). Allein dieselben Väter verwerfen auf's Entschiedenste die Lehre, daß die göttliche Vorsehung und das göttliche Wissen nur auf die höheren Ordnungen der Wesen sich erstrecke, und vertheidigen auf's Nachdrücklichste die von der heiligen Schrift ausgesprochene Lehre, daß auch das Kleinste und Einzelnste Gegenstand des Wissens und der Vorsehung Gottes ist[2]). Kurz, wie Irenäus sagt, Nichts von Allem, was erschaffen ist, was geschieht und was geschehen wird, entgeht dem göttlichen Wissen[3]).

Wenn aber Gottes Wissen und Vorsehung auf das Geringste sich erstreckt, wie viel mehr auf die vernünftigen Geschöpfe, um derentwillen alles Andere erschaffen ist[4]). Dieses absolute Wissen

---

1) So ist namentlich Hieronymus zu verstehen, wenn er In *Habac.* l. 1, c. 1, Vers. 13 & 14 sagt: Sicut igitur in hominibus etiam per singulos Dei currit providentia, sic in ceteris animalibus generalem quidem dispensationem et ordinem cursumque rerum intelligere possumus; verbi gratia quomodo nascatur piscium multitudo et vivat in aquis; quomodo reptilia et quadrupedia oriantur in terra, et quibus alantur cibis. Ceterum absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices, quotque moriantur; quae cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo .... Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum potentiam etiam ad ima detrahimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem rationabilium providentiam esse dicentes. (*Migne*, Pat. lat. t. 25, col. 1286.) Hätte Hieronymus in dieser Stelle wirklich geschrieben, was die Gegner der göttlichen Allwissenheit behaupten, so wäre diese seine Behauptung der klaren Lehre der heiligen Schrift und dem Consens der Väter gegenüber ohne alle Bedeutung. Allein aus der Stelle selbst, die allerdings einige unvorsichtige Ausdrücke enthält, geht hervor, daß er nur von der speciellen Providenz redet. Auch hat Hieronymus sich hierüber an anderen Stellen auf's klarste ausgesprochen; so z. B. *Comment. in Matth.* l. 1, c. 10, vers. 29 (*Migne*, Pat. lat. 26, 27.), wo er zeigt, daß, wenn ohne Gottes Willen kein Sperling zu Grunde geht und wenn die Haare unseres Hauptes gezählt sind, daraus nach dem Evangelium erhelle, wie Gott um so mehr für uns sorge.

2) Nec omnino audiendi sunt, qui putaverunt sublimes quidem mundi partes . . . divina providentia gubernari; hanc autem imam partem . . . casibus potius et fortuitis motibus agitari . . . Quod autem ore suo Salvator ait, passerem non cadere etc. . . . nonne confirmat, non solum totam istam mundi partem . . ., verum etiam vilissimas ejus abjectissimasque partes divina providentia regi. *August.* Genes. ad lit. l. 5, c. 21, nr. 42. (*Migne*, Pat. lat. t. 34, col. 336.)

3) Nihil eorum, quae facta sunt, et quae fiunt, et fient, scientiam Dei fugit. *C. haer.* l. 2, c. 26. (Ed. Venet. p. 254.)

4) Et quum animae natura naturae corporis antecellat, quid est dementius, quam putare nullum esse providentiae divinae judicium de moribus hominum, quum in eorum carne tanta ejus solertiae clareant et de-

Gottes um die innersten und verborgensten Gedanken, Willensbestimmungen, Gesinnungen und Absichten heben die Väter, wegen der religiösen und sittlichen Wichtigkeit dieser Wahrheit, besonders häufig und nachdrücklich hervor, wobei sie öfters auf die innerste und wirksame Gegenwart Gottes in uns und seine höchste Macht und Herrschaft hinweisen[1]).

Daß Gott alles Wirkliche, das geistige, wie das körperliche, das innerliche, wie das äußere, das zufällige, wie das nothwendige, das freie, wie das unfreie vollkommen, nicht nur vom Moment seiner Verwirklichung in der Zeit an, sondern ewig und unwandelbar, und daß er mithin, wie wir in der Zeit lebenden und denkenden Menschen sagen, Alles, insbesondere die freien Acte der vernünftigen Geschöpfe, ewig vorherweiß, dafür haben wir bereits oben, wo wir von der absoluten Weise des göttlichen Erkennens sprachen, zahlreiche Zeugnisse angeführt. Wegen der Wichtigkeit der Sache wollen wir noch ergänzend einen Nachweis darüber beifügen, daß das absolute göttliche Vorherwissen alles Zu-

---

monstrentur indicia. *August.* Genes. ad lit. l. 5, c. 22, nr. 22, nr. 42. (*Migne*, Pat. lat. t. 34, col. 337.)

1) So der apostolische Vater Ignatius M. Nihil latet Dominum, sed et arcana nostra prope ipsum sunt. Omnia itaque faciamus, sicut ipso in nobis habitante, ut illius simus templa, et ipse sit in nobis Deus noster. *Ad Ephes.* 15. Gott braucht nicht zu hören, was wir reden, da unser Denken ihm spricht und unsere Gedanken und unser Sinn ihm bekannt sind, sagt Clemens A. Strom. l. 7, c. 6. Zu Ps. 32, 15: *Qui intelligit omnia opera eorum*, bemerkt Augustin: *Intelligit* quid est? Secretius et interius videt. Habes in Psalmo: *Intellige clamorem meum* (Ps. 5, 2). Non enim quasi vocibus opus est, ut perveniat aliquid ad aures Dei. Occultus visus intellectus dicitur. Expressius dicit, quam si diceret: „Videt omnia opera eorum;" ne tunc putares videri opera ejus, quando et tu vides opus hominis. Homo factum hominis moto ejus corpore videt, Deus autem in corde videt. Quia ergo intus videt, dictum est: *intelligit omnia opera eorum.* Dant duo pauperibus; unus sibi quaerit mercedem coelestem, alius humanam laudem: tu in duobus unam rem vides, Deus duas intelligit; intus enim intelligit et intus agnoscit, fines ipsorum videt, intentiones ipsas videt. *Enarr. in Ps. 32*, sermo 2, nr. 22. (*Migne*, Pat. lat. t. 36, col. 296.) Denselben Gedanken spricht Hilarius aus: Secundum Pauli Evangelium secreta hominum Deus judicat, voluntates hominum Deo in ipsis humanae naturae exordiis contuente. Nam quum naturae potentis virtus, non tam viscerum fibras, quam appetitus mentis introeat, necesse est non per motus sensuum perspiciendi sumat exordium, sed per naturae scientiam etiam futuros motus sensuum praesciens apprehendat. *Tract. in Ps. 57*, nr. 2. (*Migne*, Pat. lat. t. 9, col. 369.)

künftigen und insbesondere der freien Handlungen eine von Anfang an unbestritten feststehende katholische Wahrheit ist.

Daß Gott, und Gott allein Alles, auch die freien Handlungen, vorherwisse und daher durch Offenbarung, öffentliche wie private, vorhersagen könne, war der unbestrittene Glaube der apostolischen Zeit. Der apostolische Vater Hermas wird vom Engel aufgefordert, den Herrn, der die Zukunft weiß, zu loben, daß er, ihm und den Seinigen zum Heile gereichende, Trübsale ihm vorhergesagt [1]). Daß Gott den Einen die Gnade der Buße schenkt, den Anderen sie versagt, führt Hermas an einer anderen Stelle auf das göttliche Vorherwissen zurück [2]).

Das göttliche Vorherwissen, sagt Justin M. im Gespräch mit Tryphon, ist eine auch von den Juden anerkannte Wahrheit [3]). In seiner ersten Apologie macht derselbe die Weissagung und ihre Erfüllung als Beweis für die Wahrheit des Christenthums geltend [4]). Im Gespräch mit Tryphon zeigt er aber auch, daß das Vorherwissen mit der Freiheit der vorhergesagten Handlungen vollkommen verträglich ist [5]).

Das Argument aus der Prophetie ist, wie wir bereits oben erwähnten, allen Apologeten gemeinsam [6]) und beweist zugleich, daß

---

1) Tibi autem et domui tuae vexari nunc expedit, et multam vexationem pati necesse est, sicut praecepit nuntius Domini, qui te mihi tradidit. Quin potius gratias agas Domino, quod praescius futuri, dignum te habuit, cui praediceret, tribulationem instare valentibus eam sustinere. *Pastor.* l. 3, Simil. 7.

2) Quorum viderat Dominus puras mentes futuras, ac servituros ei ex totis praecordiis, illis tribuit poenitentiam. At quorum aspexit dolum et nequitias, et animadvertit, ad se fallaciter reversuros, negavit iis ad poenitentiam regressum, ne rursus legem ejus nefandis maledicerent verbis. *Pastor.* l. 3, Simil. 8, 6.

3) Neminem enim vestrum fore arbitror, qui negare audeat, praescium esse et fuisse futurorum Deum ac digna cuique praemia praeparare. *C. Tryph.* c. 16.

4) Apol. I, 12.

5) Quodsi verbum Dei praedicit, omnino quosdam angelos et homines punitum iri, idcirco haec praedicit, quod eos citra ullam immutationem improbos futuros praenoscerit, nequaquam autem, quod eos Deus tales fecerit. *C. Tryph.* c. 141.

6) Idoneum testimonium divinitatis veritas divinationis. *Apolog.* 29. Vgl. oben S. 543, Note 3. Nam propria divinitatis nota est, res futuras ita praedicere, ut praedicendi ratio vires humanas superet, et ex eventu judicetur divinum spiritum esse praedictionis autorem. *Origen.* C. Cels. l. 6, 10. (Ed. Delarue. Paris 1733, t. 1, p. 637.)

das göttliche Vorherwissen und seine Untrüglichkeit eine auch den Heiden einleuchtende allgemein menschliche Wahrheit ist.

Im Kampfe gegen die Gnostiker hatten die Väter gleichfalls Anlaß, über das göttliche Vorherwissen sich auszusprechen. Denn ein Hauptargument derselben gegen die Schöpfung dieser Welt durch den höchsten Gott bestand darin, daß derselbe unmöglich Sünde und Verderben habe voraussehen und doch die Welt erschaffen können. Die Väter waren nun weit entfernt, diesem Argumente gegenüber das Vorherwissen der Sünde in Abrede zu stellen, vielmehr behaupteten und bewiesen sie dasselbe[1]) und zeigten, daß sich gerade darin Gottes unendliche Güte offenbare, daß er trotz vorhergesehener Sünde den Menschen erschuf; wie auch Christus dadurch die Größe seiner Liebe zeigte, daß er den Judas unter seine Apostel aufnahm, obwohl er dessen Verrath vorhersah[2]); wie denn überhaupt Gott in seiner Gerechtigkeit und Güte den Menschen fort und fort Gnaden schenkt zur Beharrung und Bekehrung, wenn er auch vorherweiß, daß sie dieselben nicht benutzen[3]).

Die Väter schreiben Gott aber nicht nur die vollkommenste Erkenntniß alles Wirklichen, sondern auch eine eben solche Erkenntniß alles Möglichen zu. Daher nehmen sie keinen Anstand auszusprechen, daß Gott die ganze Unendlichkeit des Möglichen, obwohl dieselbe nie wirklich werden kann, auf's vollkommenste erkennt. Daher lehrt Augustin, daß, obwohl eine unendliche Zahl nie wirklich sein kann, Gott dennoch dieselbe ganz erkenne und begreife[4]). Deß-

1) *Tertull.* C. Marc. l. 2, c. 5.

2) Interroga eum, cur Judam elegerit proditorem? Cur loculos commisit, quem furem esse non ignoravit? Vis audire rationem? Deus praesentia judicat non futura. Nec condemnat ex praescientia, quem noverit talem fore, qui sibi postea displiceat. Sed tantae bonitatis est et ineffabilis clementiae, ut eligat eum, quem interim bonum cernit et scit malum futurum, dans ei potestatem conversionis et poenitentiae. *Hieron.* Dial. 3 c. Pelag

3) Näheres in der Lehre von der Vorsehung und Gnade. Eine Reihe hierher gehöriger Zeugnisse s. Kath. 1872, II, S. 523 ff.

4) Itane numeros propter infinitatem nescit omnes Deus; et usque ad quamdam summam numerorum scientia Dei pervenit, caeteros ignorat? Quis hoc etiam dementissimus dixerit? . . . . Absit itaque ut dubitemus, quod ei notus sit omnis numerus, *cujus intelligentiae*, sicut in Psalmo (146, 5.) canitur, *non est numerus*. Infinitas numeri, quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non est tamen incomprehensibilis ei cujus intelligentiae non est numerus. Quapropter si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur, profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est. *Civ. Dei* l. 12, c. 18. (*Migne*, Pat. lat. t. 41, col. 367 & 368.)

gleichen haben die Väter einmüthig gelehrt, daß Gott auch alles bedingt Zukünftige weiß. Nicht nur haben sie die deßfallsigen Stellen der heiligen Schrift[1]) so interpretirt, sondern auch von jener Erkenntniß in mannigfaltiger Weise Anwendung gemacht[2]). Das ist namentlich auch die Lehre Augustin's, der die falsche Anwendung, welche Pelagianer und Semipelagianer von der Erkenntniß des Bedingtzukünftigen machten, gerade durch richtige Anwendung derselben widerlegt[3]).

---

1) S. oben S. 544 ff. und unten Note 3.

2) Beispiele dafür liegen schon in dem Vorhergehenden. Vgl. z. B. S. 556, Note 2. Dahin gehören auch die so oft vorkommenden Erklärungen, daß Gott Menschen Trübsale oder selbst den Tod sende, weil er voraussieht, daß sie in glücklicheren Verhältnissen oder bei längerem Leben sündigen und verloren gehen würden. So z. B. *Greg. Nyss.* in der Rede über die früh Verstorbenden, wo er u. A. sagt: Consentaneum est eum, qui futurum aeque ac praeteritum cognoscit, progressum infantis ad adultam aetatem prohibere, ne malum perficeretur, quod in eo, si ita victurus fuisset, vi praescia cognitum est . . . . Hoc de morte infantium opinamur, quod qui ratione omnia facit, ex benignitate sua materiam subtrahit improbitatis, non concedens tempus liberae electioni per vim praesciam cognitae, ut per opera in nequitiae vestigio sese exereret. *Franzelin*, l. c. Thes. 45. (ed. 1, p. 452 ff.), wo noch eine Reihe anderer Zeugnisse.

3) Nicht darin irrten die Semipelagianer, daß sie lehrten, Gott wisse voraus, welche Sünden die ohne Taufe sterbenden Kinder im Falle eines längeren Lebens begehen würden — das war eine allgemein anerkannte Wahrheit — sondern das war ihr Irrthum, daß sie behaupteten, der unglückliche Tod dieser Kinder sei eine Strafe für jene bedingt zukünftigen Sünden. Diese unvernünftige Meinung widerlegt Augustin u. A. gerade durch das evangelische Beispiel der Tyrer und Sidonier. Numquid possumus dicere etiam Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse aut crediturос non fuisse, si fierent; cum eis ipse Dominus attestetur quod acturi essent magnae humilitatis poenitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum? Et tamen in die judicii punientur . . . Porro si etiam secundum facta, quae facturi essent si viverent, mortui judicantur; profecto quia fideles futuri essent, si eis cum tantis miraculis evangelium esset praedicatum, non sunt utique puniendi: punientur autem; falsum est igitur secundum ea mortuos judicari, quae facturi essent, si ad viventes evangelium perveniret. Et si hoc falsum est, non est cur dicatur de infantibus, qui pereunt sine baptismo morientes, hoc in eis eo merito fieri, quia praescivit eos Deus, si viverent praedicatumque illis fuisset evangelium, infideliter audituros. *De dono persev.* 23. So fragt er *De corrept. & grat.* c. 8, nr. 19: Respondeant, si possunt, cur illos (nämliche jene, die nach früherem guten Leben in einer Todsünde sterben) Deus, cum fideliter et pie viverent, non tunc de vitae hujus periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum . . . . Utrum hoc in potestate non habuit; an eorum mala

Endlich ist es noch wichtig hervorzuheben, daß die Väter mit aller Entschiedenheit den unvernünftigen Gedanken bekämpfen, daß in Gott, namentlich bezüglich des Zukünftigen, eine nur conjecturale, oder auch eine nur allgemeine und confuse Erkenntniß möglich sei; vielmehr erkennt Gott Alles mit absoluter Gewißheit[1]) und in seiner concretesten Bestimmtheit[2]).

IV. Auch die Kirche hat sich wiederholt, theils unmittelbar, theils mittelbar, über die göttliche Allwissenheit, insbesondere über das Vorherwissen der zukünftigen freien Handlungen ausgesprochen. Das geschah namentlich aus Anlaß der prädestinatianischen Irrlehre des Gottschalk und der Irrthümer des Scotus Erigena auf den Synoden von Chersy (849) und Valence (855), welche aussprechen, daß Gott jene, welche verloren gehen, vorhergewußt, nicht aber zur Sünde und zum Verderben vorherbestimmt hat, wie er

futura nescivit? Nempe nihil horum nisi perversissime et insanissime dicitur. Es ist also nach Augustin das göttliche Wissen von dem bedingt Zukünftigen eine über jeden Zweifel erhabene Wahrheit. Andere Zeugnisse Augustin's bei *Franzelin* l. c.

1) Quod enim dictum est (Ps. 61, 12): *Semel locutus est Deus*, intelligitur, immobiliter, hoc est incommutabiliter est locutus, sicut novit incommutabiliter omnia quae futura sunt, et quae ipse facturus est. *Aug.* Civ. Dei l. 5, c. 9, nr. 3. (*Migne*, Pat. lat. t. 41, col. 150.) Dann zeigt er daselbst, daß dadurch die Freiheit des Willens nicht aufgehoben, vielmehr statuirt werde, da Gott ja alle Ursachen des Geschehenden und daher auch den Willen als freie Ursache der freien Handlungen vorherwisse. Seine Auseinandersetzungen schließt er mit der Erklärung, daß die Leugnung dieses vollkommenen göttlichen Vorherwissens dem Atheismus gleichzuachten sei. Si (Cicero) esse contitetur Deum, quem negat praescium futurorum, etiam sic dicit nihil aliud, quam quod ille *dixit insipiens in corde suo*: *Non est Deus.* (*Migne*, l. c. 152.) Den Gedanken, daß unser Wille und unsere freien Handlungen um so gewisser frei sind, je unfehlbarer Gott sie als freie vorherweiß, führt Augustin öfters durch, z. B. *De libero arbitr.* l. 3, c. 4. Der Schluß dieser Auseinandersetzung lautet: Non igitur per ejus praescientiam mihi potestas (i. e. liberum arbitrium) adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille, cujus praescientia non fallitur, adfuturam mihi esse praecivit. (*Migne*, Pat. lat. t. 32, col. 1275.)

2) Wenn Augustin gesagt, daß Gott die Dinge nicht *particulatim* und *singillatim* erkenne, so meint er damit, daß Gott Alles *simul*, d. h. in Einer Erkenntniß, gleichsam in Einem Blicke schaut, keineswegs aber leugnet er, daß Gott singula et particularia schaue. Das ergibt sich z. B. klar aus folgender Stelle: Omnia quae sunt in eorum (sc. Patris et Filii) scientia, non particulatim aut singillatim, velut alternante conspectu hinc illuc, et inde huc, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alia; sed, ut dixi, simul omnia videt, quorum nullum est quod non semper videt. *De trinit.* l. 15, c. 14, nr. 23 (*Migne*, Pat. lat. t. 42, col. 1077.)

überhaupt alle freien Handlungen der Menschen ewiglich vorherweiß[1]). Indem das Tridentinum erklärt, daß Niemand mit unfehlbarer Gewißheit wissen könne, ob er zur Zahl der Auserwählten gehöre oder die Gabe der endlichen Beharrung besitzen werde, es sei denn durch göttliche Offenbarung[2]), spricht es aus, daß Gott allerdings jene unfehlbare Gewißheit besitzt, was das Wissen zukünftiger freier Handlungen wesentlich einschließt.

Nach allem Diesem kann es nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, daß die Lehre von der göttlichen Allwissenheit und insbesondere von dem absoluten Vorherwissen aller freien Acte ohne Ausnahme, eine katholische Glaubenswahrheit ist, wie dieses auch durch den Consens der Theologen[3]), durch die liturgischen Gebete[4]) und den öffentlichen kirchlichen Unterricht[5]) bestätigt

1) . . . perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit. *Conc. I Carisiac.* capitul. 1 (*Denzinger*, Enchir. nr. 279) — Deum praescire et praescisse aeternaliter, et bona, quae boni erant facturi, et mala, quae mali sunt gesturi . . . malos praescisse per propriam malitiam malos futuros, et per suam justitiam aeterna ultione damnandos . . . Nec prorsus ulli malo praescientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate, illud sicuti Deus, qui novit omnia, antequam fiant, praesciit ex sua omnipotenti et incommutabili majestate. *Conc. Valent.* a. 855 canones de praedest. adv. Joann. Scot. can. 1. Näheres in der Prädestinationslehre.

2) *Trid.* Sess. 6, cap. 12 & 13 & can. 16. Näheres in der Rechtfertigungslehre.

3) Vgl. die folgenden §§. und Kath. 1872, II, S. 650—655. Insbesondere waren alle theologischen Schulen darüber einig, daß das göttliche Vorherwissen der freien Acte der Creaturen unbeschadet ihrer Freiheit katholische Glaubenslehre ist. De fide est, Deum scire futura libera, et etiam de fide est, non obstante hac divina scientia, manere in nobis libertatem arbitrii et usum ejus, in quo consistit contingentia horum futurorum: ergo de fide est haec duo non repugnare inter se, urtheilt Suarez (Opusc. II, l. 1, c. 9, nr. 3.) Certa fide tenendum est, sagt Estius, praescientiam Dei eamque certam et infallibilem ad omnia futura extendi, non tantum necessaria, sed et contingentia atque ad eas actiones, quae a libera voluntate proficiscuntur. *In 1 Sent.* d. 38, §. 3. Deus certo et infallibiliter cognoscit omnia futura, absoluta, contingentia et libera illaesa libertate, sagt Billuart, De Deo diss 6, a. 2. Gotti nennt diese Wahrheit veritas catholica, quam clamant scripturae. Tr. IV, De Deo sciente q. 5, dub. 1, §. 2.

4) Man denke z. B. an das Gebet: Omnipotens sempiterne Deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum, omniumque misereris, quos tuos fide et opere futuros esse praenoscis etc.

5) Der Catechism. Rom. P. 1, c. 2, q. 13 erklärt, daß im apostolischen Glaubensbekenntniß von den Eigenschaften Gottes die Allmacht hervorgehoben

wird. Weil aber nichtsdestoweniger in unserer Zeit Einige das absolute göttliche Vorherwissen der freien Handlungen leugneten, beschränkten oder in Zweifel zogen, so hat das allgemeine Vaticanische Concil erklärt, daß Gott, dessen Intelligenz und Wille und jegliche Vollkommenheit unendlich ist, Alles, was er erschaffen hat, auch durch seine Providenz fortwährend schützt und regiert, von einem Ende bis zum andern wirkend kräftiglich und Alles ordnend mildiglich[1]). Denn vor seinen Augen ist Alles nackt und offen[2]), auch Dasjenige, was durch freie Thätigkeit der Geschöpfe zukünftig ist[3]).

§. 182.

Nähere theologische Erläuterung der Existenz und Weise des göttlichen Erkennens.

I. Der Glaube an Gottes unendliche Intelligenz, beziehungsweise das natürliche Wissen davon, fällt mit dem Glauben an Gott, beziehungsweise der natürlichen Gotteserkenntniß selbst, wie deren Leugnung mit dem Atheismus zusammen. Die ganze Religion und alles religiöse Interesse beruht auf der Wahrheit, daß ein Wesen von unendlicher Weisheit und Liebe Alles erschaffen hat, erhält und regiert. Wenn es daher eine Lehre gäbe, welche ein von der Welt verschiedenes Wesen als Ursache derselben annähme, aber dessen Intelligenz und freien Willen in Abrede stellte, so wäre sie dem Atheismus gleichzuachten. Wenn der Pantheismus sein angeblich absolutes Wesen durch seine Selbstentwickelung in der Natur und dem menschlichen Denken zum Selbstbewußtsein und Wissen kommen läßt, so ist dieses nur die andere Seite des Wahnes, daß das blos potentiale Sein zum actualen Sein sich aus und durch sich selbst entwickele; religiös und sittlich aber hat dieses pantheistische System kein anderes Resultat, als auch der Materialismus, und wenn der Pessimismus eines Hartmann das Unbewußte für den Grund aller Dinge, die Entwickelung zum Bewußtsein aber für die Entwickelung zur Unglückseligkeit hält, die nur in der Rückkehr in's Bewußtlose ihre volle Erlösung finde, so ist dieses ein Zeugniß der menschlichen Seele, daß eine jede Lehre, welche

---

werde, weil in derselben alle anderen Eigenschaften enthalten seien, namentlich die Allwissenheit. Nam quum Deum omnipotentem agnoscimus, simul etiam fatemur necesse est, eum omnium rerum scientiam habere, omnia item ejus ditioni et imperio subjecta esse.

1) *Sap.* 8, 1.

2) *Hebr.* 4, 13.

3) *Vatic.* Const. de fide, cap. 1, alin. 3. S. oben S. 534, Note 2.

leugnet, daß Gott ein lauteres Licht, ohne Schatten der Finsterniß, d. h. daß er absolutes Sein, lauteres Erkennen, unendliche Liebe ist, in Finsterniß und trostloser Unglückseligkeit endigt.

II. Was zunächst den Namen betrifft, so bedienen sich die Theologen zur Bezeichnung des göttlichen Erkennens in der Regel des Namens Wissen, *scientia*, sowohl wegen der Allgemeinheit[1]) dieses Wortes, als um dadurch vor Allem die absolute Klarheit und Gewißheit des göttlichen Erkennens hervorzuheben[2]). Dabei bemerken sie aber, daß, wenn wir das Wort *scientia* von Gott gebrauchen, wir selbstverständlich alle Unvollkommenheiten des menschlichen Wissens von dem göttlichen Wissen ausschließen, dagegen demselben auch alle jene Vollkommenheiten zuschreiben, welche in den anderen Ausdrücken ausgesprochen sind, wodurch wir die Erkenntniß in irgend einer Beziehung zu bezeichnen pflegen. Wenn man daher mit dem Namen *intelligentia* die Erkenntniß der Principien, mit dem Namen *scientia* die Erkenntniß der Conclusionen, mit dem Namen *sapientia* die Erkenntniß aus dem höchsten Princip und mit den Namen *consilium* und *prudentia* die praktische Erkenntniß zu bezeichnen pflegt, so nehmen wir, wenn wir vom Wissen Gottes reden, dieses Wort nicht in jenem beschränkten, sondern im absoluten Sinne, in welchem es alle Vollkommenheiten, die wir bei den Creaturen durch jene verschiedenen Ausdrücke bezeichnen, in dem Einen unendlichen und absolut einfachen Erkenntnißacte in sich begreift[3]). Was von den genannten verschiedenen Functionen

---

1) Das ist wohl auch der Grund, weßhalb zur Bezeichnung des göttlichen Erkennens im Allgemeinen der Name *scientia* und nicht *sapientia* gewählt wurde, der vorzugsweise für das praktische Wissen Gottes gebraucht zu werden pflegt; während das göttliche Wissen, insofern es Alles aus und in dem höchsten Princip, das Gott selbst ist, erkennt, theoretisch wie praktisch, vorzugsweise den Namen Weisheit verdient.

2) Daß bei Gott nicht von Glauben die Rede sein kann, versteht sich von selbst, da über Gott keine Autorität stehen und in seinem Erkennen kein Dunkel sein kann.

3) Ea quae sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unite . . . Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam vero, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed haec omnia Deus una et simplici cognitione cognoscit . . . Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam praedicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur

unseres geistigen Erkennens gesagt ist, gilt auch bezüglich unseres sinnlichen Wahrnehmens, dessen eigenthümliche Vollkommenheit darin besteht, das Singuläre zu erkennen, während unser Intellect nur durch die von dem sinnlich Wahrgenommenen abstrahirten Allgemeinbegriffe erkennt. Insofern daher Gott das Singuläre erkennt, schließt das göttliche Wissen in eminenter Weise auch die Vollkommenheit unserer sinnlichen Erkenntniß ein[1]). Insofern schreiben wir Gott Sehen, Hören u. s. w. zu, insbesondere aber das Sehen oder Schauen, welches wegen seiner Würde, Klarheit und Gewißheit nach allgemeinem Sprachgebrauch nicht blos für alles sinnliche, sondern auch für alles geistige Erkennen[2]) und in besonderer Weise für das göttliche gebraucht wird.

III. Die Intellectualität Gottes folgern die Theologen *a priori* aus dem Wesen, *a posteriori* aus den Werken Gottes. Was den aprioristischen Beweis betrifft, so stützen sie denselben namentlich auf die unendliche Vollkommenheit[3]), vorzüglich aber auf die Geistigkeit Gottes: denn nach Ausweis der Erfahrung, wie nach der Natur der Sache ist ein jedes Wesen intelligent nach dem Maße seiner Immaterialität[4]). Der aposteriorische Beweis stützt sich

---

Job 12, 13: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam.* *S. Th.* 1, q. 14, a. 1, ad 2.

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 14, a. 11.

2) (Nomen visionis) primo impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum, dicimus enim: vide, quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum, et ulterius etiam ad cognitionem intellectus secundum illud Matth. 5, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* *S. Th.* 1, q. 67, a. 1, c.

3) Intelligenz ist *perfectio simpliciter simplex*, also formaliter Gott zuzuschreiben. Vgl. *Anselm.* Monol. c. 14 und oben §. 164. Die inductive Explication dieses Argumentes geht von der Wahrheit aus, daß ein Wesen, wie wir an den Geschöpfen sehen, um so vollkommener ist und um so höher steht, je intelligenter es ist, und schließt daraus, daß das höchste Wesen nothwendig die höchste und deßhalb unendliche Intelligenz ist. So der heil. Thomas *1 Sent. dist.* 35, q. 1, a. 1. Vgl. *S. Th.* 1, q. 3, a. 1 abgedr. oben S. 451, Note 4.

4) In der *S. Th.* beschränkt sich Thomas auf diesen Beweis, den er also führt: In Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet

auf die Geschöpfe, und zwar beweist sowohl die Existenz der vernünftigen Geschöpfe[1]), als die in allen, auch den vernunftlosen Dingen[2]), und in der ganzen Weltordnung und Weltregierung sich offenbarende Weisheit und Freiheit die Vernünftigkeit des Schöpfers und Regierers[3]). Wir halten nach allem Früheren für überflüssig, auf diese evidenten Argumente für die Existenz des göttlichen Erkennens hier noch weiter einzugehen; dagegen müssen wir uns mit der Natur des göttlichen Erkennens in dem Folgenden näher beschäftigen.

---

majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus, 3 de Anima, text. 37, quod *anima est quodammodo omnia.* Coarctatio formae autem est per materiam. Unde et supra diximus, quod formae secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis . . . Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, q. 7, a. 1, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis. *S. Th.* 1, q. 14, a. 1, c. Selbstverständlich ist Gott nicht dadurch Intelligenz, daß er die Formen aller Dinge aus denselben in sich aufnehmen kann, sondern daß er in seiner eminenten Vollkommenheit die Urbilder aller Dinge in sich trägt und sie durch die Erkenntniß seines eigenen Wesens erkennt, wie wir unten näher sehen werden. In der *S. c. g.* führt Thomas noch eine Reihe anderer Beweise. An die Spitze stellt er das Argument, daß Gott der erste Beweger aller Dinge, der erste Beweger aber absolut thätig, d. h. lauteres Erkennen und Wollen sein muß: denn eine andere absolute und immanente Selbstbewegung, als Erkennen und Wollen, welch' letzteres ohne Erkennen nicht möglich ist, gibt es nicht. *S. c. g.* l. 1, c. 44.

1) Denn der Ursache muß die Vollkommenheit des Verursachten, und wenn es sich um eine causa aequivoca handelt, per eminentiam eigen sein.

2) Die in den materiellen Wesen verwirklichten Wesensformen setzen geistige Ideen, diese aber die Vernünftigkeit der ersten Ursache der Dinge voraus. Thomas zeigt *S. c. g.* l. 1, c. 44, arg. 7. dieses folgendermaßen: Omne quod est imperfectum derivatur ab aliquo perfecto; nam perfecta naturaliter priora sunt imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae, qui particulariter et non secundum communitatem suae rationis (existunt). Oportet igitur ut deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae, quum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes, sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

3) *S. Thom.* in 1 d. 35, q. 1, a. 1. Vgl. den Gottesbeweis *ex gubernatione rerum* oben S. 248 ff.

IV. Hier ist nun vor Allem daran zu erinnern, daß vermöge der absoluten Einfachheit Gottes[1]) zwischen dem göttlichen Erkennen und dem göttlichen Sein und dem mit diesem Sein identischen göttlichen Wesen kein realer, sondern nur ein virtualer Unterschied besteht[2]).

Das Erkennen ist ein dem Erkennenden, also Gott, immanenter Act. Was aber in Gott ist, ist das göttliche Wesen selbst. Das göttliche Erkennen ist also das göttliche Wesen, das göttliche Sein, Gott selbst: denn Gott ist sein Sein und sein Wesen[3]). Wenn wir also das göttliche Wesen und Sein, und von diesem den göttlichen Intellect, und von diesem wieder das göttliche Erkennen unterscheiden, so geschieht es nur ratione ratiocinata, sowie wir überhaupt von dem göttlichen Wesen die Attribute und von beiden die Operationen unterscheiden; ein reeller Unterschied aber ist nicht vorhanden. Bestünde ein reeller Unterschied zwischen der göttlichen Substanz oder dem göttlichen Intellect und dem göttlichen Erkennen, so verhielten sich erstere zu letzterem wie die Potenz zum Acte und wäre Gott nicht reiner Act, nicht ewige absolute und unendliche Vollkommenheit, sondern empfinge erst seine Vollkommenheit durch sein Erkennen. Das Alles ist aber unmöglich und geht zurück auf jene, allem Pantheismus zu Grunde liegende, anthropomorphistische Wahnvorstellung einer in einem Selbstverwirklichungsproceß zu ihrer actuellen Vollendung sich entwickelnden unendlichen Potenz. In Gott ist daher das Erkennen nicht, wie unser Erkennen etwas der Substanz Accessorisches, sondern die Substanz selbst, absolut subsistirendes Erkennen. Indem daher Gott sein Erkennen erkennt, erkennt er sein eigenes Wesen und in ihm, wie wir später näher sehen werden, Alles[4]). Daher hat das göttliche Erkennen

1) Vgl. oben §. 171. — 2) Vgl. oben §. 168. — 3) Vgl. oben §. 161. — 4) Necesse est dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud, quam ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in 12 Metaph. text. 39, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio, et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est art. 2 hujus quaest., intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quae sit aliud quam suum esse, ut supra ostensum est q. 3, a. 4 & 7. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est q. 3, a. 7 praecipue, ex necessitate sequitur, quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse. *S. Th.* q. 14, a. 4, c.

nicht einen anderen Erkenntnißgegenstand, als sich selbst, zur Voraussetzung. Wenn wir daher sagen, daß Gott sich selbst erkennt, daß Gott aber sein Erkennen sei, so setzen wir dadurch keinen regressus in infinitum[1]), vielmehr ist in dem Satz: Gott ist sein Erkennen, das göttliche Erkennen als *actus purus* und als der absolute und deßhalb absolut actuelle Geist bezeichnet.

Daraus sehen wir auch, daß in Gott zwischen dem erkennenden Intellect, dem Erkenntnißgegenstand, dem Erkenntnißbild (species intelligibilis) und dem Erkenntnißact kein realer Unterschied besteht, daß somit im göttlichen Erkennen Gottes absolute Einfachheit gewahrt ist[2]).

Mit dieser Wahrheit, daß Gott sein Erkennen, daß er lauteres Erkennen, oder daß in Gott Erkennen und Sein, Subject, Object und Act des Erkennens identisch sind, haben ähnlich klingende Sätze der pantheistischen, insbesondere der Hegel'schen Philosophie, ebenso wenig etwas gemein, als das wahre reine oder absolute Sein mit dem reinen Sein Hegel's. Das reine Denken Hegel's ist keineswegs das absolute göttliche Erkennen, sondern ein Abstractum des endlichen menschlichen Denkens, das endliche Denken, abgesehen vom denkenden Subject und dem gedachten Object, die formale logische Denkbewegung; das Sein aber, mit dem dieses Denken identisch sein soll, ist keineswegs das absolute göttliche Sein, sondern das Sein der Welt, der endlichen Dinge.

Das absolute göttliche Erkennen ist aber mit seinem Objecte nur insofern identisch, als dieses Object das göttliche Sein, das göttliche Wesen selbst ist; die von Gott erkannten endlichen Dinge dagegen sind keineswegs formaliter mit dem göttlichen Erkennen identisch, sondern nur eminenter und virtualiter, insofern nämlich Gott das Urbild und die Ursache alles Seienden und aller Wahrheit ist.

V. Aus der Einfachheit, Unendlichkeit und reinen Actualität des göttlichen Erkennens ergibt sich ferner:

1. Daß in Gott kein realer Unterschied zwischen Erkenntnißvermögen und zwischen Erkenntnißact und dem zwischen beiden gewissermaßen in der Mitte stehenden Erkenntnißhabitus ist. In Gott gibt es somit weder ein ruhendes Erkenntnißvermögen, noch ein

---

1) Vgl. *S. Th.* q. 14, a. 2 & 3.

2) Sic patet . . . quod in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia. *S. Th.* 1, q. 14, a. 4, c.

nur habituales Wissen (scientia per modum habitus)[1]), sondern nur lauteres actuales Erkennen oder Wissen: das göttliche Erkennen ist eben reiner Act.

2. Eben deßhalb findet in Gott kein discursives Erkennen[2]) oder Denken[3]) statt: weder ein Uebergang von einem Erkenntnißobject zum andern, noch von einer Erkenntnißoperation zur anderen und einem Erkenntnißmoment zum anderen[4]). Obwohl daher

1) Daß in Gott kein nur habituales Wissen sein kann, zeigt Thomas *S. c. g.* c. 54 in allseitiger Weise: Wäre in Gott ein habituales Wissen, so würde er 1) nicht Alles zumal wirklich, sondern, wie wir Menschen, das Eine actu, Anderes nur habitu erkennen; 2) wäre der göttliche Intellect zum Theil in potentia, da sich der Habitus zum Act potential verhält; 3) wäre das göttliche Erkennen nicht identisch mit dem göttlichen Wesen: denn einem nur habitual erkennenden Intellect fehlt der entsprechende Act, während ihm das Wesen nicht fehlen kann; 4) wäre das göttliche Erkennen nicht vollkommen: denn der Habitus ist unvollkommener als der Act; 5) würde Gott nicht (wie wir später sehen werden) durch sein Wesen, sondern durch species intelligibiles erkennen; 6) wäre in Gott ein Unterschied zwischen Wesen und Accidenz; denn der habitus ist eine accidentale Qualität. Die Controverse, ob in Gott Erkenntnißpotenz und wirkliches Erkennen virtualiter zu unterscheiden oder nicht, und demgemäß die göttliche Natur als intelligere *radicale* oder (mit den Salmaticensern, Gonet u. A.) als intelligere *actualissimum* zu bezeichnen sei, berührt unsere Wahrheit nicht, da alle Theologen darin einig sind, daß zwischen Erkenntnißvermögen und wirklichem Erkennen in Gott kein realer Unterschied ist. Vgl. *Gotti*, Tr. 4 de De scient. q. 1, dub. 1, §. 4. Was den Sprachgebrauch betrifft, so pflegt man bei den Menschen vorzugsweise das habituale Wissen Wissen zu nennen; demjenigen schreibt man Wissen oder Wissenschaft zu, der einen gewissen Reichthum habitualer Erkenntnisse besitzt. Das hindert aber nicht, Gott im eminenten Sinne Wissen zuzuschreiben, indem er alle möglichen Erkenntnisse *actu* besitzt, wie auch der Umstand, daß wir die auf Schlußfolgerungen aus Principien gegründete Erkenntniß Wissenschaft nennen, nicht hindert, diesen wie alle andere menschliche Begriffe, modo eminentiae auf Gott zu übertragen. *S. Th.* 1, q. 14, a. 1, ad 1 & 2. Vgl. oben S. 562, Note 3.

2) Vgl. oben S. 559, Note 2. S. 548, Note 1. S. 549, Note 3 u. 4.

3) Wenn man also unter denken, cogitare, wie gewöhnlich, eine die Wahrheit suchende discursive Erkenntnißthätigkeit, das *ratiocinari* versteht, so ist zu sagen, daß Gott nicht, wie wir, durch Denken erkenne; wenn man dagegen, wie häufig im allgemeinen Sprachgebrauch, Denken für jedes actuelle Erkennen gebraucht, so kann man das Wort auch auf Gott anwenden. So sagt z. B. Anselm: Dicere summo spiritui nihil aliud est quam cogitando intueri. *Monol.* c. 60. Vgl. *S. Th.* 1, q. 34, 1, ad 2. 22, q. 1, a. 1. In der heiligen Schrift werden die Rathschlüsse Gottes häufig die Gedanken Gottes genannt.

4) In scientia divina nullus est discursus, quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus: unus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad

Gott alle Wirkungen *in* ihren Ursachen und Alles *in* sich selbst als der höchsten Ursache und dem letzten Grunde erkennt, so erkennt er deßhalb nicht die Wirkungen resp. Folgerungen *aus* den Ursachen resp. Gründen, oder umgekehrt die Ursache *aus* den Wirkungen, den Grund *aus* den Folgen[1]). Gott kommt daher auch nicht, wie der endliche insbesondere der menschliche Verstand, durch *Bildung* und *Zusammenfassung* von Begriffen oder durch die Bildung von *Urtheilen* und *Schlußfolgerungen* allmälig zur Erkenntniß der vollen Wahrheit[2]), sondern er *schaut* alle

---

intelligendum aliud; alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quae successive intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto, vel diversas res videamus in speculo; Deus autem videt omnia in uno, quod est ipse, ut habitum est art. 4 & 5 huj. quaest. Unde simul et non successive omnia videt. Similiter et secundus discursus Deo competere non potest. Primo quidem, quia secundus discursus praesupponit primum; procedentes enim a principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est, quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et sic secundum non cognoscitur *in* primo, sed *ex* primo. Terminus vero discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causa, ejus cognitio non est discursiva. *S. Th.* 1, q. 14, a. 7. Vgl. S. c. g. l. 1, c. 57.

1) Deus non cognoscit *per* causam, quasi prius cognitam, effectus incognitos; sed eos cognoscit *in* causa: unde ejus cognitio est sine discursu. *L. c.* ad 2.

2) Intellectus divinus non intelligit per modum intellectus dividentis et componentis, sagen die Scholastiker. Da nämlich der menschliche Intellect von der Potenz zum Act, vom bloßen Vermögen des Erkennens zum wirklichen Erkennen und von dem Erkennen des Einen zu dem Erkennen des Anderen fortschreitet, so hat er nicht von vornherein eine vollkommene Erkenntniß des Objectes, sondern er erkennt dasselbe zuerst in confuso, dann unterscheidet er und erfaßt dessen einzelne Eigenschaften und Beziehungen (dividendo), und indem er dann die verschiedenen Momente zur Einheit des Begriffes verbindet (componendo), vollendet er seine Erkenntniß. So prädiciren wir von der Species Mensch das Genus lebendes Wesen (animal) und von diesem Genus animal die specifische Differenz *rationale*, und von dieser die Individualität *Socrates* und von dieser das Accidenz philosophus. Nicht so in der göttlichen Erkenntniß, die Alles in Einer eminenten und unendlichen Erkenntniß erfaßt. Der tiefste Grund dieser absoluten Einfachheit des göttlichen Erkennens liegt eben darin, daß Gott Alles in seinem eigenen absolut einfachen Wesen, sich selbst aber, wie er ist, erkennt. Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam

Wahrheit zumal in der absolut einfachen und unendlichen Wahrheit, die er selbst ist, welches absolut einfache göttliche Schauen, wie bereits gesagt, alle Vollkommenheit des mannigfaltigen und discursiven creatürlichen Erkennens in eminenter Weise einschließt, alle Unvollkommenheit und Endlichkeit desselben aber ausschließt [1]).

Daher erkennt Gott allerdings auch das Erkennen und Denken der Geschöpfe und somit auch alle wirklichen und möglichen Begriffe, Urtheile, Schlußfolgerungen, Gedanken [2]), Worte und Sätze, m. a. W. er kennt alle *enuntiabilia*, aber er kennt sie nicht durch endliche Begriffe, Urtheile, Schlüsse, oder nicht *per modum enuntiabilium*, sondern durch die absolut einfache Anschauung seines unendlichen Wesens [3]).

3. Aus der absoluten Einfachheit des göttlichen Erkennens folgt ferner, daß die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Objecte, welche Gott erkennt, im göttlichen Erkennen selbst keine Vielheit und Verschiedenheit von Erkenntnißacten und Erkenntnißweisen bewirkt. Wenn man daher, wie wir in einem späteren Paragraphen näher sehen werden, nach der Verschiedenheit der Objecte verschiedene Arten der göttlichen Erkenntniß unterscheidet, so bezieht sich diese Unterscheidung eben nur auf die Objecte, nicht aber auf das göttliche Erkennen an sich, und spricht man durch diese Unterscheidung nur die Wahrheit aus, daß das absolut

---

suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo; cognoscit enim se ipsum sicut est; in ipso autem nulla est compositio. *S. c. g.* l. 1, c. 58.

1) Vgl. oben S. 548, Note 1 und S. 562, Note 3.

2) Dominus scit cogitationes hominum. *Ps.* 93, 11. Vgl. oben S. 538, Note 6 u. 7. Oportet nos in unum redigere per modum compositionis vel divisionis enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quaecunque eis accidere possunt. *S. Th.* 1, q. 14, a. 14.

3) Cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentia sua vel creaturae . . . . , necesse est quod Deus sciat omnia enuntiabilia . . . sed non per modum enuntiabilium, quod scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut nos hoc ipso quod intelligimus, quid est homo, intelligeremus omnia quae de homine praedicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit propter hoc quod species intelligibilis sic repraesentat unum, quod non repraesentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non hoc ipso alia, quae ei insunt, intelligimus, sed divisim secundum quandam successionem. Et propter hoc ea quae seorsim et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis. Dann folgen die weiteren Note 2 stehenden Worte.

einfache göttliche Wissen all' die verschiedenen Objecte als verschieden und ein jedes Object seiner ganzen Eigenthümlichkeit nach erkennt[1]).

VI. Wie absolut einfach, so ist das göttliche Erkennen unveränderlich und ewig: denn es ist ja mit dem unveränderlichen und ewigen Sein und Wesen Gottes identisch[2]). Dadurch, daß Gott die veränderlichen und die zeitlichen Dinge als solche erkennt, ist sein Erkennen selbst nicht veränderlich oder zeitlich; vielmehr erkennt Gott unveränderlich und ewig, wie das Ewige und Unveränderliche, so auch das sich Verändernde und Zeitliche und alle zeitlichen Veränderungen der Geschöpfe.

Die Unveränderlichkeit und Ewigkeit des göttlichen Erkennens bedarf nach dem früher über die Unveränderlichkeit und Ewigkeit des göttlichen Wesens Gesagten kaum mehr einer Begründung und Erklärung. Könnte der göttlichen Erkenntniß je etwas zu- oder abgehen, so daß Gott etwas zu wissen anfinge, was er vorher nicht gewußt, oder etwas zu wissen aufhörte, was er zuvor gewußt, so würde Gottes Vollkommenheit zeitlich zu- oder abnehmen, und fände in dem göttlichen Erkennen und somit im göttlichen Wesen ein beständiger Uebergang von der Potenz zum Acte statt und umgekehrt, was Alles mit dem Wesen Gottes in Widerspruch steht.

Die Einwände, welche man gegen die Unveränderlichkeit Gottes erhoben hat, sind leicht zu lösen und stellen unsere Wahrheit nur in ein helleres Licht.

Sagt man, daß das Wissen Gottes von der Creatur ein Verhältniß zu derselben ausdrücke und daß daher, eben so gut wie Gottes Eigenschaft als Schöpfer oder Herr, auch das Wissen Gottes von der Creatur einen zeitlichen Anfang habe, so haben wir früher gesehen, daß die correspectiven Namen wohl in der Creatur, nicht aber in Gott, eine Relation und Veränderung setzen. Allein es gehört auch, wie wir gleichfalls früher sahen, die Erkenntniß, wie auch der Wille, keineswegs, wie Schöpfer, Herr u. dgl., zu den correspectiven Namen; denn wenn wir sagen: Gott erkennt oder liebt die Creaturen, so drückt der Name Erkenntniß und Liebe zwar eine Beziehung zu den Creaturen aus, allein nicht, wie diese in sich, sondern wie sie in Gott, nämlich in seiner Erkenntniß und Liebe sind. In sich selbst sind die Creaturen zeitlich und veränderlich, in der Erkenntniß und Liebe Gottes aber sind sie als erkannte oder geliebte

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 1, ad 1, ad 2. oben S. 562, Note 3.

2) Cum scientia Dei sit ejus substantia . . ., sicut substantia ejus est omnino immutabilis . . ., ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse. *S. Th.* 1, q. 14, a. 15, c.

unveränderlich und ewig. Daher können die die göttliche Erkenntniß und den göttlichen Willen ausdrückenden Namen von Gott nicht zeitlich ausgesagt werden, wie die Namen Schöpfer, Herr, Allgegenwärtiger, welche eine Relation zu den Creaturen, sowie dieselben außer Gott und in sich selbst sind, ausdrücken [1]).

Ein anderer Einwand lautet: Wie Gott Vieles schaffen könne, was er nicht erschuf, so könne er auch Vieles als wirklich erkennen, was er nicht als wirklich erkennt. Hierauf ist einestheils zu erwidern, daß Gott das Nichtseiende so vollkommen als das Seiende erkennt [2]); anderntheils aber, daß daraus, daß Gott die Creaturen schaffen oder nicht schaffen kann, keineswegs folgt, daß seine Erkenntniß veränderlich ist, indem er Alles, was er nach seinem freien Willen wirkt oder nicht wirkt, ewig und unveränderlich erkennt, jenes als wirklich, dieses als nur möglich [3]).

Nicht minder leicht ist der alte Einwand zu widerlegen, daß Gott einst gewußt habe, daß die Geburt Christi zukünftig sei; jetzt aber wisse er, daß sie vergangen sei. Hierauf ist nicht mit den Nominalisten die widersinnige Antwort zu geben, daß der Satz: Christus wird geboren werden, und der Satz: er ist geboren, identisch seien, weil die Sache dieselbe sei, nämlich die Geburt Christi; sondern es ist zu antworten, daß Gott ewiglich weiß, daß Christus in der Zeit geboren werde, daß seine Geburt den ihr vorhergehenden Zeiten zukünftig, den ihr folgenden Zeiten vergangen und daß dem-

1) *Dominus et Creator* et hujusmodi important relationes ad creaturas, secundum quod in se ipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem, ad creaturas secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est quodcunque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatae sunt in Deo invariabiliter, in se ipsis autem variabiliter. *S. Th.* 1, q. 14, a. 15, ad 1. Vgl. *S. Th.* 1, q. 13, a. 7, ad 3. und oben S. 403, Note 3.

2) S. unten von der Erkenntniß des nur Möglichen.

3) Thomas widerlegt diesen Einwand folgendermaßen: Deus scit etiam ea, quae potest facere et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere, quam facit, non sequitur, quod possit plura scire, quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea, quae sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse, quae non sunt, vel etiam non esse quae sunt, non sequitur, quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamem aliquid esset, quod Deus prius nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in aeterno suo scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcunque tempus, oportet poni quod ab aeterno sit scitum a Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus plus scire possit, quam sciat, quia haec propositio implicat, quod antea nesciverit et postea sciat. *S. Th.* 1, q. 14, a. 15, ad 2.

nach der Satz: Christus wird geboren werden, für die vor Christus lebenden Menschen wahr, für die nach ihm Lebenden aber falsch sei [1]).

VII. Der tiefste Grund und die höchste Vollkommenheit des göttlichen Erkennens liegt darin, daß Gott Alles, was er erkennt, aus und durch und in sich selbst oder vermöge seines Wesens erkennt; so daß also die Creaturen, welche Gegenstand seiner Erkenntniß sind, nicht auf seinen Intellect einwirken, ihn nicht zur Erkenntniß bestimmen, somit den göttlichen Intellect, d. h. Gott selbst, der sich ihnen gegenüber dann passiv verhielte, nicht irgendwie vervollkommnen. Man kann dieses die Aseität des göttlichen Erkennens nennen. Die Wahrheit unseres Satzes ist evident [2]). Gott wäre nicht Gott und sein Intellect nicht göttlich, d. h. nicht absolut unabhängiger reiner Act, wenn er von Objecten außer ihm resp. von deren Gedankenbildern abhängig wäre und durch dieselben actualisirt und vervollkommnet würde [3]). Ebenso wäre Gott und sein mit ihm identisches Erkennen nicht absolut einfach, wenn der göttliche Intellect, wie unser Intellect, durch ein von dem göttlichen Wesen verschiedenes und mithin ihm accidentelles Gedankenbild des erkannten Gegenstandes (species intelligibilis), und nicht durch sein eigenes Wesen zum Erkennen bestimmt würde [4]). In Gott ist ferner Sein

---

1) Sicut . . . absque variatione divinae scientiae est, quod sciat unam et eandem rem quandoque esse, et quandoque non esse; ita absque variatione divinae scientiae est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundum veritatem et falsitatem; puta si mutata re eandem opinionem de re illa retineamus, vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere, quorum neutrum potest esse in Deo. *L. c.* ad 3.

2) Evidenter apparet, quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia. *S. c. g.* l. 1, c. 46.

3) Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis. Divina autem operatio intellectualis est ejus essentia . . . Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret . . . Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum, sicut actus ad potentiam. Si igitur divinus intellectus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicujus, quod esse non potest. *L. c.* alin. 2 & 3.

4) Species intelligibilis, in intellectu praeter essentiam ejus existens, esse accidentale habet; ratione cujus scientia nostra inter accidentia com-

und Erkennen identisch; würde aber das göttliche Erkennen durch etwas Anderes, als durch sich selbst, actu erkennend, so würde Gott auch durch etwas von ihm Verschiedenes erst sein volles actuelles Sein empfangen, was anzunehmen mit der Vernunft und mit dem Glauben unverträglich ist[1]). Wie könnten auch die Creaturen irgend wie Ursache des göttlichen Erkennens sein, da ja all' ihr Sein und all' ihre Erkennbarkeit Gott zur absoluten Ursache hat[2]). Allein so einleuchtend unsere Wahrheit ist, eben so unbegreiflich ist für uns die Art und Weise dieser Erkenntniß, namentlich insofern sie die zukünftigen freien Acte und überhaupt freie Acte der Geschöpfe betrifft. Sowie die Aseität des göttlichen Seins die evidenteste Wahrheit und das Princip ist, woraus die anderen Vollkommenheiten des göttlichen Seins sich von selbst ergeben, dieses absolute Sein selbst aber durch keinen adäquaten Begriff von uns erfaßt werden kann, so verhält es sich auch mit der Aseität des göttlichen Erkennens. Sie ist die evidenteste Wahrheit und das Princip aller anderen Vollkommenheiten des göttlichen Erkennens, aber sie ist über all' unsere Begriffe erhaben und wir würden in die schwersten Irrthümer fallen, wenn wir die Weise unseres endlichen Erkennens auf das göttliche Erkennen adäquat übertrügen. Bei der Betrachtung der hierher gehörigen Fragen müssen wir daher vor Allem die durch Glauben und Vernunft feststehenden Wahrheiten allseitig festhalten, bei der speculativen Vermittelung derselben aber nie die Endlichkeit und Unvollkommenheit unseres Erkennens gegenüber der Unendlichkeit und unergründlichen Vollkommenheit des göttlichen Erkennens vergessen; dieses um so mehr, da wir unwillkürlich geneigt sind, die Bedingungen und Beschränkungen unseres Erkennens auf das göttliche Erkennen zu übertragen und dadurch Schwierigkeiten uns zu schaffen, die so lange unlösbar scheinen, als wir in dieser Täuschung verharren und nicht erkennen und anerkennen, daß die Weise des göttlichen Erkennens all' unsere Begriffe so hoch übersteigt, als das unendliche göttliche Sein über unser endliches Sein erhaben ist. Das Nähere werden wir besser in concreto in dem folgenden §. bei Betrachtung der einzelnen Objecte des göttlichen Erkennens behandeln.

---

putatur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens . . . Igitur non est in intellectu ejus aliqua species praeter ipsam divinam essentiam. *L. c.* alin. 4.

1) Intelligere Dei est ejus esse . . . Si igitur intelligeret per aliquam speciem, quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia, quod est impossibile. *L. c.* alin. ultim.

2) Vgl. Bd. 1, §. 26, insbes. S. 204 u. 205.

VIII. Wie das göttliche Sein, so ist selbstverständlich auch das göttliche Erkennen, die Allwissenheit, absolut nothwendig. Es ist daher unmöglich, daß Gott irgend etwas Erkennbares nicht erkenne. Allerdings ist die wirkliche Existenz der Creaturen nicht nothwendig, und hängt es daher von Gottes freier Wahl ab, ob er Geschöpfe in's Dasein rufen, und sie somit auch als wirkliche oder, wie man es auch ausdrückt, scientia visionis erkennen will oder nicht; insofern wird die Erkenntniß des creatürlich Wirklichen, wie wir unten sehen werden, scientia *libera* genannt, weil der Gegenstand dieser Erkenntniß etwas Contingentes oder Freies ist; keineswegs aber in dem Sinne, als ob das göttliche Erkennen aller Wahrheit nicht nothwendig wäre. Gerade weil Gott nothwendig alles Wahre erkennt, kann er ebenso wenig Nichtseiendes als seiend, wie Seiendes als nichtseiend erkennen. Mit Nothwendigkeit erkennt Gott Alles als das, was es ist, und ist ebendeßhalb jedes Nichtwissen, jeder Irrthum in Gott absolut unmöglich. Das Unmögliche oder das mit seinem Wesen in Widerspruch Stehende kann aber Gott, wie wir an seinem Orte sehen werden, auch nicht wollen. Es kann daher Gott weder freiwillig irgend etwas anders erkennen, als es in Wahrheit ist, noch irgend etwas freiwillig nicht erkennen, was erkennbar ist. Wenn man daher gesagt hat, daß Gott auf die Erkenntniß der zukünftigen freien Acte der Geschöpfe freiwillig verzichtet habe, so ist dieses nicht nur factisch unbegründet, sondern auch metaphysisch unmöglich. Gott kann unbeschadet seiner Weisheit und Heiligkeit um der menschlichen Freiheit willen die Uebertretung seiner Gebote und die Verschmähung seiner Gnade freiwillig zulassen; allein nimmermehr kann er eine Beschränkung seiner Allwissenheit wollen und bewirken, d. h. die unendliche Vollkommenheit seines mit seinem Wesen identischen Wissens negiren.

§. 183.

Von dem primären Gegenstande des göttlichen Erkennens.

I. Die Theologen unterscheiden das primäre und formale Object des göttlichen Erkennens, was Gott selbst ist, von dem secundären und materialen Objecte desselben Erkennens, was das Creatürliche ist. Denn Gott selbst ist nicht nur der Würde, sondern auch der Ordnung, selbstverständlich nicht der Zeit nach, der erste Gegenstand des göttlichen Wissens, da alle Erkenntniß Gottes von den Creaturen in seiner Selbsterkenntniß ihren einzigen absoluten Grund hat. Dadurch, daß Gott, die absolute Wahrheit, sich selbst erkennt, erkennt er Alles, was wahr ist.

Aus diesem Grunde wird Gott auch das formale, das Creatürliche das materiale Object der göttlichen Erkenntniß genannt. Da man nämlich an einer zusammengesetzten Substanz Dasjenige, was derselben ihre wesentliche und specifische Vollkommenheit gibt und sie zu dem macht, was sie ist, Form nennt, im Gegensatz zur Materie, die sie mit anderen materiellen Substanzen gemein hat, so nennt man analog Gott das formale Object des göttlichen Erkennens, weil dasselbe eben durch die Erkenntniß dieses Objectes die ihm eigenthümliche Vollkommenheit besitzt, göttliche Erkenntniß ist und eben dadurch alles Wahre erkennt, während, wie wir später noch näher sehen werden, die Creaturen zwar materieller Gegenstand der göttlichen Erkenntniß sind, aber dieselbe weder vervollkommnen, noch auf dieselbe irgendwie einwirken[1]).

II. Der primäre und formale Gegenstand des göttlichen Erkennens ist demnach Gott selbst, und zwar erkennt sich Gott vollkommen, oder, was dasselbe ausdrückt, er begreift sich selbst absolut[2]).

In diesem Satze ist ein Doppeltes ausgesprochen, daß Gott selbst der primäre und adäquate Gegenstand seines Erkennens, und daß seine Erkenntniß von sich selbst absolut vollkommen ist.

Beides ist nicht nur, wie wir gesehen haben, Glaubenswahrheit, sondern ergibt sich auch mit Evidenz aus der vernünftigen Gotteserkenntniß.

Alles ist, wie wir wissen, in dem Maße seines Seins erkennbar, und in dem Maße seiner Immaterialität erkennend; die Vollkommenheit der wirklichen Erkenntniß aber hängt von der Vollkommenheit und Energie des Erkenntnißactes und der durch ihn bewirkten Vereinigung und Verähnlichung zwischen dem erkennenden Subjecte und dem erkannten Objecte ab. Nun ist Gott das unendliche absolut vollkommene Sein, die absolute Wirklichkeit, purer Act — daher absolut, unendlich erkennbar; als purer Act ist Gott aber auch absolut immateriell, reiner und unendlicher Geist, daher unendlicher Intellect; seine Erkenntniß-

1) Vgl. *Franzelin*, L. c. Thes. 38. Denselben Sinn hat es, wenn Gott objectum *motivum* und die Creatur objectum *terminativum* genannt wird. Dasselbe besagen die Ausdrücke objectum *proximum* oder *directum* und objectum *remotum* oder *indirectum*. Vgl. jedoch Scheeben, Dogm. Bd. 1, S. 628.

2) Das Wort *comprehendere, scientia comprehensiva* wird auch in einem anderen Sinne von den Seligen gebraucht, welche Gott schauen und besitzen, nicht aber vollkommen erkennen oder begreifen. Nur in diesem Sinne werden sie *comprehensores* genannt. Vgl. oben S. 13 u. 14.

thätigkeit ist die Energie und Actualität des absoluten Seins und Erkennens selbst[1]); was aber die Vereinigung und Uebereinstimmung von Subject und Object betrifft, so sind, wie wir gesehen haben, das göttliche Erkennen und das göttliche Sein identisch und ist die *species intelligibilis*, durch welche Gott erkennt, das göttliche Wesen selbst[2]). Gott ist daher wie absolutes Sein so absolutes Erkennen seiner selbst — das absolute, subsistirende Selbstbewußtsein[3]).

---

1) Deus perfecte comprehendit seipsum. Quod sic patet: tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est quando res cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibilis est . . . Manifestum est autem quod Deus ita perfecte cognoscit seipsum sicut perfecte cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actus. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu . . . . Tanta autem est virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo: quia per hoc quod actu est, et ab omni materia et potentia separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est art. 1 hujus quaestionis. Unde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc seipsum perfecte comprehendit. *S. Th.* 1, q. 14, a. 3, c.

2) Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit. *S. Th.* 1, q. 14, a. 2, c.

3) Mit voller Wahrheit kann man sagen, daß Gott das sich selbst wissende absolute Wissen sei, νοήσεως νόησις, wie in einem durchaus richtigen Sinne Aristoteles sagt. Es hat also dieser Ausdruck mit dem falschen Sinne der hegel'schen und überhaupt der pantheistischen Philosophie nichts gemein. Treffend sagt hierüber Kleutgen: „Können wir in Gott die Vernunft nicht als Vermögen zu erkennen von dem wirklichen Erkennen unterscheiden, sondern müssen wir vielmehr die Vernunft in ihm als reine Thätigkeit des Erkennens denken, weil er seinem Wesen nach Wirklichkeit ist; so muß auch eben dies sein Wesen als das subsistirende Erkennen gedacht werden. Wenn aber das, so muß auch das Selbstbewußtsein, wodurch Gott sich selbst erkennt, Wissen des Wissens sein. Es bedarf nun kaum einer Nachweisung, daß in dieser Lehre Gott nicht als ein blos ideales Sein oder als die vollkommenste Thätigkeit des menschlichen Geistes erscheint. Im Gegentheil wird dadurch, daß man sein Wesen als lauteres Erkennen auffaßt, behauptet, daß er, wie das in

Aus dem Gesagten erhellt 1. daß Gott zuerst und durch sich allein sich selbst erkennt, daß seine Erkenntniß von den Creaturen dagegen ihr Princip in seiner Selbsterkenntniß hat, wie wir in dem Folgenden näher sehen werden[1]).

Grundfalsch und eine anthropomorphistische Uebertragung menschlicher Erkenntnißweise auf Gott wäre es daher, wenn man annähme, daß das göttliche Erkennen von dem allgemeinen, abstracten Seinsbegriff ausgehe[2]), oder durch die Erkenntniß der Creaturen zu seiner Selbsterkenntniß fortschreite, oder daß seine Selbsterkenntniß irgendwie durch die Erkenntniß der

---

sich subsistirende Sein, so auch das in sich subsistirende Erkennen ist. Denn eben weil die göttliche Wesenheit nicht in dem Sinne Substanz ist, daß sie Erscheinungen trüge, ist sie es um so mehr insofern, als Substanz-sein so viel heißt, als für sich, unabhängig von Anderm, bestehen. Wird ja gerade aus dieser vollkommenen Unabhängigkeit, daraus, daß Gott rein durch sich selbst erkennend ist, begriffen, daß er seinem Wesen nach Erkennen sein muß. Aber am meisten und offenbarsten ist diese νοήσεως νόησις bei Aristoteles von dem Begriff des Begriffes unserer Pantheisten dadurch verschieden, daß sie nicht allmählig errungen, sondern von vornherein ewig in sich selbst vollendete Wirklichkeit ist. Der Begriff des Begriffes ist das Resultat jenes Processes, in welchem das reine (unentwickelte) Denken, nachdem es von sich abgefallen ist, zunächst in der Körperwelt das Für-sich-sein erringt, und durch alle Stufen des Naturlebens sich bis zum An- und Für-sich-sein im Geiste emporarbeitet, um endlich in dem höchsten Selbstbewußtsein sich — das Denken als die Einheit von Allem zu finden. Aristoteles aber bestimmt die Beschaffenheit der göttlichen νόησις gerade durch den Gegensatz mit unserm begrifflichen Denken. Dieses muß, um zum befriedigenden Wissen zu kommen, unter dem Vielen bald dieses, bald jenes betrachten, bis es ihm gelingt, irgend ein Ganzes (eine Einheit des Vielen) zu erfassen. Es kommt also nur allmählig zu seiner Vollendung. Aber die göttliche Erkenntniß ist, weil einfach, von vornherein vollendet, und die ganze Ewigkeit hindurch im Besitze ihres höchsten Gegenstandes, jenes unwandelbaren, aber lebendigen und thatenvollen Seins, das sie selbst ist. — So ist also bei Aristoteles die Weltwerdung nicht die Bedingung der göttlichen Selbsterkenntniß, sondern umgekehrt das in sich vollendete Erkennen Gottes die Voraussetzung der Welt." Philos. der Vorz., Bd. 2, S. 819 ff.

1) Vgl. *S. c. g.* l. 1, c. 48, wo Thomas den Satz: Quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit, durch eine Reihe von Argumenten darthut.

2) Die alten Theologen beginnen vielfach unser Lehrstück mit der Bekämpfung dieser Behauptung, z. B. *Gotti*, Tr. 4, De Deo, q. 2, dub. 1, §. 1. Dico objectum primarium et adaequatum divini intellectus et scientiae non est ens commune Deo et creaturis. Die pantheistische, insbesondere hegel'sche Speculation geht bekanntlich von diesem Irrthum aus. Vgl. oben S. 435, Note 1.

Creaturen bedingt oder vermittelt sei[1]). Wäre die göttliche Selbsterkenntniß nicht in Allem und zu Allem sich selbst genug, sondern bedürfte Gott irgendwie einer anderen Erkenntniß, so wäre er weder unendlich vollkommen, noch absolut unabhängig, d. h. er wäre nicht Gott[2]).

Aus dem Bisherigen ergibt sich auch 2. daß die Erkenntniß Gottes von sich selbst eine absolut adäquate, unendlich vollkommene ist, m. a. W. daß die Erkenntniß, die Idee, der Gedanke Gottes von sich selbst Alles enthält, was göttliches Sein ist, so daß in letzterem nichts Unerkanntes oder Verborgenes und in der göttlichen Erkenntniß nichts Dunkeles sich findet. Gottes Wissen ist reines Licht und kein Schatten der Finsterniß ist in ihm. Dieses vollkommene Erkennen nennt man auch, wie bereits bemerkt, nach menschlicher Analogie, Begreifen. Dadurch wird also selbstverständlich das göttliche Begreifen nicht, wie das menschliche, als das Product eines dialectischen Processes bezeichnet: denn was wir nur mühsam und unvollkommen durch einen solchen erringen, ist in der absoluten Einfachheit und Unmittelbarkeit des göttlichen Schauens in eminenter unendlicher Weise ewig wirklich. Ebenso wenig wird durch das Wort Begreifen, auf Gott angewendet, in irgend einer anderen Beziehung eine Verendlichung Gottes ausgedrückt. Allerdings bezeichnet begreifen, comprehendere, seinem Wortsinne nach ein Einschließen des Begriffenen durch das Begreifende, also ein Umfassen der Gränzen des ersteren durch letzteres. Allein eben deßhalb wenden wir diesen, wie jeden Begriff auf Gott nur analogisch an und reinigen ihn durch Negation von allem Endlichen. Wir drücken durch das Wort „Begreifen" nichts Anderes aus, als daß der göttlichen Erkenntniß Nichts in Gott verborgen sei[3]). Wenn man daher zur Widerlegung der Behauptung,

---

1) So z. B. der Güntherianismus, wenn er den Gedanken des Nichtich als Contraposition des göttlichen Ichgedankens und als nothwendig zur Vermittelung des letzteren ansieht. Die moderne Speculation ist fruchtbar an solchen Grundirrthümern gegen die ersten Elemente der wahren Gotteserkenntniß.

2) Intellectum est perfectio intelligentis. Secundum enim hoc intellectus perfectus est, quod actu intelligit; quod quidem est per hoc, quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius et eo nobilius: quod est impossibile — sagt Thomas *S. c. g.* 1, 48, *arg. 5.*

3) Comprehendere, si proprie accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum, et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum,

daß das Unendliche auch von Gott nicht begriffen werden könne[1]), gesagt hat, daß das Unendliche dem Unendlichen endlich sei, so soll dadurch nur die Wahrheit ausgesprochen werden, daß dem unendlichen Sein das unendliche Erkennen schlechthin adäquat ist und letzteres daher ersteres so vollkommen oder vielmehr unendlich vollkommener begreife, wie Endliches von einem endlichen Intellect begriffen wird; nicht aber will dadurch gesagt werden, daß sich Gott als etwas Endliches erkenne[2]).

3. Da die Attribute, wie nicht minder die Relationen, Notionen und Personen, mit dem göttlichen Wesen der Sache nach identisch sind, so versteht es sich von selbst, daß sie, wie das Wesen, primäres und formales Object des göttlichen Erkennens sind, obwohl man dieselben ratione ratiocinata vom Wesen unterscheiden und insofern sagen kann, daß Gott durch sein Wesen und in seinem Wesen seine Attribute und Relationen, resp. Notionen und Personen erkenne[3]).

III. Man hat die Frage aufgeworfen, ob Gott sich selbst auch aus den Creaturen erkenne. Diese Frage ist durchaus zu verneinen, wenn unter dem Ausdruck „aus den Creaturen erkennen" die Weise der Erkenntniß verstanden wird. Es ist absolut unmöglich, daß Gott, wie ein Mensch, zuerst die Creatur und dann aus dieser sich selbst erkenne: denn das wäre, wie überhaupt das discursive Denken, eine mit der göttlichen Vollkommenheit und Unabhängigkeit unverträgliche, nur den Geschöpfen als eine perfectio

sicut omne inclusum. Non sic autem dicitur Deus comprehendi a se ipso, ut intellectus suus sit aliud quam ipse, et capiat ipsum et includat; sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in se ipso, quia a nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendi a seipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim *Augustinus* in lib. de videndo Deum ep. 112 ad Paulin. c. 9, circa princ., quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem. S. Th.* 1, q. 14, a. 3, ad 1.

1) Man berief sich dabei auf *August.* QQ. 83, q. 15: Omne quod intelligit, comprehendit se, quod autem se comprehendit finitum est sibi, was, wie aus den folgenden Worten erhellt, an dieser Stelle vom endlichen Intellect gesagt ist. (*Migne*, Pat. lat. t. 40, col. 14 & 15.)

2) Cum dicitur Deus finitus est sibi, intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis; quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum. *S. Th.* 1, q. 14, a. 3, ad 2.

3) Ueber das Nähere und eine deßfallsige Controverse s. u. A. *Gotti* l. c. dub. 2, §. 1 & 2. Wir können um so mehr hierüber weggehen, da wir in der Trinitätslehre auf diesen Punkt zurückkommen müssen.

secundum quid eignende Erkenntnißweise. Dagegen erkennt Gott allerdings, aber durch und aus sich selbst, sich und sein Wirken in den Creaturen, wie deren Aehnlichkeit mit und deren Verhältniß zu ihm — und in diesem Sinne kann man sagen, daß Gott sich nicht nur in sich selbst, sondern auch in der Creatur erkenne. Daher weiß er selbstverständlich auch, daß und wie er für den erschaffenen Geist aus den Creaturen erkennbar ist und wirklich erkannt wird[1]). Die Erkenntniß Gottes von sich selbst kann also nicht, wie unsere Erkenntniß, eine aposteriorische sein, sondern ist absolut apriorisch, selbstverständlich nicht in dem Sinne, daß Gott sich selbst aus einem höheren Princip oder einer höheren Ursache, sondern in dem Sinne, daß Gott sich durch sich selbst erkennt[2]).

§. 184.

Von dem secundären Gegenstande des göttlichen Erkennens.

Vermöge seiner Selbsterkenntniß erkennt Gott auch Alles außer ihm[3]), das Mögliche sowohl, als das (unbedingt und bedingt) Wirkliche, in absolut vollkommener Weise, und zwar nicht etwa nur so, wie es in eminenter Weise in Gott, sondern so, wie es in sich selbst ist, nicht nur im Allgemeinen und Unbestimmten *(in confuso)*, sondern im Einzelnen und in seiner concreten Bestimmtheit.

I. In unserem Satze ist ausgesprochen, daß Gott nicht allein sich selbst, sondern auch das von ihm Verschiedene oder das Creatürliche erkennt.

Das lehrt, wie wir oben sahen, der Glaube; das sieht aber auch die Vernunft ein. Denn da das Mögliche im Wesen Gottes seinen Grund hat, alles Wirkliche aber durch den freien Willen Gottes verursacht oder doch demselben schlechthin unterworfen ist, so ist in der

---

1) Davon schreibt Thomas: Ex parte cognoscibilium (im Gegensatz zum modus cognoscendi) potest quidam circuitus in ejus (Dei) cognitione inveniri, dum scilicet cognoscens essentiam suam, alias res intuetur, in quibus suae essentiae similitudinem videt, et sic quodammodo ad suam essentiam redit, non quasi suam essentiam ex rebus aliis cognoscens. *De verit.* q. 2, a. 2, ad 2. Vgl. *Gotti*, L. c. Tr. 4, q. 1, dub. 2, §. 4. Vgl. auch oben S. 569, Note 3 über das Wissen Gottes von den Enuntiabilien.

2) Vgl. *Suarez*, De Deo, lib. 3, c. 1, nr. 5. (Ed. Vivès, t. 1, p. 196.)

3) Ex hoc quod Deus seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a seipso cognoscat etiam ponere oportet. *Thom.* S. c. g. l. 1, c. 49.

Selbsterkenntniß Gottes nothwendig die absolute Erkenntniß alles Möglichen und Wirklichen außer Gott eingeschlossen; mit anderen Worten, Gott kann nicht die absolute — urbildliche, bewirkende und finale — Ursache von Allem sein, ohne Alles zu erkennen, dessen Ursache er ist und sein kann, und er kann nicht über Alles mit absoluter Macht und Freiheit herrschen, ohne Alles, was seiner Herrschaft unterworfen ist, vollkommen zu wissen [1]). Das leuchtet noch mehr ein, wenn man bedenkt, daß Gottes Wesen und Sein, daher auch sein damit der Sache nach identisches Wirken, lauteres Erkennen ist, daher die göttliche Ursächlichkeit in keiner Weise und in keiner Beziehung eine blinde, sondern durchaus und in jeder Beziehung nur eine intelligente sein kann [2]). Daher können nur Diejenigen die Allwissenheit Gottes bezüglich der Creaturen leugnen oder beschränken, welche entweder die ewig absolut perfecte Selbsterkenntniß Gottes oder seine absolute Causalität und die unbedingte Abhängigkeit der Creaturen von ihm und seinem freien Willen leugnen oder beschränken, d. h. welche den wahren und reinen Gottesbegriff fälschen, wie der Pantheismus, Emanatismus und Dualismus thut.

II. Aus derselben wahren Gotteserkenntniß ergibt sich aber auch, daß Gott die Creaturen, als von ihm, der ersten Ursache, absolut abhängig, durch die Erkenntniß seines eigenen Wesens und mithin nicht als primäres und formales, sondern als secun-

---

1) Si . . . perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicujus rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde cum virtus divina extendat se ad alia, eo quod ipsa est causa prima effectiva omnium entium . . ., necesse est quod Deus alia a se cognoscat. *S. Th.* 1, q. 14, a. 5, c. Vgl. *S. c. g.* l. 1, c. 49, wo Thomas auch die Urbildlichkeit Gottes, die, wie auch die Finalität, hier eingeschlossen ist, besonders hervorhebt. Similitudo omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit, quum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, quum ipse sit secundum naturam suam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se ipso vere cognoscit.

2) In der in vorstehender Note angeführten Stelle *S. Th.* 1, q. 14, a. 5, c. fährt Thomas fort: Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse causae agentis primae, scil. Dei, est ejus intelligere. Unde quicunque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima, necesse est ut sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

däres und materiales Object seines Wissens erkennt; daß somit das göttliche Wissen durch die Creaturen weder verursacht, noch vervollkommnet wird und daher in keiner Weise von ihnen abhängig ist. Damit erledigen sich von selbst die Einwände, welche gegen das Wissen Gottes von Anderem aus der unendlichen Vollkommenheit[1]) und Unabhängigkeit[2]) Gottes hergenommen wurden.

III. Daraus aber, daß Gott die Dinge aus seinem eigenen Wesen erkennt, folgt keineswegs, daß er sie nur in allgemeinen Begriffen oder Ideen erkennt; vielmehr erkennt er alle Dinge ihrem eigenthümlichen Sein nach so, wie sie in sich sind,

---

1) Die Creaturen werden durch das Wissen von Anderem vervollkommnet, indem sie dadurch die Vollkommenheiten anderer Wesen, die sie aus sich nicht besitzen, in intelligibeler Weise in sich aufnehmen, wie dieses Thomas in folgenden schönen Worten erklärt: Esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei; ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectioni habitae in unaquaque re tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectius in aliis speciebus invenitur; ut cujuslibet rei perfectio in se consideratae sit imperfecta, veluti pars totius perfectionis universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus. Unde ut huic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis secundum quod perfectio, quae est propria unius rei, in altera re invenitur; et hoc est perfectio cognoscentis in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et inde in 3 de Anima (com. 15 & 17) dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. *De verit.* Q. 1, a. 2. Gott der Unendliche dagegen kann durch die Erkenntniß endlicher Dinge nicht vervollkommnet werden. Alle Dinge sind ja nur eine endliche Participation an der unendlichen göttlichen Vollkommenheit und werden von Gott in seinem eigenen Wesen als ihrer supereminenten species intelligibilis erkannt. Intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus . . . Ea vero quae sunt alia a Deo, intelliguntur a Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum . . . unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectus, quam ipsa essentia Dei. *S. Th.* 1, q. 14, a. 5, ad 2.

2) Denn da Gott Alles in seinem eigenen unendlichen Wesen, das lauteres Erkennen und deßhalb die absolute Wahrheit ist, erkennt, so hängt er in seinem Erkennen nicht von den Dingen, sondern lediglich von sich selbst ab. Per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quae facit intellectum in actu. Et haec est species principalis intellecti, quae in Deo nihil est aliud quam essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur. *S. Th.* 1, q. 14, a. 5, ad 3.

cognitione propria, und im Einzelnen, *singulariter*. Das bezeugt die Offenbarung[1]), und das leuchtet auch aus Gründen der Vernunft ein.

Die Dinge, wie wir, durch Allgemeinbegriffe, oder gar nur durch den allgemeinsten und leersten Begriff des allgemeinen Seins zu erkennen, ist eine Unvollkommenheit, welche auf Gott nicht übertragen werden darf[2]).

Daß aber Gott durch die Erkenntniß seines eigenen Wesens alles irgend wie Seiende, mithin nicht nur das allen Einzeldingen oder das den verschiedenen Gattungen Gemeinsame, sondern auch das jeder Gattung und jedem Individuum der Gattung Eigenthümliche und es von Anderem Unterscheidende zu erkennen vermag und wirklich auf das Allervollkommenste erkennt, vermögen wir daraus zu begreifen, daß das unendliche Sein keineswegs das allgemeine abstracte Sein ist, sondern die Fülle des Seins, welches nicht etwa nur die allen möglichen und wirklichen Dingen gemeinsamen, sondern auch die einem jeden derselben eigenthümlichen Vollkommenheiten in eminenter Weise in sich faßt; m. a. W. die vollkommene Erkenntniß des absoluten Seins schließt nothwendig die vollkommene Erkenntniß alles contingenten Seins in sich[3]).

---

1) Vgl. oben §. 180, namentlich S. 536—539 und §. 181, namentlich S. 553 ff.

2) Intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfecte aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dum de potentia in actum educitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus, quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens . . . Si igitur cognitio Dei de rebus aliis a se esset in universali tantum et non in speciali, sequeretur quod ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quae superius ostensa sunt . . . Oportet igitur dicere, quod alia a se cognoscat propria cognitione, non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quod unum ab alio distinguitur. *S. Th.* 1, q. 14, a. 6.

3) Cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas, sed sicut actus perfectus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal . . . Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione . . . Sic igitur cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscunque rei alterius, et adhuc amplius, Deus in se ipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam

Ferner erinnere man sich, daß das Allgemeine als solches nur in unserem abstracten Denken, in der Wirklichkeit aber nur in concreter Individualität ist und sein kann, Gott aber die absolute Ursache alles Wirklichen, daher nicht nur der allgemeinen Formen, sondern auch der concreten Individualitäten der Dinge ist und daß sich deßhalb auch seine Vorsehung nicht nur auf das Allgemeine, sondern auch auf das Einzelnste erstreckt. Gottes Ursächlichkeit aber ist durch und durch intelligent; was immer daher in irgend welcher Beziehung Gegenstand der göttlichen Ursächlichkeit ist oder sein kann, das ist auch Gegenstand der göttlichen Erkenntniß[1]). Daß wir das Einzelne nur durch die Sinne, durch unseren Intellect aber nur das Allgemeine auf dem Wege der Abstraction zu erkennen vermögen, ist eine Folge der aus Leib und Seele zusammengesetzten menschlichen Natur, während der reine und absolute Geist alle Vollkommenheiten des Erkennens, die bei uns auf Sinn und Intellect vertheilt sind, in absoluter Einfachheit und in höchster Vollkommenheit vereinigt[2]) und daher, gerade wegen seiner absoluten Immaterialität, das Allgemeine nicht durch Abstraction und das Singuläre nicht durch sinnliche Wahrnehmung, sondern Beides in der absolut einfachen Erkenntniß, die er selbst ist, vollkommen erkennt[3]).

---

perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocunque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfecte sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est, quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur. *S. Th.* 1, q. 14, a. 6.

1) Cum Deus causa rerum sit per suam scientiam, ut dictum est art. 8 hujus quaest., in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, a quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur q. 44, a. 2, necesse est quod scientia Dei usque ad singularia se extendat, quae per materiam individuantur. Cum enim sciat alia a se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est quod essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. *S. Th.* 1, q. 14, a. 11.

2) Omnes enim perfectiones in creaturis inventae in Deo praeexistunt secundum altiorem modum . . . Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quod Deus singularia cognoscat . . . Sed perfectiones, quae in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unite existunt; unde licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalia et immaterialia, et per aliam singularia et materialia, Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit. *S. Th.* 1, q. 14, a. 11. Vgl. oben S. 562, II.

3) Species intelligibilis divini intellectus, quae est Dei essentia, non

IV. Da Gott die Creaturen im Einzelnen und so, wie sie in sich selbst sind, erkennt[1]), so erkennt er auch deren Defectibilität und alle möglichen und wirklichen Defecte derselben, m. a. W. er erkennt an den Creaturen nicht nur das Gute, sondern auch das Böse. Das ist Lehre des Glaubens und der Vernunft; sonst wäre Gott ja nicht allwissend und die Weltregierung nicht möglich. Nun fragt es sich aber, wie Gott aus und durch sich selbst das Böse zu erkennen vermöge, da das Wesen Gottes absolut gut ist und in keiner Weise und in keiner Beziehung Ursache und Urbild des Bösen sein kann. Die Antwort hierauf ist sehr einfach und einleuchtend. Wie wir an seinem Orte ausführlich sehen werden, ist das Böse als Solches nicht ein Seiendes, sondern die Privation eines Guten oder Seins, das sein könnte und sollte; es ist daher überhaupt nur durch das Gute, dessen Privation es ist, erkennbar. Demgemäß erkennt auch Gott das Böse durch das Gute, dessen Privation es ist und das er aus und durch sich selbst, als der Ursache und dem Urbilde alles Guten, erkennt[2]).

---

est immaterialis per abstractionem, sed per se ipsam, principium existens omnium principiorum quae intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui; unde per eam Deus cognoscit, non solum universalia, sed etiam singularia. *S. Th.* 1, q. 14, a. 11, ad 1.

1) Würde Gott nur sich selbst und die Creaturen nur in ihrem eminenten Sein in ihm, nicht aber singulariter und cognitione propria erkennen, so könnte selbstverständlich von einer göttlichen Erkenntniß des Bösen nicht die Rede sein, da das göttliche Sein indefectibel ist und den Gegensatz des Bösen oder einer Privation absolut ausschließt. Si Deus hoc modo seipsum cognosceret, quod cognoscendo se, non cognosceret alia entia quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum; quia bono, quod est ipse, non est aliqua privatio opposita, quum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem; et sic ei, quod est actus purus, nulla privatio opponitur, et consequens nec malum. Unde posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bonum quod est ipse, non cognosceret malum; sed quia, cognoscendo se, cognoscit etiam entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas et mala opposita particularibus bonis. *S. c. g.* 1, 71. versus fin.

2) Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali quod est privatio boni, per hoc ipsum, quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Unde dicit Dionysius, c. 7 de div. nom. non procul a medio lect. 3, quod *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quam a lumine. S. Th.* 1, q. 14, a. 10. — Hieraus ergibt sich von selbst die Widerlegung der gewöhnlichen Einwände gegen das göttliche Wissen vom Bösen. S. l. c. ad 1—4. Namentlich ist hierdurch klar, daß Gott dadurch, daß er das Böse, dessen Ursache er in keiner Weise ist, erkennt, in

Daß Gott aber, wie alles creatürliche Gute, auch alles Böse[1]) nothwendig erkennt, ist leicht einzusehen. Denn da er das contingente Gute als Das, was es ist, vollkommen erkennt, so weiß er auch nothwendig und vollkommen dessen Defectibilität und alle möglichen und wirklichen Defecte desselben[2]).

Da Gott das Gute und das Böse aus und durch sich selbst erkennt, so ist auch klar, daß, sowie das Gute in den Dingen der Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniß nichts hinzufügt, auch die Defecte in den Dingen derselben nichts entziehen; während die creatürliche Erkenntniß, weil sie von den Dingen außer ihr Vollkommenheit empfängt, durch die Defecte in den Dingen selbst Defecte erleidet[3]).

Ebenso klar ist, daß die Erkenntniß des Bösen als solchen in Gott nichts Böses oder Gottes Unwürdiges setzt, vielmehr etwas Gutes und eine nothwendige Vollkommenheit des göttlichen Wissens ist. Nur für ein defectibeles Wesen, das an dem Bösen Wohlgefallen finden, d. h. das Böse als etwas Gutes erachten kann, kann die Erkenntniß des Bösen nicht an sich, sondern durch das Wohlgefallen daran, sündhaft und durch die Gefahr solchen Wohlgefallens gefährlich werden[4]); nicht aber für Gott, den das Böse weder unter dem Scheine des Guten täuschen, noch zu einem Wohlgefallen bewegen kann, dessen Erkenntniß des Bösen vielmehr nothwendig mit heiligem Abscheu oder Mißfallen, wie die Erkenntniß des Guten mit Liebe oder Wohlgefallen verbunden ist. Das werden wir in der Lehre von dem göttlichen Willen näher betrachten, wo wir auch sehen werden, daß Mißfallen und Wohlgefallen in Gott nicht ein Leiden oder eine Leidenschaft constituiren, sondern der reine Act der unendlichen Liebe sind.

---

seiner Erkenntniß nicht von dem Bösen abhängig und durch es bestimmt ist: denn scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni, per quod cognoscitur malum. L. c. ad 2.

1) Sei es malum culpae, poenae oder naturae. Vgl. die Lehre vom Bösen und seinem Ursprunge.

2) Quicunque perfecte cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia, quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona quibus accidere potest, ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfecte cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. *S. Th.* 1, q. 14, a. 10.

3) Cf. *S. c. g.* 1, 71, alin. 10.

4) In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur secundum id, quod per se scientiae est, id est, secundum judicium quod habetur de malis; sed per accidens, secundum quod per considerationem malorum interdum aliquis ad malum inclinatur. Hoc autem non est in Deo, quia immutabilis est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat. *S. c. g.* 1, 71.

Um die bisher betrachtete Wahrheit auszudrücken, nennen die Theologen die göttliche Erkenntniß des Guten scientia *approbationis*, die des Bösen aber scientia *improbationis*, welch' letztere die heilige Schrift, wie wir oben[1]) sahen, auch als ein Nichtwissen, Nichtkennen bezeichnet.

Noch weniger, als die Erkenntniß des Bösen, setzt die Erkenntniß des Kleinen, Geringen oder in irgend einer Beziehung Häßlichen oder Widerwärtigen eine Unvollkommenheit oder etwas Unwürdiges in Gott, vielmehr gehört dessen Erkenntniß wesentlich und nothwendig zur unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Weisheit, wie auch Alles, so weit es Sein hat, gut, zur Vollkommenheit des Ganzen gehörig und ein Werk und Gegenstand der göttlichen Liebe ist. Nur dann und in so weit enthält die Erkenntniß geringer und niederer Dinge und die Beschäftigung mit ihnen eine Unvollkommenheit, wenn und in so weit dadurch die Erkenntniß höherer Wahrheiten und der höchsten Wahrheit ausgeschlossen, gehindert oder gefährdet wird, wie dieses bei Menschen nicht selten der Fall ist, bei Gott aber nimmer der Fall sein kann, dessen unendliche Weisheit um ihrer absoluten Reinheit willen Alles durchdringt, von nichts aber verunreinigt werden kann[2]).

§. 185.

Von der göttlichen Erkenntniß des nur Möglichen, oder der *non entia* insbesondere.

I. Im contingenten Sein sind Möglichkeit und Wirklichkeit reell verschieden und geht jene dieser vorher. Alles contingent Wirkliche war zuvor möglich, aber nicht alles Mögliche ist wirklich. Unendlich Vieles bleibt ewig nur möglich, ohne jemals wirklich zu werden. Dieses nur Mögliche nennt man auch das Nichtseiende (non entia) — was also nicht mit dem puren Nichts, das selbstverständlich nicht Gegenstand einer Erkenntniß sein kann, verwechselt werden darf[3]). Die unendliche Erkenntniß Gottes umfaßt daher als

---

1) S. 540.

2) Man kann darauf anwenden *Sap.* 7, 24 & 25: Sapientia . . . attingit . . . ubique propter suam munditiam . . . nihil inquinatum in eam incurrit.

3) Auf dieser Verwechselung beruhen die Einwände gegen die Erkenntniß der s. g. non entia, namentlich: daß das Nichtseiende nicht Gegenstand der Erkenntniß sein könne, da nur Wahres erkannt werden könne, Wahrheit und Sein aber der Sache nach identisch seien; ferner, daß Gott weder Urbild noch Ursache des Nichtseienden sei, daher auch keine Erkenntniß davon haben könne. Das ist Alles richtig, wenn unter den non entia das reine Nichts verstanden wird;

ihren secundären Gegenstand sowohl das Mögliche, als das Wirkliche. Ersteres wollen wir nun näher in's Auge fassen.

II. Gott erkennt aus und durch sich selbst in absolut vollkommener Weise alles Mögliche, auch dasjenige, welches niemals wirklich wird, oder die *non entia*, und deßhalb das unendlich Viele und Verschiedene.

Daß dem so sei, ist ebenso evident, als die Vollkommenheit dieser Erkenntniß unbegreiflich ist.

Unter den non entia versteht man jenes Mögliche, das weder wirklich ist, noch wirklich war, noch jemals wirklich sein wird. Denn das jetzt nur Mögliche, das aber einstens wirklich war oder in Zukunft wirklich werden wird, gehört für die Erkenntniß Gottes, da sie ewig ist und alle Zeiten unwandelbar umfaßt, einfach zum Wirklichen und ist somit Gegenstand der s. g. scientia visionis[1]).

Wenn wir ferner Gott die Erkenntniß alles Möglichen zuschreiben, so nehmen wir den Begriff der Möglichkeit im weitesten Umfang. Gott erkennt hiernach sowohl die innere oder metaphysische, als die äußere, sowohl physische als moralische, Möglichkeit[2]) aller Dinge. Das Wort „aller Dinge" ist gleichfalls im weitesten Sinne zu verstehen, also nicht nur von den Substanzen, sondern auch von allen Accidenzien, äußeren und inneren Thätigkeiten und Zuständlichkeiten der Substanzen; ferner nicht allein von den Effecten oder vom Guten, sondern auch von allen möglichen Defecten oder von den Uebeln und dem Bösen an den guten Dingen.

---

völlig unwahr ist es aber, wenn man darunter mit den Scholastikern das möglich, aber nicht wirklich Seiende versteht; denn das Mögliche hat allerdings ein Sein, das Möglichsein, was wiederum in dem absolut Wirklichen oder in Gott als dem absoluten Urbild und der absoluten Ursache begründet ist. Secundum quod sunt in potentia, sic habent veritatem ea quae non sunt actu; verum enim est, ea esse in potentia; et sic sciuntur a Deo. *S. Th.* 1, q. 14, a. 9, ad 1 cf. ad 2 & 3.

1) Horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quae est ejus esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocunque tempore, sicut in subjecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei, vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, nec fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem. *S. Th.* 1, q. 14, a. 9.

2) Ueber diese Begriffe vgl. Bd. 1, S. 139, Note 4.

Indem nämlich Gott sein eigenes, unendliches Wesen vollkommen begreift, erkennt er eben dadurch die ganze unendliche Fülle, Menge und Mannigfaltigkeit aller möglichen endlichen Wesen, Vollkommenheiten, Beziehungen und Thätigkeiten, in denen sein göttliches Wesen und Wirken in creatürlich endlicher Weise nachahmbar ist[1]). Darin gründet eben die innere oder metaphysische Möglichkeit aller Dinge, womit für die göttliche Macht auch die äußere Möglichkeit zusammenfällt[2]).

Gott erkennt aber nicht nur Alles, was für seine Allmacht, sondern auch Alles, was für die erschaffenen Kräfte aller und jeder wirklichen und möglichen Creaturen, in allen wirklichen und möglichen Beziehungen und Verhältnissen, möglich ist; m. a. W. Gott erkennt auch Alles, was vermöge der activen und passiven, physischen und moralischen Potenz der Creaturen, im Einzelnen wie in ihrem Zusammenwirken, möglich ist, wie nicht minder auch alle übernatürlichen Vollkommenheiten und Thätigkeiten, zu denen sie vermöge ihrer creatürlichen Abhängigkeit und Empfänglichkeit (potentia obedientionalis) durch die Gnade und Glorie erhoben werden können. Denn da Gott das Wesen, die Kräfte, die Thätigkeitsgesetze und die Empfänglichkeit aller wirklichen und möglichen Creaturen vollkommen und innerst erkennt, weiß er auch gleich vollkommen Alles, was diese Creaturen sowohl innerlich, insbesondere durch Erkenntniß und Wille, als nach Außen, jede für sich allein, als auch zusammen, aus natürlicher Kraft, wie nicht minder, was sie mit seiner übernatürlichen Gabe und Hilfe zu wirken vermögen[3]).

---

1) Ipse (Deus) enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. *S. Th.* 1, q. 15, a. 2. Vgl. *S. Th.* 1, q. 14, a. 6 f. oben S. 581, Note 1 und unten von den göttlichen Ideen. Mit der Lehre des heil. Thomas über die Weise, wie Gott das Mögliche erkennt (vgl. *S. Th.* 1, q. 14, a. 5 (oben S. 158, Note 1) cf. q. 12, a. 7 & 8. C. g. 1, 48 sq.), stimmen alle alten und neueren Thomisten und die Mehrzahl der übrigen Theologen, namentlich auch Suarez, überein, bei welchem man auch das Nothwendige über einige abweichende Meinungen finden kann. De Deo Lib. 3, de attrib. posit. c. 2. (Edit. Vivès 1856, t. 1, p. 196 sq.)

2) Näheres hierüber in der Lehre von der göttlichen Allmacht.

3) Alles dieses faßt Thomas in die Worte zusammen: Deus scit omnia quaecunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea, quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt; ea vero, quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae;

Indem aber Gott alles mögliche Gute als contingentes erkennt, erkennt er damit nothwendig auch alle an demselben möglichen Defecte, oder alles mögliche Böse, sowohl das sittlich Böse (malum culpae) als das Uebel der Strafe (malum poenae) und die natürlichen Uebel (malum naturae)[1].

Aus dem Gesagten ergibt sich:

1. Daß wie die Möglichkeit der Creaturen in der absoluten Wirklichkeit des göttlichen Seins und Wesens, so die göttliche Erkenntniß alles Möglichen in der Selbsterkenntniß Gottes ihren Grund hat[2].

2. Daß alles Mögliche als solches den Charakter des Ewigen, Nothwendigen, Unveränderlichen hat. Das Mögliche kann, weil es in der Natur des Seins, zuoberst des absoluten Seins begründet ist, niemals unmöglich sein, wie umgekehrt nichts Unmögliches, weil mit dem Wesen des Seins in Widerspruch, jemals möglich werden kann. Daher kann das Bereich des Möglichen, das unendlich ist, niemals eine Abnahme oder eine Zunahme erleiden.

3. Daß Gott das Mögliche auf das Allervollkommenste erkennt, vollkommener als die wirklichen Dinge in und aus sich selbst erkennbar sind: denn eine jede Wirkung ist vollkommener als aus und durch sich selbst, in ihrer letzten Ursache und in ihrem höchsten Urbilde erkennbar[3]. In dem Lichte dieser vollkommensten Erkenntniß alles möglichen Guten aber besitzt Gott zugleich die absolut vollkommene Erkenntniß alles Bösen.

Mit derselben absoluten Klarheit, Gewißheit und Bestimmtheit also, womit Gott sein eigenes Sein erkennt, erkennt er auch alles mögliche Contingente. Wenn daher die Theologen die Erkenntniß Gottes vom Möglichen als scientia simplicis intelligentiae im Gegensatz zur Erkenntniß des Wirklichen, als der scientia visionis,

---

sive in potentia activa, sive in passiva; sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocunque modo significandi. Quaecunque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quaecunque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest, quod habet etiam non entium scientiam. *S. Th.* 1, q. 14, a. 9.

1) Vgl. oben S. 586, Note 2.

2) S. oben S. 581, Note 1.

3) Schön sagt hierüber Lessius: Omnia possibilia continentur in essentia divina tanquam in originali radice, et quasi in exemplari virtuali et radicali; in sapientia tanquam in exemplari formali, in quo etiam existunt objective modo perfectissimo et illustrissimo; magis enim ibi fulgent, quam in suis naturis creatis; in potentia tanquam in causa effectrice. De perfect. moribusque divin. l. 5, c. 2, §. 10. (Ed. Roh, p. 61.)

bezeichnen, so geschieht dieses lediglich nach der Analogie des menschlichen Erkennens, da wir nämlich nur das Wirkliche schauen, das Mögliche aber nur denken. Wir müssen also dabei die irrige Vorstellung gänzlich ferne halten, als ob die göttliche Erkenntniß des Möglichen eine andere und eine unvollkommenere wäre, als die des Wirklichen. Wohl ist die Wirklichkeit der Dinge vollkommener, als ihre bloße Möglichkeit, keineswegs aber das göttliche Wissen von ihr, das in jeder Beziehung und bezüglich eines jeden Gegenstandes dasselbe unendliche, schlechthin vollkommene und absolut einfache Erkennen und Gott selbst ist. Wäre dem nicht also, so wäre weder die Weisheit, noch die Macht Gottes unendlich. Was letztere insbesondere betrifft, so ist die Vorstellung einer unendlichen Macht ohne ewig perfecte Erkenntniß alles Dessen, was dieser Allmacht möglich ist, eine ebenso unwahre, als monströse. Nicht nur sind Allmacht und Allwissenheit der Sache nach identisch, sondern es hat auch ratione ratiocinata die Allmacht die Allwissenheit zu ihrer Voraussetzung, wie auch die innere Möglichkeit der Dinge nicht in der Allmacht, sondern in der Allwissenheit Gottes ihren Grund hat [1]).

So evident es aber ist, daß Gott vermöge der Erkenntniß seiner selbst die ganze Fülle alles möglichen contingenten Seins vollkommen begreift, ebenso unerreichbar für unsere Begriffe ist diese Vollkommenheit des göttlichen Erkennens. Denn, sowie jede contingente Wirklichkeit nothwendig endlich [2]), ist die Möglichkeit des Contingenten nothwendig unendlich. Diese Unendlichkeit des Möglichen ist aber für jeden endlichen Geist ebenso unbegreiflich, als das vollkommene Erfassen derselben durch das göttliche Erkennen. Ja es tritt uns in dem Wissen Gottes von allem Möglichen die unbegreifliche Vollkommenheit des göttlichen Wissens fühlbarer entgegen, als selbst in dem nur durch Negation uns erreichbaren Gedanken der göttlichen Unendlichkeit und der göttlichen Selbsterkenntniß; nicht als ob die Unendlichkeit oder vielmehr die Unendlichkeiten des Möglichen mit Gottes unendlicher Vollkommenheit verglichen oder gar ihr gleichgestellt werden könnten, sondern weil der in die Unendlichkeiten der Möglichkeit gleichsam gebrochene Reflex des reinen und untheilbaren Lichtes der göttlichen Unendlichkeit unseren Vorstellungen näher steht. Unendlich ist die Möglichkeit der Zahlen, der Dimensionen, der

1) Vgl. die Lehre von der göttlichen Allmacht.

2) Das geht schon daraus hervor, daß alle contradictorischen und conträren Gegensätze zwar der Möglichkeit nach nebeneinander bestehen, in der Wirklichkeit aber einander ausschließen, daher jede endliche Wirklichkeit die Wirklichkeit anderer Möglichkeiten ausschließt. Näheres in der Schöpfungslehre.

Punkte, der Linien, und aus ihren möglichen Combinationen und Verhältnissen gehen neue Unendlichkeiten hervor. Unendlich viele und verschiedene endliche Geister sind möglich, und in einem jeden derselben liegt eine unendliche Möglichkeit von Gedanken und anderen Thätigkeiten. Unendlich viele und verschiedenartige Körper sind möglich, und ein jeder derselben schließt eine unendliche Möglichkeit von Bewegungen und accidentalen Veränderungen ein, und wiederum sind unendlich viele und verschiedene Combinationen aller unter einander möglich. Und dieses ganze unendliche Reich der Möglichkeiten erkennt und begreift Gott vermöge der absoluten Erkenntniß seines eigenen Wesens vollkommen und zwar im Einzelnen und Besonderen, also nicht etwa in confuso oder so, wie wir das Mögliche als ein unbegränzt Unbestimmtes, als indefinitum erfassen. Daher wird die Frage, ob Gott unendlich Vieles *(infinita)* erkenne, von den Theologen, nach Vorgang der Väter[1]) und in Uebereinstimmung mit der richtigen Philosophie[2]), bejahend beantwortet; und zwar nicht allein bezüglich der scientia simplicis intelligentiae, sondern in einer gewissen Beziehung selbst bezüglich der scientia visionis, nämlich bezüglich der Acte und accidentellen Modificationen der incorruptibelen Geschöpfe: denn obwohl diese Acte und Modificationen niemals vollständig für die betreffenden Creaturen wirklich werden, wie auch ihr Aevum nie zur Ewigkeit wird, so umfaßt dennoch das göttliche Erkennen die ganze volle Ewigkeit und damit die ganze und volle Unendlichkeit aller Veränderungen der unsterblichen Geschöpfe, die sich darin verwirklichen können[3]).

---

1) Vgl. oben S. 557, Note 4.

2) Vgl hierüber Dr. Gutberlet: Das Unendliche metaphysisch und mathematisch betrachtet. Mainz, Faber'sche Buchh. 1878., namentlich §. 7—9.

3) Cum Deus sciat non solum ea quae actu sunt, sed etiam ea quae sunt in potentia, vel sua vel creaturae, . . . haec autem constet esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab aeterno fuisse, nec generationem et motum in aeternum mansura, ut individua in infinitum multiplicentur: tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere quod Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationabilibus permanentibus absque fine. Hoc autem ideo est, quia cognitio cujusque cognoscentis se extendit secundum modum formae quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum solius individui; unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis;

Das Gesagte steht mit der früher wiederholt hervorgehobenen[1]) Wahrheit, daß eine unendliche Zahl oder Reihe nie durchschritten, daher auch eine unendliche Zeit oder ein unendlicher Raum nie wirklich werden kann, nicht in Widerspruch, sondern im vollkommenen Einklang und wird diese Wahrheit selbstverständlich auch von Gott erkannt. Denn aus dieser Wahrheit folgt keineswegs, daß die jenseits jeder endlichen Wirklichkeit liegende Möglichkeit von Gott in derselben Weise, wie von uns, als ein Unbestimmtes gefaßt werde und sonach das Gebiet der Möglichkeit auch von dem unendlichen göttlichen Intellect nicht erschöpft werden könne; vielmehr ist leicht einzusehen, daß von einer unendlichen Möglichkeit jenseits jeder Wirklichkeit gar nicht die Rede sein könnte, wenn nicht die unendliche Fülle der möglichen Dinge ewiglich von Gott erkannt wäre: denn im göttlichen Intellecte ist ja wesentlich ihre Möglichkeit begründet. Ebenso gewiß ist aber auf der anderen Seite, daß diese unendlich vielen Möglichkeiten nur in dem göttlichen Intellecte vorhanden sind und vorhanden sein können. Dabei dürfen wir nicht vergessen, daß sie von Gott nicht in der Form und Weise endlichen Denkens, was selbstverständlich unmöglich wäre, also auch *nicht nach und nach*, durch ein *Durchschreiten* von *Zahlen* und *Reihen*, sondern *zumal* in derselben Einen unendlichen und eintheilbaren Anschauung, wodurch Gott sich selbst begreift, erfaßt werden[2]).

---

unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodo etiam homines infinitos; sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in natura speciei; propter hoc, quod species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt, vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab invicem distincta. *S. Th.* 1, q. 14, a. 12, c.

1) Vgl. beſ. §§. 170, 175, 176, 177 u. 178.

2) Daher antwortet *Thomas* auf den Einwand, daß jeder Quantität etwas hinzugefügt und daß Unendliches nicht durchschritten werden könne: Deus . . . non . . . cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive . . . Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita. — Und weiter: Transitio importat quandam successionem in partibus, et inde est, quod infinitum transiri non potest neque a finito, neque ab infinito; sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio, quia id comprehendi dicitur, cujus nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito; et sic quod in se est infinitum potest dici finitum scientiae

§. 186.

Von der göttlichen Erkenntniß des contingenten Wirklichen, insbesondere der Gedanken und Willensacte der Creaturen.

I. Gott erkennt nicht nur alle möglichen, sondern auch alle *wirklichen* Creaturen und alle ihre Accidentien, Thätigkeiten, Leiden und Defecte, sowie alle Verhältnisse, worin sie zu einander und zu ihm selbst stehen, *vollkommen und genau so, wie sie sind*.

Obwohl daher Gottes Erkenntniß, wie er selbst, ewig ist, so erkennt er die zeitlichen Dinge als zeitliche und daher auch alle Verhältnisse zeitlicher Succession, in denen sie und ihre Veränderungen zu einander stehen. Deßgleichen erkennt Gott, obwohl seine Erkenntniß, wie er selbst, nothwendig und unfehlbar ist, die zufälligen und freien Acte der Creaturen als zufällige und freie, wie deßgleichen die nothwendigen als nothwendig. Endlich erkennt er vollkommen adäquat das Verhältniß absoluter Abhängigkeit und relativer Selbstständigkeit, in welchem die Creaturen und ihre Thätigkeiten zu ihm, ihrer absoluten Ursache, stehen; er weiß also, inwiefern letztere von ihm gewollt und gewirkt, inwiefern nur zugelassen sind.

So einfach und einleuchtend die hier ausgesprochenen Wahrheiten sind, so mannigfaltige und große Schwierigkeiten bieten sie dem menschlichen Verstande dar, wenn er es versucht, tiefer in *die Art und Weise* dieser absoluten göttlichen Erkenntniß, namentlich bezüglich der *freien Acte* der vernünftigen Geschöpfe einzudringen. Daher ist es nicht zu verwundern, daß hierüber, der Glaubenseinheit unbeschadet, wissenschaftliche Controversen unter den Theologen, namentlich zwischen den Thomisten einer- und den Molinisten und Congruisten andererseits, entstanden sind, welche Controversen übrigens nicht sowohl in der Lehre vom göttlichen Wissen an sich, als vielmehr in den verschiedenen Auffassungen über das Verhältniß der göttlichen Gnade und überhaupt der göttlichen Regierung und Bewegung zur creatürlichen Freiheit ihren Grund haben. Eine gründliche Besprechung dieser Fragen, die von nicht wenigen älteren und neueren Theologen in der Lehre vom göttlichen Vorherwissen erledigt werden, scheint uns erst in jenen später zu behandelnden Lehrstücken zweckmäßig. Jedoch kann eine Darlegung der hier einschlagenden Frage hier nicht umgangen werden.

Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile. *S. Th.* 1, q. 14, a. 12, ad 1 & 2. Cf. ad 3: Scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, qua quidem mensura carent infinita, sed qua mensurat essentiam et veritatem rei.

II. Werfen wir vorerst einen Blick auf das Verhältniß, worin die Erkenntniß des Möglichen zur Erkenntniß des Wirklichen steht. Da allem creatürlich Wirklichen seine Möglichkeit nothwendig ewig und unveränderlich vorhergeht, so ist klar, daß in der im vorigen Paragraphen betrachteten göttlichen Erkenntniß des Möglichen auch die Erkenntniß alles Dessen, was je wirklich war, ist und werden wird, in einer gewissen Beziehung, nämlich als eines Möglichen, enthalten ist. Es kann daher, menschlich zu reden, nie etwas aus irgend einer Ursache und in irgend welcher Weise, als Effect oder als Defect, wirklich werden, was Gott nicht von Ewigkeit vollkommen und seinem ganzen Wesen und all' seinen Beziehungen nach als möglich erkannt hätte. Somit kann dem göttlichen Intellecte niemals, wie dem menschlichen Verstande, eine Wirklichkeit sich darbieten, deren Wesen ihm bisher unbekannt gewesen wäre und erst durch die Wirklichkeit erkennbar würde. Ist ja jede Wirklichkeit, also auch die ganze wirkliche natürliche und übernatürliche Welt und ihre gesammte Geschichte, nur die Verwirklichung einer der unendlichen vielen Möglichkeiten, die in voller Bestimmtheit und bis in's Einzelnste ewiglich und absolut vollkommen von Gott gewußt und begriffen sind[1]).

III. Allein nicht diese Erkenntniß der ewigen unwandelbaren Möglichkeit alles Wirklichen, sondern die Erkenntniß der contingenten Wirklichkeit, der Existenz dieses oder jenes ewig und unwandelbar Möglichen ist es, was uns hier beschäftigt. Gott ist nicht lediglich dadurch allwissend, daß er ewig Alles weiß, was möglich ist, sondern daß er nicht minder ewig und unwandelbar erkennt, was von den unendlich vielen Möglichkeiten wirklich wird, und wann, wie und unter welchen Umständen und Bedingungen es sich verwirklicht.

---

1) In Deo cognitio abstractiva possibilium, cum sit infinitae perfectionis et efficaciae in attingendo objecto, hoc ipso quod objecta illa reipsa sunt futura, fit intuitio existentium; nec opus est alia vi aut conatu. Unde patet, omnem intuitum futurorum esse ex vi comprehensionis essentiae, nec aliud requiri, quam positionem objectorum. Tunc enim cognitio quae prius seu in priori signo rationis erat abstractiva, transit in intuitivam ex vi suae perfectionis. Docet hoc aperte Dionysius de div. nom. c. 7. *Non enim*, inquit, *ex rebus ipsis res dicens, novit eas divina mens: sed ex seipsa, secundum causam, omnium scientiam et notionem et essentiam praehabet, et ante comprehendit: non singulis secundum cujusque speciem intendens, sed secundum unicam causae complexionem cuncta sciens et continens, sicut et lux secundum causam in seipsa tenebrarum notionem anticipat, non aliunde quam ex luce tenebras noscens. Lessius, De perf. moribusq. div.* lib. 6, c. 1, §. 3. (Ed. Roh, p. 65.)

Die Möglichkeit ist ewig, nothwendig, unwandelbar; und daher bietet es uns keine Schwierigkeit zu erkennen, daß Gott davon auch ein ewiges, nothwendiges und unwandelbares Wissen hat. Die Wirklichkeit des Endlichen dagegen ist zufällig, contingent, zeitlich, veränderlich: denn alles Mögliche kann sein oder nicht sein, es kann entstehen, sich ändern, vergehen. Daraus aber entspringt uns die Schwierigkeit zu begreifen, wie Gott von den zufälligen, wandelbaren, zeitlichen Wirklichkeiten eine nothwendige, unwandelbare, ewige, absolut gewisse Erkenntniß hat und haben kann; wie er Solches, was ebenso gut sein als nicht sein kann, ewig und unwandelbar vorher weiß, namentlich wenn Existenz oder Nichtexistenz desselben von dem freien Willen der Geschöpfe abhängt; wie er ferner ewig und unwandelbar (scientia visionis) als wirklich schaut, was in sich selbst noch nicht oder nicht mehr ist; wie endlich die göttliche Erkenntniß des Wirklichen und zumal der wirklichen freien Acte der Geschöpfe nicht durch das Wirkliche verursacht ist, sondern lediglich in der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Erkennens selbst ihren Grund hat.

IV. Wie bereits gesagt, ist vorzüglich das Vorherwissen der zukünftigen freien Acte der vernünftigen Geschöpfe Gegenstand der Untersuchungen geworden, weil sich an dasselbe die wichtigsten theologischen Interessen und zugleich die größten Schwierigkeiten für unsere menschlichen Begriffe und Vorstellungen knüpfen. Hiebei ist jedoch nicht zu übersehen, daß diese Schwierigkeiten zum großen Theil auch bei dem göttlichen Wissen des Vergangenen, wie überhaupt der freien, auch gegenwärtigen, Acte der Geschöpfe in gleicher Weise vorhanden sind.

Denn daß Gott das Zukünftige, was noch nicht ist, scientia visionis gegenwärtig schaut, ist an sich nicht unbegreiflicher, als daß dasjenige, was nicht mehr ist, vor seinem allsehenden Auge steht. Nur deßhalb finden wir darin keine besondere Schwierigkeit, weil auch wir von dem Vergangenen eine sichere Erkenntniß durch Erinnerung haben können; wobei wir aber übersehen, daß Gott das Vergangene nicht, wie wir, in Weise der Erinnerung weiß, sondern gegenwärtig schaut, was all' unsere Begriffe und Vorstellungen übersteigt, obwohl wir die Nothwendigkeit davon aus der Unveränderlichkeit und unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Erkennens mit Evidenz erschließen. Noch weniger Schwierigkeiten findet die gemein-menschliche Auffassung bei dem Schauen des Gegenwärtigen; allein sobald wir näher zusehen, waltet auch hier bezüglich des göttlichen Erkennens ein doppeltes, unsere Begriffe

übersteigendes Geheimniß ob. Während wir nämlich, und nach der sententia communis der Theologen selbst die Engel[1]), nicht im Stande sind, die inneren Acte eines anderen Intellectes und Willens anders, als aus irgend welchen Aeußerungen oder Offenbarungen in Sprache oder Handlung zu erkennen, erkennt Gott die innerlichen Denk- und Willensacte der Creaturen in ihnen selbst, in ihrem ersten Entstehen, in ihrer innersten Beschaffenheit und ihren letzten Beweggründen, vollkommener, als die betreffenden Creaturen sie selbst zu erkennen vermögen, nicht aus äußeren Zeichen und von Außen, sondern von Innen, in ihrem Grunde, in ihrem ganzen Wesen und Verlaufe[2]). Schon dieses übersteigt unsere Vorstellungen und Begriffe. Jedoch sehen wir leicht ein, daß die Allwissenheit nicht Allwissenheit wäre, wenn sie nicht in solcher Weise auch die innersten Thätigkeiten und Affectionen der erschaffenen Geister erkennen würde[3]). Nicht minder ist es klar, daß der unendliche Geist die endlichen Geister — die ja an sich erkennbarer, weil mehr in actu sind, als die Körper — und alle ihre Neigungen, Eindrücke und Thätigkeiten vollkommen durchschaut[4]). Würde er ja auch die äußeren Acte der vernünftigen Creaturen nimmer vollkommen erkennen, wenn nicht die innerlichen Gedanken, Willensacte und Absichten, aus denen sie hervorgehen, offen vor ihm lägen[5]). Aber

---

1) Näheres hierüber in der Lehre von den Engeln.

2) Vgl. oben S. 538—539 und 554—555, insbes. die Stellen S. 555, Note 1.

3) Omne enim quod quocunque modo est, cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit . . . Ens autem quoddam in anima est, quoddam vero in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes hujus entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur ergo quod Deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat. *S. Thom. S. c. g.* l. 1, c. 68, arg. 1.

4) Deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quam ipse vel nos substantias sensibiles, cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Quum igitur cogitatio animae sit per informationem quamdam ipsius, affectio autem quaedam sit inclinatio ipsius ad aliquid (nam ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus), relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat. *S. c. g.* l. c. arg. 5.

5) Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis . . .; cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in causis suis per virtutes causarum. Sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas

auch das leuchtet uns ein, daß Gott, dem unendlichen Intellecte, durch den Alles ist, was ist, und von dem Alles, was intelligibel und intelligent ist, seine Intelligibilität und Intellectualität empfängt, die Denk- und Willensacte der erschaffenen Geister nicht verborgen sein können; ist er ja die erste innerlichst gegenwärtige Ursache, wie alles Seins, so auch alles creatürlichen Erkennens und Wirkens. Und hieraus erhellt auch einigermaßen, wie Gott aus und durch sich selbst die Gedanken und Willensacte der Creaturen erkennt[1]). Dagegen erhebt sich hier die zweite Frage, wie Gott in solcher Weise die freien, insbesondere die bösen Willensacte, die als solche keinesfalls auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werden dürfen, zu erkennen vermöge. Diese Frage wird von den Theologen besonders bezüglich der zukünftigen freien und insbesondere bösen Acte behandelt, da gerade bezüglich dieser die Frage für uns besonders wichtig und schwierig erscheint. Hiebei ist jedoch leicht einzusehen, daß die Schwierigkeit im Wesentlichen auch für jene Acte besteht, die uns im Gegensatz zu den zukünftigen als gegenwärtige erscheinen; und daß deßgleichen alles Creatürliche ohne Ausnahme insofern unter die Kategorie des Zukünftigen fällt, als ja alles Zeitliche, ehe denn es zu existiren begann, von Gott ewiglich erkannt ist. Wir können daher allerdings Alles auf die Frage zurückführen, ob und wie Gott das zukünftige Contingente[2]), insbesondere die zukünftigen freien Acte der Creaturen erkennt.

§. 187.

Von dem Vorherwissen des zukünftigen Contingenten, insbesondere der freien Willensacte, und von der Verträglichkeit der Unfehlbarkeit des Vorherwissens mit der Freiheit dieser Acte.

Gott weiß ewig und unfehlbar alles Zukünftige, insbesondere die freien Acte der vernünftigen Creaturen.

---

virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. Et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates. *S. c. g.* l. c. arg. 4.

1) Sicut esse suum est primum, et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis causa. Sicut igitur Deus, cognoscendo suum esse vel intelligendo, cognoscit esse cujuslibet rei, ita, cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem. *S. c. g.* l. c. arg. 3.

2) Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium. *S. Th.* 1, q. 14, a. 13.

Durch dieses ewige und unfehlbare göttliche Vorherwissen wird die Contingenz und Freiheit der creatürlichen Acte nicht aufgehoben, vielmehr festgestellt.

I. Das ist ein definirtes Dogma[1]), aber auch eine Vernunftwahrheit. Dieselbe ergibt sich a priori aus der Vollkommenheit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit des göttlichen Wissens. Wenn Gott nicht alles Zukünftige wüßte, wäre er nicht allwissend, und wenn er es nicht von Ewigkeit wüßte, wäre seine Erkenntniß nicht ewig und unveränderlich, sondern würde fort und fort durch den Eintritt der zukünftigen guten und bösen Ereignisse vervollkommnet. Wer daher das ewige Vorherwissen alles Zukünftigen leugnet, muß entweder eine stete zeitliche Veränderung und Zunahme der göttlichen Erkenntniß bezüglich des Creatürlichen behaupten, oder jede Erkenntniß des Creatürlichen in Gott leugnen, da ja alles Creatürliche, weil zeitlich geworden, einmal zukünftig war. A posteriori ergibt sich das göttliche Vorherwissen aller, insbesondere der freien Handlungen der Creaturen aus der göttlichen Weltregierung und aus den ewigen göttlichen Rathschlüssen, auf welchen sie beruht: denn ewige und unveränderliche göttliche Rathschlüsse, sowie eine der absoluten Unabhängigkeit und Herrschaft und der unendlichen Weisheit Gottes entsprechende Weltregierung, ist ohne jenes ewige und unfehlbare Vorherwissen nicht möglich[2]).

II. Um nun das Vorherwissen der zukünftigen zufälligen und freien Acte zu erklären und die dagegen geltend gemach-

---

1) S. §. 180 u. 181.

2) Es ist daher eine anthropomorphistische und Gottes unwürdige Vorstellung, wenn man meint, daß die göttliche Vorsehung nach dem Maße des Eintrittes der freien Willensacte der Geschöpfe und der von ihnen abhängigen Ereignisse, gleichsam von Fall zu Fall, und in einer Succession zeitlicher Rathschlüsse ihre Maßregeln treffe; oder daß sie dieselben zwar im Voraus, aber nur auf Grund einer, wenn auch noch so vollkommenen conjecturalen Wahrscheinlichkeit fasse. Wenn daher ein geistreicher und gläubiger Philosoph der neueren Zeit Gott mit einem Schachspieler verglich, der zwar die Züge, die sein Gegner thut, nicht vorher wisse, aber so geschickt spiele, daß er, welche Züge immer sein Gegner thun möge, jedesmal unfehlbar das Spiel gewinnt — so mag dieser höchst inadäquate Vergleich als ein gelegentliches und witziges argumentum ad hominem hingehen; wenn er aber im Ernst und gar als eine bessere Erklärung der göttlichen Weltregierung genommen würde, so involvirte er eine Leugnung des göttlichen Vorherwissens, wie nicht minder der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, sowie der Unabhängigkeit, Herrschaft und Majestät Gottes.

ten Schwierigkeiten zu lösen, wirft der heil. Thomas überall, wo er unsere Frage behandelt, vor Allem die Frage auf: ob und inwiefern etwas Contingentes oder Freies Gegenstand einer unfehlbar gewissen Erkenntniß sein könne. Die Antwort, die er darauf gibt, ist von evidenter Wahrheit und verbreitet von vornherein ein helles Licht über unseren Gegenstand. Ein contingenter Act kann in doppelter Weise betrachtet werden: so wie er in sich selbst und so wie er in seiner Ursache ist. In sich selbst wird ein solcher Act nicht als zukünftig, sondern als gegenwärtig, nicht als zufällig zu dem einen oder dem anderen Terminus bestimmbar, sondern als bereits zu Einem bestimmt betrachtet — und nur so kann er Gegenstand einer unfehlbar gewissen Erkenntniß sein. Wird dagegen ein solcher contingenter Act so betrachtet, wie er in seiner Ursache ist, so wird er nicht als gegenwärtig, sondern als zukünftig, nicht als bereits zu dem einen Terminus bestimmt, sondern als bestimmbar zu diesem oder zu jenem betrachtet — und auf diese Weise kann ein contingenter Act schlechthin nicht Gegenstand eines unfehlbaren Wissens sein. Ein Intellect daher, welcher die contingenten Acte nicht, wie sie in sich selbst sind, sondern nur aus ihrer Ursache erkennt, kann von denselben nicht ein sicheres und unfehlbares Wissen, sondern nur eine conjecturale Gewißheit, d. h. eine auf Schlußfolgerungen gebaute, größere oder geringere Wahrscheinlichkeit besitzen. Nur in solcher Weise können Geschöpfe, wie vollkommen sie seien, eine Erkenntniß von zukünftigen freien Handlungen haben, und Gott selbst hätte kein absolutes Wissen von den zukünftigen freien Acten, wenn er dieselben nur aus ihren creatürlichen Ursachen erschließen würde. Allein so verhält es sich nicht mit dem Vorherwissen Gottes. Denn er erkennt die contingenten Acte nicht nur wie sie in ihren Ursachen sind, sondern so, wie ein jeder dieser Acte wirklich in sich selbst ist. Obwohl nämlich die contingenten Acte der Geschöpfe allmälig in einer zeitlichen Succession in's Dasein treten, so erkennt sie doch Gott nicht, wie wir, nach und nach und in einer zeitlichen Succession, sondern auf einmal: denn wie sein Sein ist auch sein Erkennen ewig und umfaßt alle Zeit. Daher ist Alles, was nach und nach in der Zeit geschieht, ewig gegenwärtig vor Gott, und zwar nicht etwa nur, wie Einige meinten, insofern, als die Ideen aller Dinge ewiglich in Gott sind, sondern weil Gott von Ewigkeit Alles in Gegenwärtigkeit schaut. Es ist daher offenbar, schließt Thomas, daß Gott alle contingenten Acte unfehlbar erkennt, insofern sie ihrer Gegenwärtigkeit nach der ewigen göttlichen Erkenntniß unterworfen sind, während sie im Vergleiche zu ihren

nächsten Ursachen, also z. B. zum menschlichen Willen, zukünftig und contingent sind[1]).

III. In dieser einfachen Darstellung des heil. Thomas, die wir auch bei den Vätern, namentlich bei Augustin, kennen lernten[2]), treten die Schwierigkeiten, deren speculative Lösung später die verschiedenen Schulen trennte, nicht hervor, daher sich auch alle Schulen damit einverstanden erklären können. Es ist darin vor Allem die Wahrheit ausgesprochen, daß Gott die zukünftigen freien Acte[3]) nicht aus ihren erschaffenen Ursachen und in einer nur conjecturalen Weise mit Wahrscheinlichkeit, sondern in ihnen selbst mit apodictischer Gewißheit oder Unfehlbarkeit erkennt. Auch wir können

---

1) Contingens aliquod dupliciter potest considerari: uno modo in se ipso, secundum quod jam in actu est; et sic non consideratur ut futurum sed ut praesens, neque ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certae cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse; aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est, q. 10, a. 2 & 4. Unde omnia quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se praesentes, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis comparata. *S. Th.* 1, q. 14, a. 13, c. Ebenso in der S. c. g. l. 1, c. 67, wo Thomas seine speculative Begründung des Satzes: Quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt, auf die Sätze stützt: Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est . . . Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum, quae temporis cursu peraguntur, prout praesens est. Ebenso ausführlich *De veritate*, q. 2, a. 12.

2) Vgl. oben S. 552, Note 2 u. 3.

3) Da sich auf sie alles Interesse concentrirt, können wir von den unfreien contingenten Effecten absehen, die sich überdies auf Nothwendigkeit zurückführen lassen.

die freien Willensentscheidungen anderer Menschen aus ihren Ursachen mit einer größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit vorhersehen, indem wir aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur überhaupt und aus dem besonderen Charakter, den Neigungen, der gewöhnlichen Handlungsweise der Betreffenden folgern, wie dieselben unter gegebenen Umständen sich entschließen und handeln werden. Dieses conjecturale menschliche Vorherwissen kann allerdings als eine gewisse, aber höchst unvollkommene Analogie des göttlichen Vorherwissens und als ein argumentum ad hominem für dasselbe benutzt werden. Man kann sagen: wenn schon wir Menschen einigermaßen zukünftige freie Acte vorhersehen können, wie vielmehr muß solches Gott möglich sein, der die Natur des freien Willens, den Charakter, die Neigungen und Dispositionen eines jeden Menschen, sowie alle auf dessen Entschließungen einwirkenden Umstände und Einflüsse vollkommen kennt? Allein wollte man diesen Vergleich als adäquat ansehen und das Vorherwissen Gottes lediglich auf seine vollkommene Kenntniß der menschlichen Natur und ihrer Dispositionen und der auf den Willen einwirkenden äußeren Umstände und Einflüsse gründen, so könnte dieses zu den größten Irrthümern führen, nämlich entweder zur Leugnung der Freiheit der menschlichen Willensacte oder aber zur Leugnung der unfehlbaren Gewißheit des göttlichen Vorherwissens. Denn nur dann könnten aus der vollkommenen Kenntniß der Natur und der Dispositionen eines Willens und der auf ihn wirkenden Einflüsse dessen zukünftige Entschlüsse mit apodictischer Gewißheit erkannt werden, wenn diese Entschlüsse aus jenen Factoren mit innerer Nothwendigkeit hervorgingen, d. h. wenn sie nicht freie, sondern nothwendige Acte wären. Hält man dagegen, wie man muß, die Freiheit der Willensentscheidung fest, so kann aus jenen Factoren der künftige Willensentschluß nicht mit unfehlbarer Gewißheit, sondern nur mit irgend welcher Wahrscheinlichkeit erkannt werden: denn durch keinerlei Neigungen und Einflüsse wird der freie Wille mit Nothwendigkeit bestimmt, es steht vielmehr in seiner Macht, sich anders zu bestimmen, als Neigungen und Einflüsse es wahrscheinlich machen.

So gewiß also der menschliche Wille frei und das göttliche Vorherwissen unfehlbar ist, ebenso gewiß hat das unfehlbare Vorherwissen der freien Acte nicht lediglich in der vollkommenen Erkenntniß der dem freien Willensacte vorhergehenden creatürlichen Factoren seinen Grund. Im Gegentheil, gerade weil Gott alle Wahrheit vollkommen erkennt, erkennt er auch, daß jeder freie Willensact vor seiner wirklichen Setzung und so, wie er in seiner Ursache, dem freien Willen, potential oder auch habitual enthalten ist, nicht gewiß, sondern ungewiß ist; daß alle Neigungen und Einflüsse die Freiheit

des Willens und damit die Ungewißheit seiner Entscheidungen nicht aufheben; daß somit die Gewißheit erst mit der wirklichen freien Entscheidung des Willens eintreten kann.

Wenn daher angesehene Theologen das göttliche Vorherwissen der freien Willensacte der Geschöpfe aus der absolut vollkommenen Erkenntniß der Natur des freien Willens und aller auf ihn einwirkenden Factoren erklären[1]), so können sie, wenn diese Meinung nicht ein Irrthum sein soll, dieses nimmermehr lediglich von einem blos conjecturalen Wissen aus den der Entscheidung vorausgehenden Ursachen, oder gar in dem Sinne verstehen, daß wirklich aus diesen Factoren die uns frei scheinende Entscheidung vor dem Auge Gottes

---

1) Statt aller wollen wir hier Bellarmin anführen: Res est omnino difficilis, et fortasse in hac vita incomprehensibilis, qua ratione Deus futura praenoscat ... Probabile tamen nobis videtur, Deum futuras actiones liberas non videre nisi in humana voluntate. Id enim significat in primis scriptura, cum dicit, Deum scrutari renes et corda, et in Ps. 138 Deum investigare omnes semitas nostras. Nam si videret eas in sua voluntate praedeterminante omnia, non diceretur scrutari corda nostra et investigare semitas, sed intueri voluntatem suam. (Vgl. oben S. 536, Note 7—10. S. 537, Note 1—2.) Deinde non esset mirabile, Deum omnia praenoscere, si omnia praedeterminaret.... Deus igitur, quia perfecte cognoscit omnes propensiones, et totum ingenium animi nostri, et rursum non ignorat omnia, quae illi possunt occurrere in singulis deliberationibus, et denique perspectum habet, quid magis congruum et aptum sit, ut moveat talem animum tali propensione et ingenio praeditum, infallibiliter colligit, quam in partem sit animus inclinaturus. Et hoc fortasse sibi volunt, qui docent, Deum cognoscere futura omnia tam libera, quam necessaria, et tam absoluta, quam conditionalia, quia cognoscit omnem veritatem; et quia omnia, quae quoquo modo futura sunt, aliquo modo vera sunt; verum enim est dicere hoc erit, quando re vera est futurum. Nam verum et ens convertuntur, et ideo non est verum modo aliquid esse futurum, nisi illud, *modo*, habeat aliquod esse, nimirum in causa; non autem habet esse in causa id, quod est libere et contingenter futurum, nisi quando in causa est aliqua determinatio. Et quoniam in ipsa contingente causa praecise considerata, nulla est determinatio, ideo vere dixit Philosophus, de futuris contingentibus non esse determinatam veritatem; respexit enim ad ipsam solam causam contingentem. Tamen si quis conjungat cum causa contingente vel libera omnia, quae possunt occurrere et impedire, et videat propensiones et aptitudines tum ipsius causae, tum omnium objectorum et circumstantiarum, quod solus Deus facere potest, existet inde aliqua determinatio, et ratione illius verum erit dicere, hoc erit tali tempore. *Controv.* De grat. et lib. arb. l. 4, c. 15. Wir bezweifeln, daß Diejenigen, welche die objective Wahrheit als Grund der Erkenntniß der futura libera betrachten (vgl. *Franzelin*, Thes. 43), Bellarmin in dieser Auseinandersetzung in jeder Beziehung beistimmen.

mit Nothwendigkeit hervorgehe. Sie können daher damit nur sagen, daß Gott mit und in einem jeden erschaffenen Willen nicht nur alle möglichen, sondern auch alle wirklichen Acte desselben ewiglich und unfehlbar schaue. Das sagt aber, wie uns scheint, nichts Anderes, als daß Gott eben die freien Acte nicht nur so erkenne, wie sie in der Willenspotenz möglich, in dem Willenshabitus wahrscheinlich, sondern auch so, wie sie in dem Willensacte selbst wirklich und gewiß sind.

IV. Aus obiger Entwickelung des heil. Thomas ergibt sich sodann auf's Einfachste, daß und wie die Unfehlbarkeit des göttlichen Vorherwissens mit der Freiheit der vorhergewußten Acte zusammenbesteht, sowie die Lösung der dagegen eingewendeten Sophismen.

So wenig die unfehlbare Erkenntniß vergangener oder gegenwärtiger Willensacte deren Freiheit aufhebt, ebenso wenig wird die Freiheit zukünftiger Acte dadurch vernichtet, daß Gott dieselben wie gegenwärtige schaut[1]). Vielmehr ist gerade deßhalb, weil Gottes Wissen unfehlbar ist, die Freiheit jener Acte um so gewisser: denn Gott weiß ja nicht nur unfehlbar, daß diese Acte eintreten, sondern auch daß sie frei sein werden[2]).

Der Einwand, daß Das, was Gott vorherweiß, nothwendig geschehe, Nothwendigkeit und Freiheit aber mit einander unverträglich seien, beruht auf der Verwechselung der aus der freien Setzung des fraglichen Actes entspringenden und auf dem obersten Princip des Nichtwiderspruchs beruhenden bedingten Nothwendigkeit (necessitas *subsequens*, *hypothetica*, *conditionata*, necessitas *consequentiae*) mit der dem Acte vorhergehenden, ihn bestimmenden und dadurch seine Freiheit ausschließenden absoluten Nothwendigkeit (necessitas *antecedens*, necessitas *absoluta*, necessitas *consequentis*). Nur so lange, als ein bestimmter Willensact noch nicht gesetzt ist, ist der

---

1) Vgl. August. de lib. arb. 3, 4, oben S. 551, Note 2. *Civ. Dei* 5, 10. *Boët.*, De Consol. Philos. Lib. 5, Pros. 6 sq.

2) Cum enim (Deus) sit praescius voluntatis nostrae, cujus est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius. Nec voluntas esse poterit, si in potestate non erit. Ergo et potestatis est praescius. Non igitur per ejus praescientiam potestas mihi adimitur, quae propterea mihi certior aderit, quia ille, cujus praescientia non fallitur, adfuturam mihi adesse praescivit. *August.* De lib. arb. l. 3, c. 3, nr. 8. (*Migne*, Pat. lat. t. 32, col. 1275.) Mit diesem Argumente beginnt auch Anselmus in seinem Tractat *De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio.* — Q. 1, c. 1. (*Migne*, Pat. lat. t. 158, col. 507 sq.)

Wille bezüglich desselben indeterminirt, kann ihn setzen oder nicht setzen. In dem Moment aber, wo der Wille sich zu dem Act bestimmt, obwohl er ihn auch nicht wollen könnte, ist diese Indifferenz aufgehoben, der Act ist gesetzt und es ist vermöge des obersten Gesetzes des Nichtwiderspruchs selbstverständlich unmöglich, daß er gleichzeitig nicht gesetzt sei. Daß dieser Act gesetzt und daß er frei gesetzt ist, ist somit eine ewige und unwandelbare Wahrheit und als solche kann sie Gegenstand des unfehlbaren und unwandelbaren göttlichen Wissens sein. Allerdings ist es also necessitate *subsequenti* nothwendig, daß alle freien Acte, welche Gott vorherweiß, geschehen, aber er weiß sie vorher, weil sie geschehen, wie er auch, falls sie nicht geschehen würden, ihren Nichteintritt vorher wüßte[1]). So wenig daher Gott dadurch, daß er seine eigenen freien Acte ewig vorherweiß, sich und diese Acte der Freiheit beraubt, ebenso wenig vernichtet sein ewiges und unfehlbares Vorherwissen den freien Willen seiner Geschöpfe und die Freiheit ihrer freien Acte[2]). Mit anderen Worten: daß Alles, was Gott als zukünftig vorherweiß, geschieht, ist nothwendig in sensu *composito*, nämlich so, wie es dem göttlichen Vorherwissen unterstellt und mit ihm verbunden ist, nicht aber in sensu *diviso*, d. h. an und für sich selbst betrachtet[3]).

---

1) Quare cum dico, quia si praescit Deus aliquid, necesse est illud esse futurum; idem est ac si dicam: Si erit, ex necessitate erit; sed haec necessitas non cogit, nec prohibet aliquid esse, aut non esse. Ideo enim quia ponitur res esse, dicitur ex necessitate esse; aut quia ponitur non esse, affirmatur non esse ex necessitate; non quia necessitas cogat aut prohibeat rem esse, aut non esse. Nam cum dico: Si erit, necessitate erit; hic sequitur necessitas rei positionem, non praecedit. Idem valet si sic pronuntietur: Quod erit, ex necessitate erit. Non enim aliud significat haec necessitas, nisi quia quod erit non poterit simul non esse. *Anselm.* De concord. praesc. c. lib. arb. Q. 1, c. 2. (*Migne*, l. c. col. 509.)

2) Quare si scire atque praescire Dei necessitatem ingerit omnibus, quae scit aut praescit, nihil secundum aeternitatem aut secundum ullum tempus vult aut faciet ipse ex libertate, sed omnia ex necessitate: quod si absurdum est vel opinari, non ex necessitate est aut non est omne, quod scit Deus aut praescit esse vel non esse. Ergo nihil prohibet sciri vel praesciri ab illo in nostris voluntatibus et actionibus fieri aut futurum esse per liberum arbitrium: ut, quamvis necesse sit esse quod scit aut praescit, tamen multa fiunt nulla necessitate, sed libera voluntate. *Anselm.* L. c. Q. 1, c. 4. (*Migne*, col. 512.)

3) Si dicam: Si *Deus scivit aliquid, illud erit,* consequens intelligendum est prout subest divinae scientiae, scilicet prout est in sua praesentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens, quia *omne quod est,*

Alles Bisherige bietet keine Schwierigkeit und besteht darüber keine Controverse; die Schwierigkeiten und Controversen beginnen erst, wenn man näher nach der Weise, wie, in specie nach dem Mittel oder Princip fragt, wodurch Gott das Zukünftige erkenne, und diese Schwierigkeiten werden in einer gewissen Beziehung noch größer, wo es sich um die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen handelt. Ehe wir daher diese Schwierigkeiten und Controversen berühren, ist es zweckmäßig, über das göttliche Wissen des bedingt Zukünftigen oder, wie man auch sagt, der *futuribilia* Einiges vorauszuschicken.

§. 188.

Von der göttlichen Erkenntniß der bedingt zukünftigen freien Acte.

I. Obwohl die Ausdrücke *praescientia conditionatorum* (s. *futuribilium*) und *scientia media* nicht selten gleichbedeutend gebraucht werden, so ist doch der Unterschied, der zwischen beiden besteht, wohl zu beachten. In ersterem Ausdrucke ist blos das Object dieser Erkenntniß, in dem zweiten aber das Mittel oder Princip derselben, und zwar nach der Auffassung der Molinistischen und Congruistischen Schule, hervorgehoben. Daher sind in dem Bekenntniß des göttlichen Wissens von dem bedingt Zukünftigen die Thomisten und Congruisten einig, während erstere die scientia media leugnen [1]).

---

dum est, necesse est esse, ut dicitur in 1 Perih., c. 6 declinando ad fin. *S. Th.* 1, q. 14, a. 13 ad 2.

1) Es genügt statt Aller den Cardinal Gotti zu hören. Tr. 4 de Deo sciente, Q. 6, dub. 1, §. 2 stellt er als katholische Wahrheit, worin alle Theologen einig sind, die These auf: Deus certo certitudine metaphysica ex parte objecti cognoscit futura contingentia conditionata de conditione conducente ad positionem eventus, vel determinate fore, vel indeterminate fore, und beweist dieselbe mit vielen Argumenten; deßgleichen bekämpft er §. 4 die Meinung Einiger, wie des Ledesma, Curiel, welche Gott bezüglich des bedingt Zukünftigen nur eine conjecturale Erkenntniß zuschreiben. Dagegen bestreitet Gotti, wie fast alle Thomisten, *L. c.* dub. 3 die scientia media der Molinisten und Congruisten mit vielen Argumenten, während er ausdrücklich erklärt, daß bezüglich des Vorherwissens des bedingt Zukünftigen eine Controverse nicht bestehe: De hac non controvertimus, sed omnes concorditer statuimus, eam dari in Deo, et quidem certam, non pure conjecturalem. Das geben auch die Theologen der Gesellschaft Jesu zu. Vgl. z. B. *Perrone*, Prael. Tr. De Deo, part. 3, c. 1, prop. 4. Wenn daher mitunter die Sache so dargestellt wird, als ob die

II. Daß Gott mit absoluter Bestimmtheit und Gewißheit ewiglich weiß, was jeder creatürliche Wille unter gewissen Bedingungen mit Freiheit wollen würde, auch wenn diese Bedingungen und somit die betreffenden Willensentscheidungen nicht eintreten, kann, wie wir gezeigt haben, nach der Lehre der Schrift[1]), der Väter[2]) und Theologen[3]) keinem Zweifel unterliegen.

Dasselbe wird auch durch das allgemeine natürliche, wie das christliche Bewußtsein bezeugt und durch evidente Vernunftgründe bewiesen. Wenn die Heiden ihre Orakel über bedingt Zukünftiges befragten, so lag ihr Irrthum in dem Glauben an die Orakel falscher Götter, nicht aber in dem Glauben, daß die Gottheit auch das bedingt Zukünftige wisse. Man denke auch an die Lehre, welche Plato[4]) dem Socrates in den Mund legt, daß man um bestimmte Gaben nicht unbedingt bitten dürfe, da nur ein Gott uns mittheilen könne, ob das Erbetene auch uns wahrhaft nützlich sei. Das Gebet der Christen und der ganzen Kirche[5]), daß Gott uns geben möge, was uns zum Heile dienlich, und versagen, was uns schädlich, wie nicht minder der Glaube und der Trost der Christen, daß Gott nichts schickt und zuläßt, als was uns heilsam ist, sind ebenso viele Zeugnisse für das göttliche Wissen des bedingt Zukünftigen.

Thomisten das Vorherwissen des bedingt Zukünftigen bestritten hätten, so beruht das auf einem Mißverständniß. Daraus ist auch klar, daß es nicht stichhaltig ist, wenn man zur Bekämpfung der Thomisten die Schrift- und Traditionsbeweise für das Vorherwissen des bedingt Zukünftigen (vgl. oben S. 544 ff. und S. 558 ff.) in's Feld führt und es für unbegreiflich hält, wie die Thomisten so klaren Beweisen gegenüber ihre Meinung behaupten können: denn alle diese Beweise werden von den Thomisten selbst für das Vorherwissen des bedingt Zukünftigen angeführt und als stringent behauptet; allein sie geben nicht zu, daß jene Erkenntniß sich nur in Weise der molinistischen scientia media erklären lasse, vielmehr halten sie ihre Erklärungsweise für die speculativ richtigere.

1) Vgl. oben S. 544—545. Wir fügen den dort angeführten Stellen noch bei: *Marc.* 13, 20. Et nisi breviasset Dominus dies, non fuisset salva omnis caro; sed propter electos, quos elegit, breviavit dies. Denn wenn man diese Stelle von der Rettung resp. dem Untergang der Seelen versteht, ist sie ein klares Zeugniß für das Vorherwissen bedingt zukünftiger freier Acte, worauf man sie auch im Uebrigen beziehen mag.

2) S. oben S. 558.

3) S. oben S. 606, Note 2.

4) *Alcibiad.* II. i. f.

5) . . . ut noxia cuncta submoveas, et omnia nobis profutura concedas. *Collect. Dom. VII p. Pent.*

Ebenso klar ist es, daß die Leugnung des göttlichen Vorherwissens des bedingt Zukünftigen unverträglich ist sowohl mit dem richtigen Begriffe von der Vollkommenheit und Unveränderlichkeit Gottes, als mit der göttlichen Vorsehung. Denn sowie dieses Wissen offenbar eine hohe Vollkommenheit und daher Gott durchaus zuzuschreiben ist, so wäre der Mangel desselben eine große Unvollkommenheit. Es würde Gott dann bezüglich der Creaturen eine Fülle der wichtigsten Erkenntnisse fehlen, und zwar gerade jene Erkenntnisse, ohne welche seine ewigen, weisen, Alles umfassenden Rathschlüsse bezüglich der Weltregierung und somit diese selbst unmöglich wäre. Gott müßte dann entweder seine Rathschlüsse blind und auf's Geradewohl hin, oder höchstens auf Grund bloßer Wahrscheinlichkeit fassen, oder aber keine feststehende Rathschlüsse haben, sondern fort und fort von Fall zu Fall und nach Gelegenheit sich entscheiden. Dann wäre aber sein Wissen und sein Wollen beständigen Veränderungen unterworfen und von den Creaturen abhängig; was Alles mit dem Wesen Gottes, wie es schon die Vernunft zu erkennen vermag, unvereinbar ist.

III. So evident es aber ist, daß Gott alles bedingt Zukünftige, insbesondere die bedingt zukünftigen freien Willensacte der Creaturen kennt, ebenso unbegreiflich ist es, wie Gott Solches erkennt. Ja bezüglich keines Objectes scheint uns das göttliche Wissen so unergründlich und unerforschlich, als bezüglich des bedingt Zukünftigen: denn jene Anhaltspunkte, welche uns bezüglich der Erkenntniß des nur Möglichen, in dem göttlichen Wesen und der in ihm gründenden Natur der Dinge, und bezüglich des unbedingt Zukünftigen, in der Wirklichkeit desselben, gegeben sind, entschwinden uns hier, da ja die bedingt zukünftigen freien Acte nicht etwas ewig Nothwendiges sind, wie das Mögliche, aber auch nichts je einmal Wirkliches, sondern Etwas, was nur unter gewissen, aber niemals wirklichen, Bedingungen wirklich sein würde. Nichtsdestoweniger aber ist diese seine bedingte Wirklichkeit ewiglich eine Wahrheit und kann daher Gott, der unendlichen und allwissenden Wahrheit, nicht verborgen sein. Daraus ergibt sich auch, daß wenn sich die Theologen vielfach dieses Wissens vom bedingt Wirklichen[1]) bedienen, um die Geheimnisse des göttlichen Wissens und Wollens zu erfassen, dasselbe zwar allerdings nach einer Seite hin Licht verbreitet, anderentheils aber unergründlich und über alle unsere Begriffe und

1) Was vom bedingt Zukünftigen, gilt ebenso vom bedingt Gegenwärtigen und bedingt Vergangenen.

Vorstellungen erhaben ist, wie sich dieses aus den speculativen Untersuchungen über das Princip und das Medium der göttlichen Erkenntniß ergibt. Ehe wir uns aber hiezu wenden, müssen wir zuvor die Frage in's Auge fassen, inwiefern die göttliche Erkenntniß speculativ, inwiefern sie praktisch und Ursache der Dinge ist.

§. 189.

Von der speculativen und praktischen göttlichen Erkenntniß und inwiefern letztere Ursache der Dinge ist.

Da Gottes Erkenntniß jede Vollkommenheit in sich schließt, so ist dem göttlichen Erkennen sowohl die Vollkommenheit der speculativen oder theoretischen, als der praktischen Erkenntniß zuzuschreiben. Im Besonderen besitzt Gott von sich selbst eine rein speculative, auf Grund derselben aber von den Creaturen eine praktische und speculative Erkenntniß zugleich.

Des Näheren hat Gott von dem Möglichen nur dem Gegenstande (secundum objectum), nicht aber auch dem Ziele nach (secundum finem), vom Wirklichen aber dem Gegenstande und dem Ziele nach eine praktische; daher umgekehrt vom Möglichen dem Ziele und der Weise, vom Wirklichen aber nur der Weise nach (secundum modum) eine speculative Erkenntniß.

Alles dieses gilt auch von der Erkenntniß des Bösen, nicht aber in dem Sinne, als ob es selbst, insofern es böse ist, von Gott gewollt und gewirkt werden könnte, wohl aber, insofern Gott zuläßt, daß es geschieht, und es, nachdem es geschehen, aufhebt und zum Guten ordnet und gebraucht.

I. Die speculative oder theoretische Erkenntniß hat lediglich die Betrachtung und Erfassung der Wahrheit zum Zweck, die praktische Erkenntniß aber ist in irgend einer Beziehung auf die Hervorbringung eines Werkes gerichtet. Während daher alles Wahre oder Seiende ohne Ausnahme Gegenstand speculativer Erkenntniß ist, kann, wie die Scholastiker sagen, nur ein *operabile* d. h. etwas, was von dem Erkennenden hervorgebracht werden kann, Gegenstand einer praktischen Erkenntniß sein.

Hieraus ist klar, daß dem Objecte nach für uns Menschen nicht nur Gott, sondern auch alle von unserem Willen und unserer Thätigkeit unabhängigen Dinge, für Gott aber nur sein eigenes Sein Gegenstand rein speculativer Erkenntniß ist: denn alles Creatürliche erkennt Gott als von seinem freien Willen absolut ab-

hängig, also als ein *operabile*[1]). Das gilt auch von dem Bösen, nicht als ob Gott etwas Böses wollen und wirken könnte, sondern weil auch das Böse von seiner Zulassung und Regierung schlechthin abhängig ist.

---

1) Mit Recht hat daher die sententia communis die Behauptung des Duns Skotus abgelehnt, welcher lehrte, daß auch die Erkenntniß Gottes von sich selbst eine praktische sei, weil sie die Liebe Gottes zu sich selbst hervorbringe. Denn so wahr letzteres ist und so gewiß man insofern mit Tolet In 1, q. 14, a. 16. (Ed. Rom. tom. 1, p. 236) zugestehen und sagen könnte, daß auch die Erkenntniß Gottes von sich selbst in eminenter Weise speculativ und praktisch zugleich sei, so widerstreitet es doch dem gesammten Sprachgebrauch, wonach nur ein eigentliches operabile, dessen freie Ursache Gott sein kann oder ist, Gegenstand praktischer Erkenntniß genannt wird. Die Liebe Gottes zu sich selbst, obwohl sie die Erkenntniß zur Voraussetzung hat, ist etwas absolut Nothwendiges, nicht irgend wie und in irgend einer Beziehung der freien Wahl anheimgegeben; daher ist auch die Selbsterkenntniß Gottes schlechthin nicht eine praktische Erkenntniß zu nennen, dieses um so weniger, da es, wie wir in der Trinitätslehre sehen werden, durchaus nicht angeht, den heiligen Geist als Produkt einer praktischen Erkenntniß zu bezeichnen. Per se manifestum, scientiam Dei non posse habere rationem practicae scientiae, ut de Deo ipso est, quia ut sic, non est de re operabili a sciente. Nihilominus tamen hoc videtur in dubium revocasse Scotus in 49. Prologi ad 4. Quia licet Deus non sit operabilis a se, est amabilis a se, et hoc videtur satis esse ad scientiam practicam, non quae sit per modum artis, sed quae sit saltem per modum prudentiae. Nam dictamen hoc *Deus amandus est* practicum et prudentiale est, et hoc habet Deus circa se ipsum; sicut visio beatifica dici potest practica cognitio, quatenus dictat Deum esse amandum. Sed nihilominus dicendum est, scientiam Dei, prout versatur circa ea, quae sunt intra Deum, nullo modo esse practicam, ut docet D. Thomas d. q. 14, a. 16, ac tandem fatetur Scotus in eadem q., § *Si objiciatur*. Ratio ejus est, quia in Deo intellectus non est regula voluntatis. Alii reddunt rationem, quia licet scientia, quam Deus de se habet, amorem excitet, ille amor non est operatio. Ego igitur censeo, propriam rationem esse, quia ille amor non est liber, sed omnino naturalis, praxis autem propria non est nisi ubi est dominium actus, ut constat ex usu omnium . . . Confirmatur, quia amor, quo Deus se diligit, non est a prudentia, quia naturalis est, nec ab arte ob eamdem rationem, et quia non est proprie opus . . . Tandem quis dicat productionem Spiritus Sancti esse ex dictamine practico intellectus divini? Igitur licet ille amor sequatur nostro modo intelligendi ex cognitione, tanquam ex conditione proponendo objectum, hoc non satis est, ut illa cognitio practica dicatur. Nam ex speculatione vel visione rei pulchrae sequi potest delectatio, vel amor, et non propterea est praxis, quia illa affectio voluntatis sequitur ex vi objecti, et consideratio intellectus non inducit modo practico, ut consulendo, praecipiendo, vel alio simili, sed est conditio requisita propter naturalem subordinationem talium potentiarum. *Suarez*, L. 3 De attrib. cap. 4, §. 4 & 5. (Ed. Vivès, t. 1, p. 207.)

Während aber Gott von allem Möglichen dem Objecte nach eine praktische Erkenntniß hat, weil er erkennt, daß und wie er es nach seinem freien Willen hervorbringen kann, hat er dagegen von demjenigen Möglichen, was er niemals verwirklicht, oder von den *non entia* dem Ziele nach nur eine speculative, und nur von dem irgend wie und irgend wann Wirklichen eine dem Ziele nach praktische Erkenntniß.

Alles, was dem Ziele nach Gegenstand praktischer Erkenntniß ist und sein kann, kann aber auch in speculativer Weise, nämlich nicht zum Zwecke einer Hervorbringung, sondern lediglich zum Zwecke der Erkenntniß eines Hervorgebrachten oder Hervorbringbaren, betrachtet werden. So betrachtet der Kunsttheoretiker die Kunstwerke und ihre Ideen, der theoretische Moralist die menschlichen Handlungen und ihre sittliche Güte oder Schlechtigkeit auf rein speculative Weise, während diese Erkenntnisse für den producirenden Künstler und für den wollenden und handelnden Menschen praktische sind.

Wenden wir das Gesagte auf Gott an, so ist klar, daß er von Allem, wovon er eine praktische Erkenntniß besitzt, der Weise nach auch die vollkommenste speculative Erkenntniß hat[1]). Denn da

1) Alles Bisherige setzt Thomas *S. Th.* 1, q. 14, a. 16, c. folgendermaßen auseinander: Aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculativa, et secundum aliquid practica. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod aliqua scientia dici potest speculativa tripliciter: primo ex parte rerum scitarum, quae non sunt operabiles a sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus vel divinis; secundo quantum ad modum sciendi, ut puta si aedificator consideret domum, definiendo et dividendo et considerando universalia praedicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt; . . . tertio quantum ad finem, nam intellectus practicus differt fine a speculativo . . . Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis . . . Scientia igitur quae est speculativa ratione ipsius rei scitae, est speculativa tantum. Quae vero speculativa est, vel secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica. — Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim non est operabilis. — De omnibus vero aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multo perfectius novit. — Sed de his quae potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quae secundum aliquod tempus facit. — Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen

die speculative Erkenntniß die vollkommenste Art des Erkennens, das göttliche Erkennen aber absolut vollkommen ist, so ist klar, daß mit seiner praktischen Erkenntniß auch die Vollkommenheit des speculativen Wissens in absolut vollkommener und eminenter Weise vereinigt ist. Ebenso selbstverständlich ist es, daß die speculative Erkenntniß Gottes nicht, wie unsere speculative Erkenntniß, eine Erkenntniß durch Abstraction, sondern durch absolute Anschauung ist [1]). Deßgleichen leuchtet durch sich selbst ein, daß, wie alles göttliche Erkennen von dem Creatürlichen in seiner Selbsterkenntniß begründet ist, so auch seine praktische Erkenntniß von den Creaturen in der speculativen Erkenntniß von seinem eigenen Wesen ihren Grund und ihre Vollkommenheit hat [2]).

Bezüglich des Sprachgebrauches ist zu bemerken, daß die älteren Scholastiker und Thomas selbst die praktische Erkenntniß Gottes öfters scientia *approbationis* nennen, während nach dem neueren und genaueren theologischen Sprachgebrauch der Begriff der scientia approbationis weiter ist, als der der scientia practica, und auch den Gegenstand der scientia speculativa, weil alles Gute, umfaßt [3]).

II. Die Erkenntniß ist in doppelter Weise praktisch: in Weise der Klugheit oder Weisheit und in Weise der Kunst. Man nennt nämlich die praktische Erkenntniß Klugheit oder auch Weisheit, insofern sie sich auf die Thätigkeit des Erkennenden selbst bezieht und urtheilt, ob ein Werk gut, nützlich u. s. w. und deßhalb zu erwählen sei; Kunst aber nennt man die praktische Erkenntniß, insofern sie sich auf das Werk bezieht und lehrt, wie dasselbe zu vollbringen und auszuführen ist. Daß wir auf die praktische Erkenntniß Gottes sowohl die Vollkommenheit der Klugheit oder Weisheit als die der Kunst übertragen können und

---

sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea; sicut et aegritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas.

1) Scientiam esse acceptam a rebus scitis, non per se convenit scientiae speculativae, sed per accidens, in quantum est humana. *S. Th.* 1, q. 14, a. 16, ad 2.

2) Cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea quae sunt a se operabilia, in quantum hujusmodi, et non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur a nobilitate speculativae scientiae, quia omnia alia a se videt in seipso. Se ipsum autem speculative cognoscit; et sic in speculativa sui ipsius scientia habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum. *S. Th.* 1, q. 14, a. 16, ad 2.

3) Vgl. *Franzelin*, Thes. 40, vers. fin. und unten §. 190 von den Eintheilungen des göttlichen Wissens. Vgl. unten S. 614, Note 2 i. f.

müssen, kann keinem Zweifel unterliegen. Da das göttliche Wollen seinem Begriffe nach das Erkennen zu seiner Voraussetzung hat, so geht nothwendig jedem göttlichen Rathschlusse *das praktische Urtheil* voraus, daß es klug oder weise, weil gut, gerecht u. s. w. sei, dieses oder jenes zu wollen. Daher bezeichnet auch die heilige Schrift alle Werke Gottes als Werke seiner Klugheit und Weisheit[1]). Es ist daher nicht zu billigen, wenn *Scotus* leugnet[1], daß den freien Willensentscheidungen Gottes das Urtheil der göttlichen Weisheit oder Klugheit der Ordnung nach vorangehe; ebenso wenig kann, wie Andere meinten, geleugnet werden, daß dieses Urtheil ein praktisches ist[2]). Nur ein *realer* Unterschied zwischen Intellect und Wille und ihren verschiedenen Funktionen und Thätigkeiten ist selbstverständlich in Gott nicht zu setzen.

Wie in Weise der *Klugheit*, ist die praktische Erkenntniß Gottes auch in Weise der *Kunst* thätig zur Ausführung der von jener gerathenen Werke. Daher wird die göttliche *Weisheit* als die *Künstlerin* bezeichnet, die alle Dinge in ihrer Einheit, Mannigfaltigkeit, Güte, Schönheit und Ordnung gewirkt hat und wirket[3]).

III. Hier erhebt sich nun die Frage, ob und inwiefern *das praktische Wissen oder die Weisheit Gottes als göttliche Kunst Ursache der Dinge* ist, und welchen Sinn und Umfang somit das Wort des heil. *Augustin* und anderer Väter hat, daß *Gott die Dinge nicht erkennt, weil sie sind, sondern daß dieselben sind, weil er sie erkennt*[4]).

---

1) Z. B. *Prov.* 3, 19: Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit coelos prudentia. *Jer.* 10, 12: Qui facit terram in fortitudine sua, praeparat orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit coelos. Cf. *Jer.* 51, 15.

2) Vgl. *Suarez*, De div. attrib. l. 3, c. 4, nr. 7 & 8. (Ed. Vivès, t. 1, p. 208.)

3) Omnium enim artifex docuit me sapientia. Est enim in illa spiritus intelligentiae, sanctus, unicus, multiplex, subtilis, disertus, mobilis, incoinquinatus, certus, suavis, amans bonum, acutus, quem nihil vetat, benefaciens, humanus, benignus, stabilis, certus, securus, omnem habens virtutem, omnia prospiciens et qui capiat omnes spiritus, intelligibilis, mundus, subtilis. *Sap.* 7, 21—23. Si autem sensus operatur, quis horum, quae sunt, magis quam illa (sc. sapientia, quae attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter V. 1.) est artifex? *Sap.* 8, 6.

4) *August.* De trin. l. 6, c. 10, nr. 11. S. oben S. 550, Note 4. Id. l. 15, c. 13. In dieser wichtigen Stelle sagt *Augustin* zuerst, daß Gott Alles ewig vorherweiß, um was wir ihn bitten werden. Nec ista ex aliquo tempore cognovit, ut nosset: sed futura omnia temporalia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et de quibus rebus vel exau-

Hier ist nun vor Allem klar, daß die göttliche Erkenntniß als solche und für sich allein, nicht Ursache der Existenz der Dinge ist — sonst müßten ja alle möglichen Dinge, die Gott erkennt, wirklich sein — sondern nur die secundum *finem* praktische Erkenntniß der Dinge kann als Ursache ihrer Existenz bezeichnet werden. Praktisch in diesem Sinne ist aber die Erkenntniß nur in Verbindung mit dem Willen, wie dieses auch das Wort Gottes[1]) ausspricht und wir in der Lehre von dem Willen und der Allmacht Gottes und den göttlichen Werken näher sehen werden. Dieses ist schon dadurch evident, daß Gott entgegengesetzte, einander der Existenz nach ausschließende Termini erkennt und sich also der Intellect zur Existenz der Dinge indifferent verhält; zu dem einen Terminus kann er daher nicht durch sich selbst, sondern nur durch die Wahl des Willens bestimmt werden. Der göttliche Intellect ist also nur in Verbindung mit dem Willen Ursache der Dinge[2]).

---

diturus vel non exauditurus esset, sine initio ante praescivit. Dann fährt Augustin fort: Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non, quia sunt ideo novit, sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit quae fuerit creaturus. Quia ergo scivit, creavit, non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda: non enim ejus sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis existentibus sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit, ut erat. Ita et scriptum est in libro Ecclesiastici: *Antequam crearentur omnia nota sunt illi; sic et postquam consummata sunt* (Eccli. 23, 29). *Sic*, inquit, *non aliter, et antequam crearentur, et postquam consummata sunt, sic ei nota sunt.*

1) Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. *Eph.* 1, 11. Omnia, quaecunque voluit, fecit. *Ps.* 113, 3.

2) Scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est, quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret terminatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum. . . . Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis. *S. Th.* 1, q. 14, a. 8, c. Cf. *S. c. g.* 2, 23, wo Thomas diese Wahrheit durch neun Argumente beweist.

Die Frage, ob der Intellect oder der Wille oder aber die Allmacht als die unmittelbar bewirkende Ursache der Dinge zu betrachten sei, werden wir unten in der Lehre von der göttlichen Allmacht berühren. Auf die Frage, ob die göttliche Erkenntniß als scientia *simplicis intelligentiae* oder als scientia *visionis* praktisch sei, antwortet ein Theil der Theologen[1]), daß die göttliche Erkenntniß, insofern sie lediglich directiv zur Hervorbringung der Dinge mitwirkt, indem sie das Ziel und die Mittel des Wirkens vorstellt, scientia *simplicis intelligentiae*[2]), dagegen insofern scientia *visionis* sei, als sie in Verbindung mit dem Willen als gebietend *in actu secundo* die Dinge wirklich hervorbringe[3]); wobei sie aber die nähere Erklärung beziehungsweise Beschränkung beifügen, daß die die Dinge hervorbringende göttliche Erkenntniß nicht *formaliter* und *praecise* als scientia *visionis*, sondern vielmehr als scientia *approbationis*, nämlich insofern sie eben auf Befehl des göttlichen Willens wirksam ist, Ursache der Dinge sei[4]). Hiebei liegt die Anschauung zu Grunde, daß nicht sowohl der Wille, als die vom Befehle oder der Approbation des Willens bestimmte göttliche Erkenntniß oder Idee die unmittelbare Ursache der Dinge sei, wovon wir erst später reden werden.

Der andere Theil der Theologen dagegen lehrt, daß die scientia *visionis* als solche, weil die Dinge als (in irgend einem, wenn auch künftigen Zeitmoment) existirende erkennend, nicht praktisch, sondern nur speculativ[5]), dagegen die scientia *simplicis*

---

1) Die Thomisten.

2) Dico primo: Scientia, quae solum directive ad rerum probationem concurrit, qualis est scientia ostendens finem et media, est scientia simplicis intelligentiae. *Gotti*, Tract. 4, de Deo sciente. Q. 4, dub. 5, §. 2.

3) Dico secundo: Scientia, qua Deus in actu secundo res producit, quam vocamus actum imperii, est scientia visionis. *Gotti*, l. c. §. 3, nr. 6.

4) Dico tertio: Scientia, quae est rerum productio, non est scientia visionis, quatenus praecise et formaliter scientia visionis est: sed solum quatenus est approbationis, seu quatenus applicata per decretum executivum divinae voluntatis. *Gotti*, l. c. §. 2, nr. VII. Hiernach versteht es sich von selbst, daß nach der Lehre der Thomisten nicht jede scientia visionis productiv ist, sondern nur so weit sie die Creaturen ihrem Sein oder ihrer Güte nach, nicht aber insofern sie das göttliche Sein selbst, oder als scientia improbationis das Böse zum Gegenstande hat.

5) Scientia visionis per se non est practica, sed est quaedam intuitio, seu quasi experimentalis visio. Unde si consideretur in Deo, quatenus terminatur ad res actu existentes, supponit effectionem earum, unde, ut sic, non facit illas. Si vero consideretur, ut de futuris est, etiam supponit futuritionem earum et ex parte Dei supponit voluntatem aliquam, sine

intelligentiae in einer Beziehung speculativ, in einer anderen praktisch sei; ersteres insofern sie lediglich Erkenntniß der zu producirenden Dinge ist, letzteres insofern sie als künstlerischer Gedanke dem die Dinge unmittelbar hervorbringenden Willen resp. der hervorbringenden Macht als leitendes Princip vorleuchtet[1]). Insofern sei sie nämlich in Verbindung mit dem Willen Ursache der Dinge[2]). Hierbei wird also nicht der Intellect, sondern der Wille resp. die Macht als das unmittelbar hervorbringende Princip der Dinge gedacht[3]). Dagegen kann auch nach dieser Meinung eine scientia visionis indirect als praktische Erkenntniß bezeichnet werden, insofern die Klugheit particulare Entscheidungen auf Grund einer scientia visionis von den wirklichen Dingen faßt[4]).

---

qua illae res non possunt esse absolute futurae. Non est ergo scientia visionis practica, maxime per modum artis. *Suarez*, Lib. 3, De attrib. posit. c. 4, nr. 13. (Ed. Vivès, t. 1, p. 209.)

1) Addo igitur ulterius, scientiam simplicis intelligentiae creaturarum, licet sub una ratione speculativa sit, sub alia potest optime dici practica. Patet primum, quia habet totam illam speculationem creaturarum creabilium, quae in scientia maxime speculativa spectari potest. Unde ex se et ex ratione sua speculativa est. Secundum etiam probatur, quia est scientia de re operabili ab ipso sciente, et modo operabili ab eodem, quia novit Deus per illam scientiam, quomodo erat creandus mundus, et quomodo esset recte gubernandus, quae scientia practica est, essetque talis, etiamsi Deus decrevisset nec creare mundum, nec gubernare. Nam ut scientia sit practica . . . necesse non est, ut a sciente applicetur ad opus, sed satis est quod de se directiva et regulativa sit operis, quatenus est de re operabili, ut talis est, id est modo operabili, seu ostendendo modum, quo res facienda est, si artifex voluerit. *Suarez* l. c. nr. 12.

2) Nam esse causam per modum artis habet, ut est scientia simplicis intelligentiae applicata per voluntatem. Ex se enim solum habet, ut sit velut causa in actu primo, id est causativa, quod etiam habet circa possibilia, quae nunquam erunt. Quod vero sit causa in actu, non habet sine applicatione voluntatis. *Suarez* l. c. nr. 15.

3) Daher hebt Suarez als seine Voraussetzung l. c. nr. 10 hervor: Deum non operari res ad extra per aliquem actum intellectus, sed per voluntatem et potentiam exequentem.

4) At vero quoad judicium prudentiale et quasi consilium distinguendum est. Nam si consideretur ante omne decretum liberum voluntatis Dei, sic etiam pertinet ad scientiam simplicis intelligentiae, quia illud judicium est omnino naturale et dicitur esse causam quantum est ex se, seu sufficiens in suo genere, non autem efficaciter et in actu secundo, nisi accedat decretum voluntatis, quod liberum est, non obstante illo judicio. Si vero consideretur aliquod particulare judicium de aliquo agendo seu eligendo ex praesuppositione prioris decreti, sic potest interdum pertinere

In der Sache dürfte kaum ein erheblicher Unterschied zwischen den beiden angedeuteten Meinungen bestehen und, wenn ein solcher besteht, von keiner besonderen Wichtigkeit sein, auch nicht für die Frage über das Medium der göttlichen Erkenntniß.

§. 190.

Zusammenfassung der in dem Bisherigen betrachteten Arten des göttlichen Erkennens.

Aus den bisherigen Erklärungen über die verschiedenen Objecte des göttlichen Erkennens ergibt sich der Sinn der verschiedenen Eintheilungen desselben, welche die Theologen aufgestellt und wir bereits an den betreffenden Orten erwähnt haben, die wir aber hier zur Uebersicht und Ergänzung zusammenstellen wollen, ehe wir die Frage über Princip und Medium des göttlichen Erkennens näher in's Auge fassen.

I. Vor Allem pflegt man die göttliche Erkenntniß in die nothwendige (scientia *necessaria*) und die freie oder zufällige (scientia *libera* s. *contingens*) einzutheilen. Gegenstand der ersteren ist das absolut Nothwendige, nämlich Gott selbst und alles Mögliche als solches; Gegenstand des letzteren ist das contingent Wirkliche oder die Existenz des Endlichen. Da nämlich alles Endliche sein oder nicht sein kann, so hängt seine Existenz im letzten Grunde von dem freien Willen oder Decrete Gottes ab. Dieses leuchtet von selbst ein bezüglich jenes Creatürlichen, dessen Existenz von dem göttlichen Willen allein abhängt. Allein auch jene creatürlichen Acte und Wirkungen, deren alleinige oder Mitursache der freie Wille der Geschöpfe ist, hängen im letzten Grunde von der freien Wahl Gottes ab, ohne dessen Willen oder Zulassung Nichts sein und Nichts geschehen kann. Es ist daher mit fast allen Theologen[1]) aller Schulen einfach zu sagen, daß alles creatürlich (unbedingt oder bedingt)[2]) Wirkliche Object

ad scientiam visionis, quatenus illud dictamen simpliciter liberum est, licet ex suppositione sit necessarium. *Suarez*, l. c. nr. 15 (ed. Vivès, t. 1, p. 209—210.).

1) Als Beispiel mögen hier die kurzen Worte Perrone's stehen: Necessaria est cognitio objecti independentis a liberis Dei decretis; tale autem objectum est Deus ipse et res mere possibiles. Libera est cognitio objecti dependentis a libero Dei decreto. Praelect. Tr. De Div. Part. 3, c. 1, art. 4, §. 438. (Ed. Lovan. 1838, Vol. 2, p. 193.)

2) Es bedarf kaum der Erwähnung, daß das bedingt Zukünftige nichts Nothwendiges, sondern etwas Contingentes oder Freies, daher einfach Gegenstand der scientia libera ist, wie das unbedingt Zukünftige.

der scientia libera und von einem freien Willensdecrete Gottes abhängig[1]), die scientia necessaria aber davon unabhängig und lediglich im Wesen Gottes begründet und eben deßhalb absolut nothwendig ist; während der scientia libera nur eine durch den freien Willen Gottes bedingte (hypothetische) Nothwendigkeit zugeschrieben werden kann und muß[2]).

II. Die Eintheilung der göttlichen Erkenntniß in scientia *speculativa* und *practica* fällt mit der Eintheilung in scientia *necessaria* und *libera* nicht zusammen, da nur Gott selbst Gegenstand einer in jeder Beziehung speculativen Erkenntniß ist, die Erkenntniß des rein Möglichen aber nur secundum finem, die des Wirklichen nur secundum modum speculativ, die Erkenntniß von allem Creatürlichen aber secundum objectum praktisch ist[3]). Inwiefern auch das Böse Gegenstand der praktischen Erkenntniß Gottes sei, haben wir oben[4]) gesehen.

III. Die Eintheilung der göttlichen Erkenntniß in scientia *approbationis* und *improbationis* ist nach der jetzt[5]) wohl allgemein angenommenen Begriffsbestimmung von allen anderen Eintheilungen verschieden. Gott hat von allem Guten oder von Allem, was er liebt, eine scientia approbationis, mag nun das Gute ein nothwendiges sein, wie Gott und das Mögliche, oder ein freies, wie das creatürlich Wirkliche; mag ein Wirkliches als solches Gegenstand der scientia *visionis* sein, wie Gott und das wirkliche creatürlich Gute, oder ein nur Mögliches Gegenstand der scientia *simplicis intelligentiae;* mag ferner das Wissen pure et simpliciter speculativ, wie die Selbsterkenntniß Gottes, oder wie bezüglich des Creatürlichen praktisch sein, und zwar nur dem Objecte nach wie bezüglich des Möglichen, oder auch dem Ziele

1) Die Frage über das Verhältniß des Wirkens der ersten Ursache zum Wirken und zur Freithätigkeit der causae secundae und über das Medium der göttlichen Erkenntniß bezüglich der zukünftigen freien Handlungen bleibt hiebei unberührt.

2) Vgl. oben S. 574.

3) S. oben §. 189.

4) S. 609.

5) Die älteren Scholastiker, auch Thomas, theilten vielfach die Erkenntniß Gottes überhaupt in scientia *simplicis notitiae* und scientia *approbationis* ein, indem sie unter letzterer nur die praktische und wirksame Erkenntniß, also die Erkenntniß, insofern sie in Verbindung mit dem Willen Ursache der Dinge ist, verstunden, unter ersterem Namen aber alle übrige Erkenntniß begriffen, mag sie scientia visionis, wie die Erkenntniß Gottes, oder simplicis intelligentiae, wie die Erkenntniß des Möglichen sein. Vgl. oben S. 612 und *Franzelin*, Thes. 40, i. f.

nach, wie bezüglich des wirklichen creatürlich Guten; mag endlich die Approbation des Willens, wie bezüglich Gottes und des nur Möglichen, reine Liebe des Wohlgefallens (amor *complacentiae*) oder wie bezüglich des wirklichen creatürlich Guten Liebe des Wohlwollens (amor *benevolentiae*) sein. Gegenstand der scientia *improbationis* ist das Böse als solches, mag es wirklich und somit Gegenstand einer scientia *visionis*, oder nur möglich und somit Gegenstand der scientia *simplicis intelligentiae* sein.

IV. Von allen bisher betrachteten Eintheilungen ist endlich verschieden die Eintheilung in scientia *simplicis intelligentiae* und *scientia visionis*, erstere begreift nach Analogie unserer menschlichen Erkenntniß [1]) die Erkenntniß des Möglichen, aber niemals Wirklichen, letztere aber die Erkenntniß des Wirklichen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich von selbst, daß die bisher betrachteten verschiedenen Eintheilungen des göttlichen Wissens einander nicht ausschließen und wie sie sich mit einander combiniren.

Von sich selbst hat Gott eine scientia *absolute necessaria*, *mere speculativa*, *approbationis et visionis*; von dem nur Möglichen eine scientia *absolute necessaria*, *secundum finem speculativa*, *secundum objectum practica*, *simplicis intelligentiae*, *approbationis* bezüglich des möglichen Guten, *improbationis* bezüglich des möglichen Bösen. Bezüglich des contingent Wirklichen aber ist die Erkenntniß Gottes scientia *libera*, auch *secundum finem practica*, *visionis*, *approbationis* bezüglich des Guten, *improbationis* bezüglich des Bösen.

In allem Bisherigen besteht unter den Theologen keine Controverse. Dagegen ist es eine vielbestrittene Frage, ob die Erkenntniß Gottes von dem bedingt Wirklichen resp. Zukünftigen oder die scientia *conditionatorum* sive *futuribilium*, deren Existenz, wie wir gesehen haben [2]), gleichfalls den Consens der Theologen für sich hat, als eine besondere Art der Erkenntniß, welche man scientia *media* nennt, von der scientia visionis und der scientia simplicis intelligentiae zu unterscheiden sei. Denn daß Gott alles bedingt Zukünftige mit absoluter Unfehlbarkeit, und nicht, wie einige ältere Theologen meinten, nur conjekturaliter weiß, darüber besteht, wie gesagt, ein Consens aller Schulen und kann dies nach Schrift und Ueberlieferung nicht bestritten werden [3]), obwohl die Kirche eine förmliche Lehrentscheidung speciell hierüber nicht gegeben hat.

---

1) S. die oben S. 588, Note 1 angeführte Stelle *S. Th.* 1, q. 14, a. 9 i. f.
2) S. oben S. 606.
3) S. §. 188 und oben S. 558.

Ob aber die Eintheilung der göttlichen Erkenntniß in scientia simplicis intelligentiae und scientia visionis eine adäquate, oder ob von beiden die scientia media zu unterscheiden sei, hängt von der Meinung ab, welche man bezüglich des Mediums der Erkenntniß des bedingt Zukünftigen befolgt.

§. 191.

Von dem Medium der göttlichen Erkenntniß des Creatürlichen.

Die Frage über das Medium der göttlichen Erkenntniß ist besonders bezüglich der unbedingt und bedingt zukünftigen freien Handlungen Gegenstand großer Controversen gewesen; nicht so sehr, wie bereits bemerkt, um unserer Frage selbst willen, als vielmehr wegen ihrer Anwendung auf die Frage von dem Verhältniß der freien Acte der Creaturen zum Wirken Gottes als der ersten Ursache im Allgemeinen und zur Wirksamkeit der Gnade insbesondere. Diese von der Kirche nicht entschiedenen Controversen, die wir erst später näher in's Auge fassen können, haben offenbar in den späteren Thomistischen, Molinistischen und Congruistischen Schulen durchgreifend auf die Lehre von dem Medium der göttlichen Erkenntniß eingewirkt, indem jede Schule derjenigen Meinung den Vorzug gab, welche ihr geeigneter schien, um ihre Theorie von der Efficacität der Gnade zu vertheidigen und die des Gegners zu widerlegen. Wir werden uns in dieser subtilen und schwierigen Materie hier begnügen, den Leser über den Stand der Sache zu orientiren.

I. Daß Gott *sich selbst unmittelbar* erkennt und also von einem medium cognitionis bezüglich der Selbsterkenntniß Gottes keine Rede sein kann, ist evident und sind darin alle Theologen einig[1]).

Die Frage nach dem Medium der göttlichen Erkenntniß bezieht sich daher nur auf die Erkenntniß des Creatürlichen.

II. Bezüglich der göttlichen Erkenntniß des *Creatürlichen* sind alle Theologen darin einig und ist es, wie wir oben zeigten, eine über jeden Zweifel erhabene katholische und vernünftige Wahrheit, daß Gott alle Creaturen, die möglichen sowohl als die wirklichen und bedingt wirklichen, *aus* und *durch sich selbst*, nämlich vermöge der absoluten Erkenntniß, die er von sich selbst hat und die er selbst ist, vollkommen erkennt, und zwar *im Einzelnen* (singulariter) und so *wie sie in sich selbst* sind (propria

1) Vgl. oben §. 183.

cognitione)[1]). Daher besteht kein Streit und Zweifel darüber, daß Creatürliches weder eigentliche Ursache, noch primäres und formales, sondern nur secundäres und materiales Object des göttlichen Wissens sein kann. Auf der anderen Seite ist es gleichfalls unbestritten und unzweifelhaft, daß die Geschöpfe in einem uneigentlichen Sinne Ursache des göttlichen Erkennens von Vätern und Theologen genannt werden und genannt werden können[2]), insofern sie nämlich Terminus und Bedingung (conditio sine qua non) der göttlichen Erkenntniß sind; also nicht in dem Sinne, als ob das göttliche Erkennen, das absolut und schlechthin unabhängig ist, an sich irgend wie von den Creaturen abhinge, sondern in dem Sinne, daß das göttliche Erkennen gerade wegen seiner unendlichen Vollkommenheit aus und durch sich selbst der objectiven creatürlichen Wahrheit vollkommen entspricht; daher sich die Theologen des Ausdruckes Ursache besser enthalten[3]). In diesem Sinne müssen wir sagen, daß Gott das Mögliche als möglich erkennt, weil es eben möglich, das Wirkliche als wirklich, weil es wirklich, das Zukünftige als solches, weil es zukünftig, das bedingt Zukünftige als

1) Vgl. oben §. 181, S. 549 u. 550; §. 182, VII. (S. 572 ff.); und §. 184.

2) So z. B. Origenes: Atque ut libere . . . eloquamur, non Dei modo praenotionem rerum causam non esse, nec enim quem peccaturum Deus esse praevidit, eum, dum reipsa peccat, ad facinus quasi manu deducit; sed etiam, quod a communi sensu remotius quidem, sed verum tamen est, idipsum quod futurum sit, ejusmodi praenotionis causam esse. Neque enim idcirco fit, quod futurum esse cognoscatur, sed quod futurum sit, ideo futurum esse cognoscitur. *In Genes.* 3, 6. (*Migne*, Patr. graec. t. 12, col. 63.) Cf. *Philocal.* c. 23. (*Migne*, l. c. t. 14, c. 1315.) So auch der Verf. der *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* q. 58 bei Justin M.: Non est praescientia causa ejus quod futurum est, sed id quod futurum est causa praescientiae. Siquidem non praescientiam sequitur futurum, sed futurum consequitur praescientia, et haudquaquam praescius causa est futuri. Quocirca non Christus causa est proditionis Judae, verum proditio causa est Domini praescientiae. Atque de diabolo et primo homine eadem est ratio. (*Migne*, Patr. gr. t. 6, col. 1299.) Vgl. oben S. 551, Note 1—3.

3) Diximus esse *conditionem sine qua non* potius quam causam, licet Patres . . . existentiam termini etiam *causam* esse dixerint, ut scientia habeat rationem visionis et praescientiae. Neque enim Patres hac locutione intellexerunt, objectum secundarium aliquid efficere in Deo ipso; sed solum sibi voluerunt, veritatem existentiae aliquando actualis esse terminum, ex cujus connotatione fit, ut scientia in se manens immutata habeat rationem praescientiae et visionis. Unde ad evitandam omnem ambiguitatem *conditionem sine qua non* melius dicemus quam causam. *Franzelin*, Tr. de Deo uno, Thes. 42 (ed. 1, p. 407.).

solches, weil es bedingt zukünftig ist; kurz, daß Gott alles Creatürliche so erkennt, wie es in sich selbst ist.

Wenn wir aber sagen, daß Gott alles Creatürliche so erkennt, wie es in sich selbst ist, so darf dieser Ausdruck selbstverständlich nicht in dem Sinne[1]) verstanden werden, als ob Gott seine Erkenntniß von dem Creatürlichen aus diesem selbst schöpfte, und somit die Creaturen durch von ihnen empfangene Bilder derselben oder *per speciem propriam creaturarum* erkenne; in diesem Sinne erkennt Gott die Creaturen nicht in und aus ihnen selbst, sondern in und aus seiner eigenen Wesenheit, und ist letztere Princip und Mittel seiner Erkenntniß von den Creaturen[2]). Allein daraus folgt nicht,

1) Sehr präcis und klar sagt Cardinal Franzelin: Hoc dictum, *Deus cognoscit res in seipsis*, ambiguae est significationis. Si enim particula *in seipsis* conjungatur cum verbo *cognoscit*, ita ut intelligatur, cognitionis perfectionem pendere ab objectis tanquam a causa determinante, atque ita res ab essentia Dei diversae dicantur objectum *formale* cognitionis; constat ex thesi antecedente, hoc sensu res a Deo cognosci non in se ipsis, sed in essentia Dei . . . . At vero si particula *in seipsis* connectatur cum substantivo, ita ut *res in seipsis*, non autem solum rerum exemplar et archetypus in essentia divina, intelligantur esse objectum quamvis materiale tantum et cognitum per cognitionem adaequatam essentiae divinae, hoc sensu a Deo cognoscuntur res singulae in seipsis. Tr. *De Deo uno.* Thes. 39.

2) Dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in se ipso, alio modo in altero. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adaequatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; in alio autem videtur id, quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso, quia se ipsum videt per essentiam suam; alia autem a se non videt in seipsis, sed in se ipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso. *S. Th.* 1, q. 14, a. 5. Insofern Gottes Wesen die Aehnlichkeit aller Creaturen in sich enthält und daher diese aus und in jenem erkennbar sind, könnte man Gottes Wesen einen Spiegel aller Creaturen nennen. Allein da die Dinge ihr Bild in den Spiegel werfen, somit Ursache der Spiegelbilder und diese insofern Abbilder, die Dinge aber Urbilder sind, so ist es nicht entsprechend, das göttliche Wesen als Spiegel der Creaturen zu bezeichnen, da es vielmehr deren Urbild (exemplar) ist und deren Urbilder enthält, während die Creaturen Abbilder und insofern inadäquate Spiegel des göttlichen Wesens sind. Vgl. hierüber *Thom. De verit.* q. 12, a. 6. Speculum proprie loquendo non invenitur nisi in rebus materialibus; sed in rebus spiritualibus per quandam transumtionem dicitur per similitudinem acceptam a speculo materiali; ut scilicet in rebus spiritualibus dicatur esse speculum id in quo alia repraesentantur, sicut in speculo materiali apparent formae rerum

daß Gott die Creaturen nicht so, wie sie in sich selbst sind, oder in ihnen selbst in diesem Sinne, sondern nur so, wie sie in ihm sind, erkenne. Wie wir durch die von den Creaturen abstrahirten species intelligibiles die Creaturen selbst und nicht etwa nur deren Bild in uns erkennen, so erkennt Gott, dem die Erkenntniß seines eigenen unendlichen Wesens species intelligibilis alles Creatürlichen ist, die Creaturen selbst, sowie sie in sich sind, und zwar mit der höchsten Vollkommenheit[1]). Daß und wie aber der Gedanke Gottes von seinem eigenen Wesen species intelligibilis zur vollkommensten Erkenntniß aller Dinge, nicht nur im Allgemeinen, sondern ihrer eigensten Natur und Individualität nach ist, haben wir bereits oben[2]) gesehen.

III. Gehen wir näher in's Einzelne, so sehen wir ohne Schwierigkeit ein, daß und wie Gott das Mögliche in und aus seiner eigenen Wesenheit als der absoluten Ursache und dem absoluten Urbilde alles Seins in der allervollkommensten Weise, eben weil in und aus diesem seinem letzten und höchsten Grunde, erkennt, wie dieses bereits genügend gezeigt wurde[3]).

Während nun darüber, daß Gott aus und durch sich selbst das Mögliche erkennt, unter den katholischen Theologen Einhelligkeit be-

---

visibilium. Sic ergo dicunt quidam, mentem divinam, in quo omnes rerum rationes relucent, esse speculum quoddam, et dici aeternitatis speculum ex hoc, quod est aeternum . . . . Dagegen sagt nun Thomas: Species alicujus rei invenitur in alio dupliciter: uno modo sicut praeexistens ante rem cujus est species; alio modo sicut a re ipsa resultans. Illud igitur in quo apparent species rerum ut praeexistentes ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Quia vero in Deo non sunt species vel rationes rerum resultantes a creaturis, nusquam invenitur dictum a Sanctis, quod Deus sit rerum speculum, sed magis quod ipsae res creatae sunt speculum Dei. So kann auch in analoger Weise der Sohn der Spiegel des Vaters genannt werden (vgl. Sap. 7, 26), nicht aber umgekehrt. Davon in der Trinitätslehre.

1) Si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundum illud esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis in propria natura . . . Sic igitur dicendum est, quod Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quod in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura, et tanto perfectius, quanto perfectius est unumquodque in ipso. *S. Th.* 1, q. 14, a. 6, ad 1.

2) §. 184, S. 582—583.

3) Vgl. §. 185.

steht, fanden über die nähere Bestimmung der Art und Weise, wie Gott vermöge seines eigenen Wesens und absoluten Wissens alles Mögliche erkennt, verschiedene Meinungen statt. Während Thomas und seine Schule lehrt, daß Gott die Möglichkeit aller endlichen Wesenheiten, einschließlich all' ihrer möglichen Accidentien, Kräfte, Thätigkeiten, Beziehungen, in seinem eigenen Wesen, ihrer absoluten Ursache, als dem der Ordnung nach zuerst erkannten Mittel (medium cognitum oder medium *in quo*) erkenne; lehren Andere[1]), daß Gott vermöge seines Wesens als der absoluten, Alles erkennbar machenden und repräsentirenden *species intelligibilis* (medium *quo* oder medium *incognitum*) alle Möglichkeiten unmittelbar in ihnen selbst erkenne; während wiederum Andere Gott diese doppelte Erkenntnißweise bezüglich des Möglichen zuschreiben.

Daß Gott das Mögliche in seinem eigenen Wesen, nicht nur als medium *quo*, sondern als medium *in quo* erkennt, kann nach der Lehre der Mehrzahl der Theologen[2]), sowie nach der Natur der Sache keinem Zweifel unterliegen[3]). Hiebei versteht es sich von selbst, daß Gott die Möglichkeiten in und aus seinem Wesen nicht durch eine Schlußfolgerung erkennt, sondern durch jenen absolut einfachen und unendlichen Erkenntnißact, wodurch er sein Wesen als

---

1) So unter den Späteren namentlich Vasquez, unter den Aelteren Scotus, Occam, Gabriel Biel. *Suarez* l. c. nr. 14.

2) Sie verweisen namentlich auf Stellen wie *Ambros.* Tr. in Symbol. c. 1: Licet omnia, et coelestia ac minima quaeque, prospiciat Deus, nihil tamen extra intelligit, sed singula in se intuetur. *Augustin.* De div. quaest. 83, q. 46, wo er zur Widerlegung der Platonischen Ideenlehre sagt: Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. (*Migne*, Patr. lat. t. 40, p. 30.) Zu dieser Stelle bemerkt der heil. Thomas: Verbum Augustini dicentis, quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id quod est extra se ipsum non intuetur nisi in se ipso. *S. Th.* 1, q. 14, a. 5, ad 1. In der *S. c. g.* c. 49 sagt Thomas: Apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa. Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit (De div. nom. c. 7) dicens: „Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia." Et infra: „Divina sapientia seipsum cognoscens scit alia." Cui etiam sententiae attestari videtur Scripturae sacrae autoritas, nam de Deo dicitur: *Prospexit de excelso sancto suo* (Ps. 101, 20.), quasi de seipso excelso alia videns. Vgl. auch die oben S. 549, Note 3 u. 4 angeführten Stellen aus *Dion.* De div. nom. c. 7.

3) Suarez urtheilt daher über diese Lehre: Hanc communem sententiam certissimam judico. De Deo lib. 3, c. 2, nr. 9. (Ed. Vivès, t. 1, p. 198.)

den absoluten Grund ihrer Möglichkeit schaut[1]). Wenn man gegen die Erkenntniß der Creaturen aus dem Wesen Gottes einwendet, es könne die Möglichkeit der Creaturen aus dem Wesen Gottes als dem medium *in quo* deßhalb nicht erkannt werden, weil Gott, wie von der Wirklichkeit, so auch von der Möglichkeit der Creaturen absolut unabhängig sei, und dieses Argument durch die Bemerkung zu verstärken sucht, daß, wenn das Wesen und Dasein Gottes nicht von der Möglichkeit der Creaturen unabhängig wäre, Gott selbst unmöglich wäre, wenn die Creaturen, ja wenn nur die geringste Creatur, z. B. eine Mücke, unmöglich wäre: so ist dieser Einwand theils sophistisch, theils in seinen Prämissen unwahr. Daraus, daß im Wesen Gottes die Möglichkeit aller creatürlichen Wesen mit all' ihren Accidenzien begründet ist, folgt keineswegs eine Abhängigkeit Gottes von den Creaturen, sondern es offenbart sich darin vielmehr nur die absolute Abhängigkeit der Creaturen von Gott[2]). Was aber die Behauptung betrifft, Gott bleibe möglich und wirklich, auch wenn die Creaturen oder irgend eine Creatur aufhörte möglich zu sein, so ist dieselbe durchaus unwahr. Gott wäre nicht mehr Gott, weil nicht mehr allwissend, allmächtig, unendlich vollkommen, wenn die Creaturen und wenn auch nur irgend eine Creatur nicht möglich wäre; nicht als ob Gottes Vollkommenheit von der Möglichkeit der Crea-

1) Auf den Einwand, daß, wenn Gott die möglichen Creaturen aus seinem Wesen erkenne, in Gott ein discursives Denken, was unstatthaft sei, behauptet werde, antwortet Suarez, ein formeller Discursus werde dadurch keineswegs behauptet. Möge man auch unserer Vorstellungsweise nach einen virtuellen Discurs annehmen, so werde dadurch die Einfachheit des göttlichen Erkennens so wenig geleugnet, als die Einfachheit des göttlichen Wesens durch die virtuale Unterscheidung zwischen Wesen und Eigenschaften aufgehoben werde. Am besten aber sage man, daß Gott in dem absolut einfachen Erkenntnißakte seiner selbst zugleich alle möglichen Creaturen schaue. Alio modo intelligi potest Deus unico et simplicissimo actu intueri se et in se creaturas, ita ut quando actus ille quo se intelligit, concipitur a nobis transire ad creaturas, non intelligitur quasi esse novus actus etiam ratione distinctus, sed idem conceptus secundum utrumque terminum, quem habet primarium et secundarium. Et hic est verus et optimus modus concipiendi in Deo scientiam, quam habet de creaturis in se, quia unico complexu simplicissimo (ut Dionysius dixit) videndo suam essentiam videt omnes alias essentias participabiles ab illa et videndo suam necessitatem essendi, videt possibilitatem aliorum entium. Hic ergo modus scientiae est simplicissimus et perfectissimus, carens omni umbra discursus etiam secundum rationem. *De Deo* lib. 3, de attrib. posit. c. 2, nr. 13. (Ed. Vivès t. 1, p. 199.)

2) So hängt auch das Princip nicht von den Conclusionen, sondern es hängen diese von jenem ab, obwohl aus dem Princip mit Nothwendigkeit die Conclusionen folgen.

turen abhängig wäre, sondern weil die unbegränzte Möglichkeit des Endlichen aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes mit Nothwendigkeit folgt[1]). Daher steht fest, daß Gott in der unendlichen Vollkommenheit seines Wesens die Möglichkeit alles Creatürlichen absolut vollkommen erkennt.

Was die dritte Meinung betrifft, wonach Gott die möglichen Creaturen sowohl in seinem eigenen Wesen als dem medium in quo, wie auch vermöge seines unendlichen Wissens von sich selbst als dem medium quo in ihnen selbst unmittelbar erkennt, so sind nicht wenige hochangesehene Theologen der Ansicht, daß diese Annahme unverfänglich und probabel[2]), ja unzweifelhaft wahr und nothwendig sei, weil auch diese Erkenntnißweise eine Vollkommenheit enthalte und daher Gott zugeschrieben werden müsse. Andere dagegen, namentlich die Thomisten[3]), bestreiten diese Meinung entschieden. Sie wenden namentlich dagegen ein, daß nicht einzusehen sei, wie die göttliche Erkenntniß nicht durch die Creaturen bestimmt und perficirt werde, wenn er dieselben unmittelbar in ihnen selbst und nicht aus seinem Wesen als dem medium in quo erkenne; was selbstverständlich die Vertreter der entgegengesetzten Meinung nicht zugeben, indem sie zur Wahrung der Unabhängigkeit des göttlichen Erkennens es für genügend erachten, wenn nur die Selbsterkenntniß Gottes als medium *quo* des Erkennens der Creaturen festgehalten werde.

1) So gewiß die göttliche Vollkommenheit dadurch nicht vermindert wird, daß irgend welche oder alle Creaturen nicht wirklich sind, ebenso gewiß ist es, daß durch die Leugnung der Möglichkeit irgend einer Creatur die Vollkommenheit Gottes selbst geleugnet wird. Non enim aliquid Deo deperit, si ejusmodi creatura ponatur non esse; deperit tamen perfectioni ipsius, si auferatur ab eo potestas producendi creaturam. Non autem cognoscit res solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum quod sunt in potentia ejus. *Thom. De verit.* q. 2, a. 3, ad 11.

2) So Suarez: Haec sententia non caret probabilitate, nec habet inconveniens propter quod oporteat multum cum autoribus ejus contendere. Jedoch neigt er selbst mehr zur entgegengesetzten Meinung, die er als die des heil. Thomas bezeichnet. L. c. nr. 16 sq.

3) Sie verweisen hiebei namentlich auf *S. c. g.* l. 1, c. 48, arg. 7, wo Thomas zum Beweise des Satzes: quod Deus primo et per se seipsum solum cognoscit, sagt: Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet secundum id, quod est per se primo intellectum, quum hoc sit ejus objectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret, quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile, quum sua operatio sit ejus essentia. Auch arg. 3 ist hier hervorzuheben: Operationes intellectus distinguuntur penes objecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale objectum, habebit plures intellectuales operationes.

Die Behauptung, daß diese Erkenntnißweise des Möglichen eine Gott zuzuschreibende Vollkommenheit sei, geben die Thomisten nicht zu. Wohl sei solche Erkenntniß der Dinge in ihnen selbst eine relative Vollkommenheit für die Menschen, namentlich hier auf Erden, wo sie die Wirkungen in ihren Ursachen minder vollkommen als in ihnen selbst erkennen, weil sie eben keine absolute Erkenntniß der Ursache besitzen; so sei es aber nicht bei Gott, der in dem absoluten Begreifen seiner selbst als der absoluten Ursache alles mögliche Creatürliche weit vollkommener, als es in sich selbst erkennbar ist, schaue[1]). Daher füge jene unmittelbare Erkenntniß der Creaturen keineswegs dem göttlichen Erkennen eine Vollkommenheit hinzu, sei vielmehr durch die unendliche Vollkommenheit dieses Wissens ausgeschlossen; m. a. W. jene Erkenntniß sei zwar eine perfectio secundum quid, nicht aber pure et simpliciter und daher Gott so wenig zuzuschreiben, als sinnliches Wahrnehmen oder abstractives Denken, obwohl auch diese secundum quid für uns Menschen Vollkommenheiten sind. Der Grund, weßhalb diese Controverse mit so viel Eifer geführt wurde, liegt in den Consequenzen, welche die über die Erkenntniß des Möglichen aufgestellte Theorie für die entsprechenden Theorien über die Erkenntniß des Wirklichen, insbesondere der unbedingt und bedingt zukünftigen freien Acte hat oder zu haben scheint[2]).

So viel ist klar, daß Gott die Möglichkeit alles Creatürlichen nothwendig als in der absoluten Wirklichkeit seines eigenen Wesens begründet und somit aus und in diesem ihrem absoluten Grunde erkennt und nicht etwa ohne denselben und abgesehen von ihm: denn das wäre eine nur bei dem Geschöpfe mögliche unvollkommene Erkenntniß. Auch bedarf es kaum der Bemerkung, daß das Mögliche nicht in sich selbst, sondern nur in der Erkenntniß und der Macht Gottes Realität hat. Damit sind selbstverständlich auch die Congruisten einverstanden, bemerken aber, daß dieses vollkommen genüge, damit die objective Wahrheit des Möglichen in sich selbst für Gott erkennbar sei.

---

1) Man verweist hiebei auf das Wort Augustin's: Cognitio creaturae in se ipsa decoloratior est, ut ita dicam, quam quum in Deo cognoscitur, velut in arte qua facta est. *Civ. Dei*, 11, 7.

2) Haec propositio (nämlich: Deus cognoscit omnia possibilia in essentia sua, tanquam in causa, et medio cognito, non in seipsis primo et immediate inspectis, seu independenter ab essentia divina prius visa) — sagt z. B. Contenson (Theol. ment. & cord. lib. 2, diss. 2, c. 1, specul. 1) tanti momenti est, ut illi dicenda de cognitione futurorum, decretis divinae voluntatis, praedestinatione et gratia quasi annexa sint.

Man wirft noch die Frage auf, ob Gott die Creaturen auch in seinen Ideen oder in seinem Wissen erkenne. Thomas und die meisten Theologen reden an unserem Orte nicht von dieser gleichsam reflexen, sondern nur von der directen Erkenntniß. Was die Sache selbst betrifft, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Gott wegen der unendlichen Vollkommenheit seines Erkennens nicht nur sich selbst und die Dinge, sondern auch sein Erkennen erkennt und insofern auch von sich und den Creaturen eine gleichsam reflexe Erkenntniß hat, natürlich nicht als eine von der directen Erkenntniß reell verschiedene, sondern in der einfachen und absoluten Vollkommenheit seines Wissens eingeschlossen[1]).

IV. Während die Frage über das Medium der göttlichen Erkenntniß des Möglichen keine große Schwierigkeiten darbietet und die deßfallsigen Controversen an sich von keiner besonderen Wichtigkeit sind, gestaltet sich die Sache anders, wo es sich um das Medium der Erkenntniß des Wirklichen, namentlich der freien Acte der Creaturen, insbesondere der unbedingt und bedingt zukünftigen handelt.

Suchen wir ein erstes und allgemeines Princip, so liegt als solches die unzweifelhafte Wahrheit nahe, daß, wie der letzte Grund der Möglichkeit der Creaturen das Wesen, so der letzte und höchste Grund ihrer Wirklichkeit der freie Wille Gottes ist, und daß somit Gott, wie er in seinem Wesen das mögliche Wesen der Creaturen erkennt, so in den Beschlüssen seines freien Willens oder in seinen ewigen Willensdecreten die Wirklichkeit der Creaturen erkenne. Dieses ist wirklich die Theorie der späteren thomistischen Schule und sie wendet dieselbe auf alles Creatürliche ohne Ausnahme, insbesondere auch auf die unbedingt und bedingt zukünftigen freien Acte der Geschöpfe an. Ihre Gegner halten aber diese Theorie für unverträglich mit der Freiheit der creatürlichen Acte, und lehren deßhalb, daß Gott die freien Acte, wenigstens die sündhaften, nicht in seinen eigenen ewigen Decreten, sondern in der objectiven Wahrheit jener Acte erkenne[2]).

---

1) Deus cognoscendo creaturas, scit se cognoscere illas, sicut cognoscendo se, scit etiam se habere scientiam sui. Hic ergo modus reflexionis non constituit peculiarem modum cognoscendi creaturas in se . . . Est ergo haec solum quaedam reflexio intime conclusa in priori scientia propter perfectum modum cognoscendi Dei. *Suarez* l. c. nr. 20.

2) So formulirt z. B. Franzelin seine betreffende These: Propria universalisque ratio, cur actus futuri liberi sint objectum aeternae praescientiae, repeti non potest sive ex decretis divinis pertinentibus ad constituendam creatam voluntatem in actu primo proximo, sive ex praedefinitionibus absolutis ipsius acti secundi liberi, quas antecedentes praescientiam saltem

Um aber die göttliche Erkenntniß auf Ein Princip zurückzuführen, bezeichnen nicht Wenige diese objective Wahrheit als Grund der göttlichen Erkenntniß vom Wirklichen überhaupt, ja, wie wir oben sahen, selbst vom Möglichen.

Die beiden einander gegenüberstehenden Theorien sind in der durch Glauben und Vernunft feststehenden Wahrheit, daß Gott unfehlbar Alles, das Mögliche wie das Wirkliche, das bedingt, wie das unbedingt Zukünftige, mit absoluter Unfehlbarkeit und Vollkommenheit erkennt, und daß durch diese seine Erkenntniß die Freiheit der creatürlichen Acte in keiner Weise beeinträchtigt wird, vollkommen einig; sie weichen von einander nur in der Weise ab, wie sie diese doppelte Wahrheit unserem menschlichen Verständnisse zu vermitteln suchen. Da wir nun aber, wie das Wesen, so auch das Wissen, Wollen und Wirken Gottes nicht adäquat zu begreifen vermögen, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn diese Versuche der menschlichen Wissenschaft nur unvollkommen ihren beabsichtigten Zweck erreichen. Eine jede derselben hat ihre Vortheile, aber auch ihre Schwierigkeiten. Wie wir bereits gesagt haben, geht die Thomistische Theorie von einem sehr einfachen und in seiner Allgemeinheit wahren Gedanken aus und macht durch ihn das absolute göttliche Wissen von dem Creatürlichen sehr einleuchtend für unser Denken; dagegen macht sie das Begreifen der Freiheit der creatürlichen Acte um so schwieriger. Die Molinistisch-Congruistische Theorie dagegen macht die Freiheit der creatürlichen Acte, ungeachtet der unfehlbaren göttlichen Präscienz, auf's vollkommenste begreiflich, dagegen findet bei ihr unsere Vernunft größere Schwierigkeiten, die Absolutheit des göttlichen Wissens festzuhalten und zu erfassen. Daher treten auch die Gegensätze der Schulen vorzugsweise da hervor, wo es sich um die Erklärung des Vorherwissens der freien Acte der Creaturen handelt, und nur um der Consequenz willen werden sie auch auf die anderen Objecte des göttlichen Wissens übertragen [1]). Gehen wir näher in's Einzelne.

V. Daß Gott Alles, was er selbst thut, ewiglich weiß und daß er Nichts thut, was er nicht (der Ordnung nach) zuvor gewußt, daß er es thun werde, ist eine evidente und überdies ausdrücklich

---

prae actibus moraliter malis nullas esse certum habemus: potest autem objectiva ratio praescientiae intelligi ex veritate ipsius actus liberi, quod scilicet, ad hunc potius quam ad alium actum creaturam in tempore se libere determinare, ab aeterno verum est. *De Deo uno*, Thes. 43.

1) Vgl. oben S. 627.

und oftmal von Schrift[1]) und Vätern[2]) ausgesprochene Wahrheit. Alles, was je in der Zeit oder im Aevum durch Gottes freien Willen wirklich war, ist und sein wird, ist ewiglich von Gott erkannt[3]), und zwar nicht nur ex scientia simplicis intelligentiae seiner Möglichkeit, sondern auch ex scientia visionis seiner Wirklichkeit nach. Denn Gott weiß nicht nur ewiglich aus seinem unendlichen Wesen, dem Urbilde aller Dinge, was er wirken *kann*, oder alles Mögliche, sondern er weiß auch, *was er* von allem Möglichen *verwirklichen will und wird*[4]). Diese seine *praktische* Erkenntniß ist in Verbindung mit seinem Willen und seinem allmächtigen Wirken die *Ursache der Dinge*[5]), und insofern kann und muß man mit Vätern und Theologen sagen, daß Gott nicht sowohl die wirklichen Dinge erkennt, weil sie sind, sondern daß sie sind, weil er sie erkennt[6]). Wie Kunstwerke früher in den Gedanken und in der Kunst des Künstlers sind, als sie außer derselben eine Existenz haben, so sind die Werke Gottes, ehe sie in sich selbst zu existiren begannen, in der Erkenntniß Gottes, in seiner *ewigen Kunst*[7]). Nur dürfen wir bei diesem Vergleiche mit einem menschlichen Künstler das Inadäquate nicht übersehen. Der menschliche Künstler und sein Gedanke steht zu seinem Kunstwerke und seiner eigenen, dasselbe produ-

---

1) Vgl. oben S. 538, Note 5.

2) Vgl. die oben S. 549, Note 3, 4, 5; S. 650, Note 2, 3, 4 angeführten Stellen von *Hilarius*, *Augustin*, *Dionys*.

3) Perpetua enim et aeterna rerum creandarum est praeparatio . . . . Omnis horum praeparatio Deo est coaeterna. *Hilarius*, De Trin. l. 12, nr. 40. (*Migne*, Patr. lat. t. 10, col. 458.)

4) Vgl. *Hilar.*, De Trin. l. 12, nr. 39, oben S. 549, Note 5.

5) S. oben §. 189.

6) *August.* De Trin. l. 6, c. 10, nr. 11. S. oben S. 550, Note 4. *S. Th.* 1, q. 14, a. 8.

7) So z. B. *Augustin*, wo er nach seiner Auffassung von Joann. 1, 4 erklärt, weßhalb alle Geschöpfe ewiglich im Worte oder der Weisheit Leben waren. Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, quomodo illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit . . . Arca in opere non est vita, arca in arte vita est; quia vivit anima artificis, ubi ista sunt omnia antequam proferantur. Sic ergo . . . quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra; coelum vides, est in arte coelum; solem et lunam vides, sunt et ista in arte: sed foris corpora sunt, in arte vita sunt. *In Joann.* Tr. 2, cap. 1, nr. 17. (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 1387.)

cirenden Thätigkeit in einem zeitlichen Verhältnisse. Zuerst ist er ohne den Gedanken seines Werkes; dann erdenkt er allmälig das Kunstwerk; dann bringt er es in einem gewissen Zeitraum hervor; dann steht es ihm als Object gegenüber und er betrachtet es in ähnlicher Weise, wie er auch ein ihm fremdes Werk eines anderen Künstlers betrachtet. Nicht so der göttliche Künstler. Wohl ist sein Geschöpf in der Zeit entstanden und der Zeit unterworfen; aber er selbst steht zu ihm nicht in einem zeitlichen Verhältnisse und bringt es nicht in einer Successiön zeitlicher Acte hervor. Ewig, wie sein eigenes Wesen, ist sein Gedanke von seinem Werke, ewig sein Wille, es für einen bestimmten Zeitmoment hervorzubringen, ewig sein göttliches Wirken, wodurch er seinen Gedanken nach seinem Willen verwirklicht. Darum denkt er auch nicht, wie ein menschlicher Künstler, an sein Werk als an ein zukünftiges, um es nachher, nachdem er es hervorgebracht, als ein gegenwärtiges anzuschauen, sondern in ewiger Gegenwärtigkeit schaut er sein Werk als wirklich, wie er es ewig gedacht und zu verwirklichen beschlossen hat. Dadurch, daß das Werk zu existiren beginnt, empfängt die göttliche Erkenntniß keine Vervollkommnung, sondern nur die Creatur empfängt Existenz[1]). Obwohl daher diese Existenz eine zeitliche ist, ist die göttliche Erkenntniß derselben ewiglich scientia *visionis*. Daraus, daß Gott ewiglich alles jemals Wirkliche schaut, folgt daher auch keineswegs, daß dasselbe selbst ewig ist, wie auch Gott weiß und schaut, daß die Geschöpfe zeitlich sind und einmal nicht waren[2]). Jene ewige Erkenntniß, wodurch Gott die Creaturen, die er zu erschaffen beschlossen hat, erkennt, ist also nicht, wie bei einem menschlichen Künstler, ein abstractes Denken, sondern ein Schauen der Dinge selbst, ihrer ganzen Wesenheit und Wirklichkeit nach, und in ihrer absoluten Ur-

1) Daher hat auch Gott durch die scientia simplicis intelligentiae von den nicht existirenden Dingen eine eben so vollkommene Erkenntniß, als durch die scientia visionis von den existirenden. Simplex notitia dicitur non ad excludendum respectum scientiae ad scitum, qui inseparabiliter omnem scientiam commitatur, sed ad excludendum ejus quod est extra genus notitiae; sicut est existentia rerum, quam addit scientia visionis. Hieraus ist auch klar, daß die scientia simplicis intelligentiae ebenso intuitiv, absolutes Schauen ist, wie die scientia visionis, welches letztere Wort nicht etwas in Gott und seinem Erkennen, sondern in den Creaturen, nämlich deren Existenz ausdrückt.

2) Daher sagt Thomas zur Widerlegung des Einwandes: Wenn das göttliche Wissen Ursache der Dinge sei, so seien alle Dinge, weil ewig von Gott gewußt, selbst ewig: Dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in scientia. Non autem fuit in scientia Dei, quod res essent ab aeterno; unde quamvis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quod creaturae sint ab aeterno. *S. Th.* 1, q. 14, a. 8, ad 2.

sache, welche Gottes Wesen, Wissen, Wollen und Wirken selbst ist.

Ferner müssen wir, um die Unvollkommenheit menschlicher Erkenntniß nicht unwillkürlich auf Gott zu übertragen, uns daran erinnern, daß ein menschlicher Künstler die Idee seines Werkes nur allmälig bildet und sie unter der Ausführung selber vervollkommnet, wie auch umgekehrt nach vollendeter Ausführung im Geiste des Künstlers der Gedanke, den er in seinem Wirken ausgeführt, mehr und mehr erblaßt, erlischt und in Vergessenheit geräth. Daher kommt es, daß der Künstler oft sein Werk durch die Betrachtung desselben vollkommener erkennt, als er es in der bloßen Erinnerung in seinem Geiste trägt. Aber auch umgekehrt bleibt die Ausführung hinter der Idee des Künstlers zurück und ist diese insofern vollkommener, als das Werk. Alle diese Unvollkommenheiten leiden auf den göttlichen Künstler keine Anwendung.

Abgesehen ferner davon, daß ein Mensch seine Werke nur aus fremden Stoffen und mit irgend welcher fremden Hilfe, also nur theilweise hervorbringt, während Nichts an dem Geschöpfe ist, dessen absolute Ursache Gott nicht wäre, liegt ein unendlicher Unterschied zwischen Gott und einem menschlichen Künstler darin, daß das menschliche Kunstwerk, nachdem es vollendet ist, ein von dem Künstler unabhängiges Dasein hat; der Künstler hat es gewissermaßen geschaffen, aber er erhält es nicht; die Werke Gottes dagegen verdanken ihrem Urheber nicht nur ihre Entstehung, sondern auch ihr Fortbestehen, ihre Bewegung, ihr Leben, ihre Entwickelung[1]). Dieselbe praktische göttliche Erkenntniß und derselbe absolut intelligente Wille, der sie in's Dasein rief, ist auch fortwährend ihrem ganzen creatürlichen Sein, Leben und Wirken als intelligente und freie Ursache innerlichst gegenwärtig; alle Geschöpfe leben, weben und sind[2]) in ihm und durch ihn — und obwohl die Dinge in der Zeit entstehen, sich entwickeln und vergehen, ist das göttliche Erkennen Wollen und Wirken, das die Ursache von allem Dem ist, ewig und umfaßt daher ewiglich und unveränderlich alle Momente ihres Daseins, Lebens und Wirkens[3]).

1) S. unten die Lehre von der Erhaltung, dem *concursus universalis* und der Providenz.

2) Act. 17, 28.

3) Sic igitur ei, qui omnium rerum causa est et super omnia, congruit carere nomine, et congruunt rursus omnia rerum omnium nomina, ut sit perfecte regnum universitatis rerum, et circa ipsum sint omnia, ex ipso tanquam ex causa, principio et fine cuncta pendeant; et ipse sit, ut ait scriptura, *omnia in omnibus* (*1 Cor.* 14, 28.), vereque laudetur ut omnia

Aus dem Gesagten sehen wir ein, daß und wie Gott aus und in sich selbst alle seine Geschöpfe erkennt und in welchem Sinne man mit den Thomisten sagen kann, daß Gott, wie er in seinem Wesen die nothwendigen Wesenheiten und die Möglichkeit aller Geschöpfe erkennt, so deren ganze Wirklichkeit in seinen ewigen Rathschlüssen, kraft welcher er ihnen das Dasein gibt, erhält und entwickelt, ewiglich gegenwärtig schaue, gerade so, wie sie ihrer Möglichkeit und ihrem Wesen nach in seinem Wesen ihren Grund, ihrer Existenz nach aber in seinem freien Wollen und Wirken ihre Ursache haben. Wenn wir also sagen, daß Gott in seinem Wesen und seinen Rathschlüssen das Wesen und die Existenz der Geschöpfe erkenne, so leugnen wir nicht, daß er dieselben, *so wie sie in sich selbst sind*, erkenne, sondern wir behaupten nur, daß Gott nicht durch das Sein und die Erkennbarkeit der Geschöpfe zu deren Erkenntniß bestimmt werde, sondern *durch seine schöpferischen Gedanken und Willensacte, wodurch er ihnen erst das Sein und ihre Erkennbarkeit mittheilt*, m. a. W. er erkennt seine Werke auf's vollkommenste, indem er sich selbst als deren Ursache erkennt[1]).

Alles bisher Gesagte ist insofern ohne Schwierigkeit und Bedenklichkeit, daher auch wohl von allen Seiten[2]) unangefochten, als von den *Werken Gottes*, insoweit sie *ihn allein* zum Urheber

---

procreans, inchoans, perficiens, continensque custodia ac domicilium, eademque ad se convertens. *Dion.* De div. nom. c. 1, nr. 7. (*Migne*, Patr. gr. t. 3, 595.)

1) Non habet Deus peculiarem scientiam sui, aliam vero communem res omnes complectentem; ipsa enim omnium causa seipsum cognoscens nullo modo ea, quae ab ipsa sunt et quorum causa est, ignorabit. *Dion.* De div. nom. c. 7, nr. 2.

2) So sagt, um einen nicht thomistischen Dogmatiker der Gegenwart anzuführen, *Hurter* in s. Theologiae dogmaticae Compend. t. 2, p. 47 einfach: *Res creatas* videt Deus in suis decretis atque ideis archetypis. Und *Thomassin*, der bezüglich des Vorherwissens der freien Acte die Lehre der späteren Thomisten bekämpft, spricht den Satz aus: Naturas et naturales effectus omnes a Deo non creari tantum primo, sed postea etiam regi et administrari, atque adeo ab eo nesciri non posse, res est compertissima, und begründet diesen Satz ausführlich nicht nur aus den Vätern, sondern aus der Natur der Sache, indem die erste Ursache, sich selbst absolut erkennend, auch ewig Alles erkennt, was sie wirkt. Scit enim Deus non ut otiosus vel curiosus rerum observator, sed ut creator earum et sospitator, et motor aeternus, aeternam temporalium rerum scientiam vel praescientiam habens. *Theol. dogm.* De Deo lib. 7, c. 2.

haben, und auch von jenen Wirkungen der geschaffenen Ursachen die Rede ist, welche aus denselben mit Nothwendigkeit hervorgehen. Die Schwierigkeit und die Verschiedenheit der Meinungen beginnt erst, wo es sich um das Wissen resp. Vorherwissen der freien Acte handelt.

§. 192.

Von dem Medium des göttlichen Wissens der absolut und bedingt zukünftigen freien Acte der Geschöpfe insbesondere.

I. Vor der Betrachtung der Controversen zwischen den Thomisten einer- und den Molinisten und Congruisten anderseits bezüglich des Mediums der göttlichen Erkenntniß der zukünftigen freien Acte der Creatur, sowohl der absolut, als der bedingt zukünftigen, ist vor Allem hervorzuheben, daß bezüglich dieses Vorherwissens selbst und seiner Verträglichkeit mit der Freiheit der creatürlichen Acte, unter den verschiedenen Schulen vollkommene Einhelligkeit besteht. Sie alle bekennen als eine über jeden Zweifel erhabene Glaubens- und Vernunft-Wahrheit, daß Gott vermöge der Unendlichkeit seines Erkennens, weil Alles, so insbesondere alle freien Acte der vernünftigen Geschöpfe, sowohl die absolut, als die bedingt wirklichen beziehungsweise zukünftigen ewiglich und vollkommen erkennt; daß er also ewiglich und unwandelbar und unfehlbar weiß, nicht nur, was alle wirklichen vernünftigen Creaturen in irgend einem Momente der Zeit oder des Aevums mit Freiheit wirklich wollen, thun oder unterlassen, sondern auch, was jede wirkliche oder mögliche Creatur unter allen möglichen äußeren Verhältnissen und inneren Zuständlichkeiten und Einflüssen, natürlichen sowohl als übernatürlichen, mit Freiheit wollen, thun oder unterlassen würde, falls diese Umstände, Zustände und Einflüsse wirklich wären, obwohl dieselben niemals wirklich sind.

Deßgleichen stimmen Alle darin überein, daß Gott die freien Acte der Creaturen so erkennt, wie sie in sich selbst sind, beziehungsweise sein würden, also nicht etwa nur in ihren Ursachen, sondern in ihnen selbst, sowie sie aus der freien Selbstbestimmung des creatürlichen Willens hervorgehen oder hervorgehen würden, deßgleichen in ihrer Zeitlichkeit und zeitlichen Aufeinanderfolge. Deßhalb ist aber die göttliche Erkenntniß selbst nicht irgend welcher zeitlichen Succession unterworfen. Die creatürlichen Acte, welche Gott erkennt, stehen in einer zeitlichen Succession zu einander, das göttliche Erkennen aber hat ebenso wenig einen zeitlichen, als irgend einen anderen Unterschied in sich, vielmehr erkennt Gott alles Zeit-

liche ewiglich und umfaßt alle aufeinanderfolgenden Zeitmomente zumal in dem Einen und untheilbaren Blick seines ewigen Schauens. Wenn wir daher in menschlicher Redeweise auf das göttliche Erkennen Zeitbestimmungen übertragen, so wissen wir, daß dieselben nicht dem ewigen göttlichen Erkennen, sondern nur dem zeitlichen Gegenstande desselben zukommen. Daher verhält sich das göttliche Erkennen zu dem zeitlich verlaufenden Sein und Wirken der Creaturen nicht selbst wie etwas Zeitliches, sondern umfaßt alle creatürliche Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zumal in ewiger und untheilbarer Gegenwärtigkeit[1]).

Ferner stimmen alle Schulen darin überein, daß die freien Acte der Geschöpfe wohl Gegenstand, nicht aber Ursache des göttlichen Erkennens sind, Gott sie also aus, in und durch sich selbst vermöge jenes unendlichen Erkenntnißactes erkennt, wodurch er sich selbst schaut und der er selbst ist. Wir müssen daher den Gegenstand und die Weise der göttlichen Erkenntniß allezeit wohl unterscheiden und dürfen nimmer, wie so leicht geschieht, die Bestimmungen beider mit einander verwechseln und aufeinander übertragen. Gott erkennt alle Creaturen und ihre Acte als das, was sie sind, als veränderliche und zeitliche, aber erkennt sie deßhalb nicht in veränderlicher und zeitlicher Weise, sondern unwandelbar und ewiglich, in jener eminenten Gegenwärtigkeit, welche wir der Ewigkeit im Verhältniß zur Zeit und dem ewigen göttlichen Erkennen im Verhältniß zu ihren zeitlichen Objecten zuschreiben müssen[2]). Daher dürfen wir

1) Vgl. oben §. 175 u. 176 von der Ewigkeit Gottes, insbes. die S. 478—480 angeführten Stellen von Tertullian, Gregor, Augustin, Petrus Damianus und Boëthius und die S. 496, Note 1 angeführte Stelle des heil. Thomas de verit. 2, 12.

2) Alles dieses faßt der heil. Bonaventura Breviloqu. 1, 8 in folgenden Worten zusammen: Quoniam primum principium, hoc ipso quod primum est et summum, cognitionem habet simul simplicissimam et perfectissimam; et propterea futura scit esse futura, et praesentia praesentia, et bona scit approbando, mala reprobando. Hinc est, quod diversa sortitur vocabula . . . Sed quia simul stat perfectio sapientiae cum summa simplicitate, hinc est quod omnia alia a se cognoscit in se et per se; ex quo sequitur secundum, quod creata cognoscit increate; ex quo sequitur tertium, quod dependentia cognoscit independenter; ex quo oritur quartum, quod temporalia cognoscit aeternaliter; ex quo sequitur quintum, quod futura cognoscit aeternaliter; ex quo oritur sextum, quod mutabilia cognoscit immutabiliter; ex quo oritur septimum, quod contingentia cognoscit infallibiliter. Et ita contingentia, manentia contingentia, sunt divinae sapientiae prorsus infallibilia, tam in contingentibus, quae subjacent naturae, quam libertati voluntatis humanae. Vgl. *S. Th.* 1, q. 14, a. 13 oben S. 601, Note 1.

aber auch umgekehrt die Vollkommenheiten des göttlichen Erkennens nicht auf die erkannten Creaturen übertragen; wenn wir daher namentlich sagen, daß alle Geschöpfe und ihre Acte ewig und unwandelbar vor Gottes Auge stehen, so schreiben wir nicht den Geschöpfen, sondern Gott und seinem Erkennen diese ewige und unwandelbare Gegenwärtigkeit zu[1]).

Endlich sind die Theologen aller Schulen darin einig, daß die Ewigkeit, Unwandelbarkeit und Unfehlbarkeit des göttlichen Wissens die Freiheit der creatürlichen Acte in keiner Weise beeinträchtigt, vielmehr aufrechthält und bestätigt: denn Gott erkennt ja diese Acte als das, was sie sind, und sie sind das, als was er sie erkennt, nämlich aus der freien Wahl und Selbstbestimmung des erschaffenen Willens hervorgehende wahrhaft freie Acte[2]). Nicht minder erkennt Gott aber auch auf's vollkommenste, in welchem Verhältniß das creatürliche Wollen und Wirken zu seinem göttlichen Wollen und Wirken steht; daß und wie also die guten, insbesondere die übernatürlich guten Acte der Creaturen von ihm selbst gewollt und gewirkt, ihre Sünden aber als solche von ihm mißbilligt, aber zugelassen, beherrscht und zum Guten geordnet sind.

---

1) Bonaventura schreibt hierüber: Cognoscere omnia praesenter dupliciter potest intelligi. Aut quod notetur praesentialitas a parte cognitorum, et sic est falsa, quia non cognoscit omnia esse vera praesenter, et simul. Aut ita quod notetur praesentialitas a parte cognoscentis, et sic habet veritatem. Et ratio hujus est, quia Deus omnium ideas habet praesentes et simul, per quas cognoscit res futuras ita certitudinaliter, sicut si essent praesentes. Et iterum, super omnes illas simul et praesenter se convertit et ita simul et praesenter cognoscit. Et iterum, praesens suae cognitionis est praesens simplicissimum, quod complectitur omnia tempora. Ex his tribus rationibus simul junctis dicitur Deus omnia praesenter cognoscere. Et rationes istae ortum habent ex hoc, quod praesentialitas divinae cognitionis, quae quidem aeternitas est, est simplex et infinita. Quia simplex est, ideo semper praesens. Quia infinita, sunt ei omnia praesentia. Et exemplum hujus ponitur in praesentialitate Dei quantum ad rerum existentiam, secundum quam Deus totus est in una; et ita est in una, ut nihilominus sit et in alia, et hoc est quia simplex et infinitus: ideo Deus judicat aliquid esse futurum, sed non futurum sibi, et omnia praesenter cognoscit, et tamen niholominus praescit. *1 Dist.* 39, a. 2, q. 3.

2) Divina praescientia est, et tamen non imponit rebus necessitatem. Omnia enim sic praecognoscit esse eventura, sicut eventura sunt; et ideo cum multa sint eventura contingenter, ut illa quae sunt a libero arbitrio, et a casu et a fortuna, sicut praescit haec esse futura ab istis, sic praescit modum contingentiae, secundum quem sunt ab istis. *Bonavent.* 1 Dist. 38, a. 2, q. 1.

Bezüglich aller dieser Wahrheiten hat unter den katholischen Theologen nie ein Streit bestanden und haben sich die Väter und älteren Scholastiker meist auf die Exponirung und Vertheidigung dieser Wahrheiten beschränkt. Die Controversen, welche seit dem sechzehnten Jahrhundert über das Medium des göttlichen Erkennens der unbedingt und bedingt zukünftigen freien Acte entstanden sind, betreffen nur die Art und Weise, wie wir Menschen jenes allvollkommene göttliche Wissen bezüglich dieser Acte einigermaßen zu begreifen suchen.

II. Die Thomisten[1]) gehen hiebei von dem Grundprincip aus, daß, wie alle creatürliche Wesenheit und somit jegliche Möglichkeit in dem Wesen Gottes als ihrem höchsten Principe begründet ist und daher auch von Gott aus und in seinem Wesen erkannt wird, ebenso jede creatürliche Wirklichkeit in dem freien Willen Gottes ihren letzten Grund habe und daher auch von Gott in seinen ewigen und unveränderlichen freien Willensdecreten erkannt werde und nur aus ihnen erkannt werden könne. Dieses Princip wenden die Thomisten, als ein im Wesen Gottes und seinem Verhältniß zu den Creaturen wurzelndes und allgemeingiltiges, nicht etwa nur auf Dasjenige an, was Gott selbst unmittelbar oder was er vermittelst solcher creatürlichen Ursachen wirkt, welche ihre Wirkungen mit Nothwendigkeit hervorbringen, sondern auch auf die freien Willensacte der vernünftigen Creaturen, mögen sie nun blos aus deren natürlicher Kraft als natürlich gute oder in Kraft der Gnade als übernatürlich gute Acte gewirkt sein[2]).

Auch die göttliche Erkenntniß der bösen oder sündhaften Acte erklären die Thomisten aus demselben Princip. Sowie nämlich Gott das Unwesen des Bösen aus dem Wesen des ihm entgegen-

---

1) Aber auch nicht wenige andere Theologen, namentlich Scotisten im Anschluß an Scotus In 1 dist. 35, q. 1 & dist. 39, q. 1.

2) Es genügt für die Lehre der Thomisten, zwei authentische Zeugen anzuführen. Bezüglich der göttlichen Erkenntniß der unbedingt zukünftigen freien guten Acte der vernünftigen Creaturen stellt Gonet als wahre thomistische Lehre die These auf: Dico: Deum cognoscere certo et infallibiliter futura contingentia absoluta in decreto et praedestinatione suae voluntatis, sive potius in essentia et omnipotentia divina, ut per tale decretum determinata. *Clypeus Theolog. Thomistic.* Tr. 1, disp. 4, a. 5, §. 1. Ebenso Gotti: Deus cognoscit futura libera et absoluta in suo decreto ab intrinseco efficaci, seu in sua essentia ut per illud determinata. *Theol. schol. Tr. 4 De Deo sciente*, q. 5, dub. 5, §. 1. Vgl. auch *Frassen*, Scotus academic. t. 1, Tract. 2, disp. 1, art. 2, sect. 2, cf. 2.

gesetzten Guten, in dessen Privation es besteht, und dieses Gute in seinem eigenen Wesen als dem Urbilde alles Guten erkennt[1]), so erkenne er auch die Wirklichkeit des Bösen aus seinem ewigen Rathschlusse, wodurch er dieses Böse, so weit es eben böse oder Defect ist (formale peccati), zuläßt (decretum permissivum), verbunden mit dem Rathschlusse (decretum positivum), das was an dem sündigenden Acte Seiendes und Gutes ist (materiale peccati), als erste Ursache zu wirken[2]).

Endlich gründen die Thomisten auch das göttliche Wissen von den bedingt zukünftigen freien Acten auf die subjectiv unbedingten, objectiv aber bedingten ewigen göttlichen Rathschlüsse (decreta absoluta ex parte subjecti, sed conditionata ex parte objecti oder kurz: objective conditionata).

Subjectiv unbedingt werden diese Rathschlüsse genannt, weil sie Gott von Ewigkeit wirklich gefaßt hat, sie also nicht unter einer Bedingung fassen würde; objectiv bedingt sind sie aber, weil Gott die Bewirkung eines guten creatürlichen Freiheitsactes durch seine wirksame Gnade oder die Zulassung einer Sünde nur unter einer bestimmten Bedingung ewiglich beschlossen hat[3]). Nach dieser Lehre wußte also Gott deßhalb unfehlbar voraus, daß die Tyrer und Sidonier auf die Predigt und die Werke Christi hin sich

1) Vgl. oben §. 184, IV, S. 585.

2) Dico, peccata futura, quantum ad id, quod in illis privationis est et defectus, seu malitiae moralis, a Deo cognosci in decreto permissivo. Quantum vero ad id, quod in eis est entitatis et bonitatis transcendentalis, cognosci in decreto positivo concurrendi ad illorum entitatem. Demum, quantum ad utramque rationem clare ab illo videri in praesentia suae aeternitatis. Ita communiter docent nostri Thomistae et alii scientiae mediae impugnatores. *Gonet*, Clyp. l. c. disp. 4, a. 6, §. 2. — Praescit Deus peccatum futurum quoad deformitatem in decreto permissivo illius, seu in decreto negandi gratiam, qua peccator non cadat, aut non peccet. Ex decreto autem hoc permissivo seu denegativo gratiae sequitur peccatum futurum, non quidem sequela et futuritione quasi physica (sic enim sequitur ex sola causa deficiente), sed sequela et futuritione logica . . . Verum cum in peccato praeter formale sit etiam materiale, nempe entitas actionis, Deus circa istam positiva voluntate etiam movendo concurrere, quin sua motio malitiae labe inquinetur, dicemus *tractatu de voluntate Dei*. *Gotti*, l. c. Tract. 4, q. 5, dub. 5, §. 3, nr. 21.

3) Die decreta subjective absoluta et objective conditionata unterscheiden sich also einestheils von den Decreten, die sowohl objectiv, als subjectiv unbedingt sind, wie z. B. der Beschluß, die Welt zu erschaffen, und anderntheils von den sowohl subjectiv als objectiv bedingten Rathschlüssen; letztere sind Rathschlüsse, die noch gar nicht gefaßt sind, sondern erst gefaßt werden würden, wenn eine gewisse Bedingung einträte. Vgl. *Gotti*, L. c. Tr. 4, q. 6, dub. 2, §. 1.

bekehrt haben würden, weil er von Ewigkeit beschlossen hatte, ihnen in diesem Falle die wirksame Gnade der Bekehrung zu verleihen.

Gerade um diese Frage, ob Gott die bedingt zukünftigen freien Acte in seinen objectiv bedingten ewigen Decreten, oder unabhängig von solchen Decreten erkennt, welch' letztere Erkenntniß scientia *media* genannt wird, also um die Frage, ob es eine *scientia media* gebe, dreht sich hauptsächlich die große Controverse der Thomisten mit den Molinisten und Congruisten. Daß Gott auch die bedingt zukünftigen freien Acte unfehlbar erkenne, haben, wie wir bereits[1]) gesehen, die Thomisten nie geleugnet; aber sie behaupten, daß Gott sie in seinen objectiv bedingten ewigen Decreten, also ebenso erkenne, wie er die unbedingt zukünftigen freien Acte in seinen objectiv unbedingten ewigen Decreten erkennt. Deßgleichen leugnen die Molinisten und Congruisten nicht, daß es bezüglich der unbedingt zukünftigen freien Handlungen, der guten sowohl als der bösen, ewige Decrete gebe, wodurch Gott wirksame Gnade verleiht, resp. die Sünde zuläßt, und daß Gott die unbedingt zukünftigen freien Acte selbstverständlich auch in diesen Decreten erkenne, allein sie behaupten, daß diese Decrete sich auf das Vorherwissen jener freien Acte als bedingt zukünftiger vermöge der von dem göttlichen Decrete unabhängigen *scientia media* gründe[2]). Mit derselben Entschiedenheit, womit die Thomisten leugnen, daß es eine scientia media d. h. eine von den göttlichen Decreten unabhängige Erkenntniß des bedingt Zukünftigen gebe, bestreiten daher die Molinisten und Congruisten, daß es subjectiv absolute und objectiv bedingte Decrete in Gott gebe und daß aus solchen das bedingt Zukünftige von Gott erkannt werden könne und wirklich erkannt werde. Daher culminirt Alles in der Frage von der scientia media. Auch ist leicht einzusehen, daß nach der molinistisch-congruistischen Lehre alles unbedingt Zukünftige an sich ein bedingt Zukünftiges war und daß es nur dadurch unbedingt zukünftig geworden ist, daß Gott beschlossen hat, die Bedingungen seiner Verwirklichung zu realisiren; daß mithin im göttlichen Wissen der Erkenntniß des unbedingt Zukünftigen nothwendig die Erkenntniß des bedingt Zu-

1) Oben S. 606.

2) Sehr präcis bezeichnet Gotti diesen status controversiae mit folgenden Worten: Dari in Deo circa futura absoluta decreta, conveniunt nobiscum Patres Societatis. In hoc tamen dissident, quod illi asserunt, tale decretum regulari per scientiam mediam, per quam Deus primum vidit futurum in statu conditionato, et ex hac praevisione sortiri efficaciam. Nos autem ponimus in Deo decretum ab intrinseco efficax, non supponens, sed faciens futura. *L. c.* Dub. 5, §. 1.

künftigen der Ordnung (selbstverständlich nicht der Zeit) nach vorausgeht [1]).

III. Die Molinisten und Congruisten leugnen das Thomistische Grundprincip, daß Gott sowohl die unbedingt, als die bedingt zukünftigen freien Acte der Creatur in seinen ewigen Rathschlüssen erkenne, weil sie dasselbe für unverträglich mit der creatürlichen Freiheit halten.

---

1) Dieses setzt Franzelin sehr klar und gründlich in folgender Stelle auseinander, die zugleich eine weitere Bestätigung über den bisher bezeichneten Stand der Frage ist. Sane praescientia actuum liberorum, quorum causa elicitus in actu primo non est determinata ad hunc actum secundum sed indifferens ad utrumlibet, intelligi non potest (nämlich nach molinistisch-congruistischer Ansicht), quin simul intelligatur scientia futuri sub conditione. Ex declaratione hujus habitudinis conditionate futurorum ad absolute futura constabit objectiva veritas et cognoscibilitas hujusmodi conditionatorum. Dum voluntas sub certis conditionibus actus primi constituta libere elicit hunc determinatum actum secundum, determinate verum est et ab aeterno erat verum, voluntatem elicere hunc actum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Ergo etiam ratione prius, quam supponatur ea voluntas in his conditionibus reipsa constituta, determinate verum est, si ea voluntas constitueretur sub his conditionibus, eliceret hunc actum, quamvis posset eum non elicere vel elicere alium. Nec ullo modo potest concipi determinata veritas propositionis absolutae e. g. Petrus in his adjunctis libere peccabit, cum utique posset non peccare, quin simul intelligatur ratione prius determinate vera conditionata: si Petrus constitueretur in his adjunctis, libere peccaret. Repugnat enim evidenter, ut verum sit, Petrum verificatis his adjunctis libere reipsa negaturum esse Christum, et non sit *ratione prius* verum, quod si haec adjuncta verificarentur, negaret Christum. Sicut ergo hoc ipso, quod Petrus in adjunctis hujus actus primi constitutus reipsa libere peccat, jam ante existentiam actualem peccati ab aeterno objectivam veritatem habebat *propositio absoluta:* Petrus constitutus in his adjunctis peccabit; ita antecedenter ad hypothesin actualis constitutionis in his adjunctis et reipsa futuri peccati, habebat veritatem objectivam propositio *conditionata:* si Petrus constitueretur in adjunctis hujus actus primi, peccaret. Quamvis proinde Deus non permisisset Petrum constitui in adjunctis hujus actus primi, et ita peccatum nunquam fuisset absolute futurum; mansisset tamen veritas conditionatae propositionis: Si Petrus constitueretur in adjunctis hujus actus primi, peccaret. Jam vero perfectio infinita divinae scientiae ex sua intrinseca ratione determinata est ad cognitionem omnis veri. Sicut ergo Deus infinitate praescientiae ab aeterno cognoscit, quem inter omnes actus possibiles creata voluntas in talibus adjunctis sit electura, quia ab aeterno verum est, quod hunc talem actum eliget, quamvis aeque posset eligere alium . . ita eadem infinitate scientiae cognoscit, quem actum inter omnes possibiles creata voluntas esset electura, si in talibus adjunctis constitueretur, quia verum est, quod hunc potius quam alium eligeret. *De Deo*, Thes. 46 (ad. 1, p. 459).

Während aber die Gegner der thomistischen Theorie darin einig sind, daß die absolut und die bedingt zukünftigen freien Acte nicht im Medium der göttlichen Decrete erkannt werden, machten sich bezüglich des letzten Grundes dieses Vorherwissens verschiedene Ansichten geltend.

Molina selbst, deßgleichen Bellarmin, Becanus u. A. nahmen an, daß Gott vermöge seiner unendlichen Intelligenz einen jeden erschaffenen Willen so vollkommen durchdringe und begreife, daß er vermöge dieser „Supercomprehension" unfehlbar erkenne und schaue, wozu derselbe in jedem gegebenen Zustande und unter allen gegebenen Umständen und Einflüssen sich entscheiden werde[1]), wenn nur Gott als erste Ursache demselben die nothwendige Mitwirkung leistet und nicht vorenthält. Diesen zu jedem creatürlichen Acte nothwendigen Concurs der ersten Ursache bezeichnet Molina bei allen freien Geschöpfen als einen zunächst indifferenten, insofern er dem freien Willen zum Gebrauche angeboten sei, seine Determinirung aber von der freien Entscheidung des Geschöpfes abhänge. Der freien Entscheidung der Creatur vorhergehende göttliche Entscheidungen oder Prädeterminationen gibt es also nach dieser Lehre nicht, daher können solche auch nicht das Mittel sein, worin Gott die creatürlichen freien Willensentscheidungen erkennt. Gott erkennt vielmehr die freien Willensentscheidungen der vernünftigen Creaturen unmittelbar in der creatürlichen Selbstentscheidung, durch welche erst der indifferent angebotene Concurs selbst determinirt wird. Die creatürliche Willensentscheidung aber erkennt Gott nach Molina eben kraft jener Supercomprehension des creatürlichen Willens, vermöge deren er weiß, wozu derselbe sich in jedem gegebenen Falle entscheiden werde, obwohl er sich auch anders entscheiden könnte.

---

1) Demgemäß definirt Molina die scientia media als scientia, qua Deus ex altissima et inscrutabili comprehensione cujuscunque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere reipsa oppositum. Wenn Kuhn, Dogm. I, S. 889 sagt, daß das menschliche Handeln, seiner Freiheit ungeachtet, gesetzmäßig, und daß die freie Handlung in ihren Ursachen, in der Individualität des Handelnden, in den Umständen u. s. w. präformirt sei, und daß daraus Gott die künftigen freien Acte erkenne, so drückt das offenbar denselben Gedanken aus, den wir auch bereits oben S. 603, Note 1 bei Bellarmin kennen lernten. Hurter, Theol. dogm. tom. 2, S. 49 läßt die Wahl frei zwischen der Auffassung Molina's und der des Suarez und Franzelin, gerne in dieser dunklen Frage mit Augustin In Ps. 49, 18 seine Unwissenheit bekennend.

Die Lehre Molina's[1]) von der Supercomprehension wurde jedoch von den meisten späteren Molinisten und Congruisten verlassen[2]). In der That kann kein Begreifen und Ueberbegreifen des erschaffenen Willens, wie er in actu primo vor Setzung der wirklichen Willensentscheidung (actus secundus) ist, die Erkenntniß der letzteren vermitteln, da ja im Gegentheil die absolute Erkenntniß des actus primus des Willens die Erkenntniß einschließt, daß aus demselben der actus secundus nicht mit apodictischer Gewißheit erkannt werden kann, weil er aus demselben nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit hervorgeht, wie wir dieses bereits oben[3]) genügend gezeigt haben.

Demgemäß gründen die meisten späteren Molinisten und Congruisten[4]) bis zur Gegenwart†) das göttliche Vorherwissen, sowohl

1) Sie findet sich übrigens auch schon bei Durandus In 1 dist. 38, q. 3. Die Anhänger dieser Meinung beriefen sich auch auf den heil. Thomas *S. c. g.* l. 1, c. 67, rat. 3, allein mit Unrecht: denn diese Stelle handelt nicht von freien, sondern von mit Naturnothwendigkeit wirkenden erschaffenen Ursachen, deren Wirkungen deßhalb contingent sind, weil sie durch eine andere Ursache verhindert werden können, was sie für uns, nicht aber für Gott ungewiß macht, der alle diese hindernden Ursachen kennt und beherrscht. Das liegt klar im Text: Sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur. Sed quum Deus cognoscat omnia, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem, an contingentia sint vel non sint.

2) Es genügt Suarez anzuführen. Haec sententia, sicut in contingentibus absolute futuris rejicitur, ita et in conditionalibus est a nobis rejicienda . . . Improbant autem illam S. Thomas 1, q. 14, a. 13; et q. 57, a. 3; 86, a. 4; 2. 2, q. 171, a. 6, ad 2; 1 c. g. c. 66 & 67. Cajetanus et Ferrar. his loc., Capreolus late, in d. 38, q. 1, ubi in hoc conveniunt Scotus cum suis, Ocham cum Nominalibus, et denique reliqui Theologi. Et mihi est indubitata sententia. Ratio vero generalis est, quia effectus in causa cognosci non potest, nisi secundum esse quod habet in illa; sed effectus contingens in sua causa proxima, etiam proxime disposita ad operandum cum omnibus praerequisitis, non habet esse certum et determinatum, sed indifferens, quia virtus causae neque est ex se ad illum determinata, neque ex omnibus adjunctis sufficienter determinatur, ergo non potest talis effectus in tali causa cum certitudine cognosci. *Opusc. 2*, l. 2, De scient. condit. fut. conting. c. 7, nr. 4. (Edit. Vivès, t. 11, p. 365.)

3) S. 602 ff.

4) Es genügt, Suarez zu hören. Dicendum est, cognoscere haec futura solum per simplicem intuitum veritatis vel rei, quae futura est, in sua temporis differentia, et prout in illa futura est, et secundum omnes conditiones existentiae, quas in illa est habitura, schreibt derselbe *Opusc. II*, lib. 1 de scient. absol. futur. conting. c. 8, nr. 2. Bezüglich des bedingt Zukünftigen sagt er in demselben Opusc. II, lib. 2, c. 7, nr. 15: Dicendum est,

der unbedingt, als insbesondere der bedingt zukünftigen freien Acte auf die objective Wahrheit dieser Acte und auf die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Erkennens, welches aus und durch sich selbst zur Erkenntniß jeglicher Wahrheit determinirt ist. Andere Theorien lassen sich entweder auf diese Theorie zurückführen[1]), oder verdienen, als offenbar unstichhaltig, keine weitere Beachtung.

Wohl aber ist noch die Meinung[2]) zu erwähnen, daß wir

Deum cognoscere haec futura conditionata sua infinita virtute intelligendi, penetrando immediate veritatem, quae in ipsis est, seu concipi potest, neque indigere alio medio ut illa cognoscat. Qui modus dicendi est consentaneus his auctoribus, qui dicunt Deum cognoscere futura contingentia immediate, intuendo veritatem eorum (c. 3 citirt er für diese Lehre Bonaventura in 1, d. 38, q. 1, a. 2., Gregor v. Rimini, Gabriel Biel, überhaupt die Nominalisten; aber auch Albertus M. und Thomas hält er dieser Lehre für günstig. Von den späteren nennt er Driedo, Ruart u. A.) et in idem fere cedit, quod alii dicunt, cognoscere Deum futura ex vi infinitae repraesentationis suarum idearum. Uebrigens lehrt Suarez, daß Gott die zukünftigen freien Handlungen auch in seinen Decreten erkenne, die unbedingt zukünftigen in seinen wirklichen Decreten, die bedingt zukünftigen, in denen, die er (nicht wie die Thomisten lehren, ewig unter einer objectiven Bedingung gefaßt hat, sondern) fassen würde; allein nicht aus ihnen allein und unabhängig von der scientia media. Cf. l. c. lib. 1, c. 4, nr. 9 sq. und lib. 2, c. 8. — Mit Recht hebt Suarez hervor, daß bezüglich des Erkenntnißgrundes zwischen dem bedingt und unbedingt Zukünftigen kein Unterschied sei: Quia in utrisque cognoscitur veritas rei, licet in causis suis videatur esse determinata, et a parte rei medium existat; cognoscitur autem per conformitatem et comparationem ad rem, prout in tali tempore et modo existat, vel absolute, vel sub conditione; ergo scientia divina ad omnes has veritates extenditur ex vi suae infinitae comprehensionis, L. c. nr. 16.

†) Es genügt, Franzelin zu hören. Bezüglich des unbedingt Zukünftigen stellt er *Thes. 43* den Satz auf: Propria universalisque ratio, cur actus futuri liberi sint objectum aeternae praescientiae, repeti non potest sive ex decretis divinis pertinentibus ad constituendam creatam voluntatem in actu primo proximo, sive ex praedefinitionibus absolutis ipsius actus secundi liberi, quas antecedentes praescientiam saltem prae actibus moraliter malis nullas esse certum habemus: potest autem objectiva ratio praescientiae intelligi ex veritate ipsius actus liberi, quod scilicet ad hunc potius quam ad alium actum creaturam in tempore se libere determinare, ab aeterno verum est. Bezüglich der bedingt zukünftigen freien Acte aber stellt er *Thes. 46* den Satz auf: Objectum scientiae mediae est ipsa objectiva veritas actuum, qui libere elicerentur a voluntate creata, si in certis adjunctis constitueretur; non autem hujusmodi actus sub conditione libere futuri sive in se necessarii sive in antecedentibus decretis divinis determinati a Deo cognoscuntur.

1) Vgl. *Suarez*, Opusc. II, l. 2, c. 7, nr. 15. oben S. 642, Note 4.

2) Derselben waren, wie Suarez referirt, fast alle Nominalisten, welche lehrten, dieses Vorherwissen sei uns zwar durch den Glauben gewiß,

Menschen durch Glauben und Vernunft zwar gewiß seien, daß Gott die freien Acte der Creatur, auch die bedingt zukünftigen, vorherwisse, daß aber die Art und Weise dieses Vorherwissens für uns Menschen schlechthin unbegreiflich sei. Die Mehrzahl der Theologen, obwohl sie die großen Schwierigkeiten unseres Gegenstandes mit den Vätern[1]) anerkennen und nicht selten einer Entscheidung bezüglich der desfallsigen Controversen sich enthalten, pflichten dieser Ansicht nicht bei, sondern betrachten es als ein berechtigtes Streben der Theologie, die allerdings nie vollkommen zu begreifende Tiefe auch dieser Wahrheit unserem Verständnisse näher zu bringen[2]).

Fassen wir nun näher die Gründe in's Auge, welche die verschiedenen Schulen für ihre Meinung geltend machen.

IV. Die Thomisten berufen sich für ihre Meinung, daß Gott die zukünftigen freien Handlungen der Geschöpfe in seinen ewigen Decreten erkenne, auf Stellen der heiligen Schrift, worin sie den Gedanken zu finden glauben, daß Gott deßhalb Alles, insbesondere das Zukünftige, erkenne, weil er die Ursache von Allem ist und es also vorausbestimmt. So wenn Isaias den Untergang des Assyrischen Heeres unter Sennacherib im heiligen Lande selbst als Ausführung des göttlichen Rathschlusses[3]) bezeichnet. Deßgleichen wenn der Apostel Gottes unergründliches Wissen daraus erklärt beziehungsweise bestätigt, daß Alles aus ihm und durch ihn und in ihm

aber das Wie desselben sei uns schlechthin verborgen. So Ocham in 1, d. 38, q. 4. Gabriel q. 1, a. 2 etc. In neuerer Zeit hat namentlich Berlage, der das göttliche Vorherwissen alles unbedingt und bedingt Zukünftige als Glaubens- und Vernunftwahrheit entschieden lehrt, alle Erklärungsversuche der Art und Weise desselben verworfen und dessen Unbegreiflichkeit urgirt. „Alle diese Erklärungsversuche," sagt er, „sind als solche durchaus unhaltbar, und es bleibt daher nichts übrig, als das Unbegreifliche anzunehmen, daß Gott von Ewigkeit her vermöge seiner unendlichen Erkenntnißkraft (in essentia sua, tanquam specie intelligibili in repraesentando infinita) die freien Wesen, die er in der Zeit zu schaffen beschlossen hat, auf ideale Weise schaue, daß sie für Gott gleichsam schon handeln, daß ihr einstiges wirkliches freies Handeln zwar Bedingung des göttlichen Vorhersehens, aber doch nicht der tiefere Grund desselben sei." Dogmatik, 2. Bd. S. 266. Aehnlich Albert von Botzen, Instit. Theol. theor. I, p. 253 sq. ed. 4.

1) Vgl. z. B. oben S. 547, Note 2. S. 603, Note 1.

2) Vgl. die von Hense angeführte Stelle des Didacus Ruiz, Katholik, 1873, I, S. 296, Note 8.

3) Juravit Dominus exercituum dicens: Si non, ut putavi ita erit, et quomodo mente tractavi, sic eveniet: ut conteram Assyrium in terra mea . . . Hoc consilium, quod cogitavi . . . Dominus enim exercituum decrevit, et quis poterit infirmare? *Is.* 14, 24—27.

ist [1]). Die Gegner der Thomisten geben selbstverständlich diese Auslegungen nicht zu, sondern führen die göttlichen Rathschlüsse bezüglich der freien Handlungen auf das göttliche Vorherwissen, schließlich auf die scientia media zurück.

Ferner berufen sich die Thomisten auf jene Stellen, welche aussprechen, daß Alles nach dem göttlichen Willen geschehe, und welche die Vorherbestimmung und das Heil auf den freien Willen Gottes zurückführen [2]).

Mit diesen Stellen werden wir uns in der Lehre von der Efficacität des göttlichen Willens, von der wirksamen Gnade und der Prädestination zu beschäftigen haben und bemerken hier nur, daß auch diese Stellen von den Molinisten und Congruisten im Sinne ihres Systemes ausgelegt werden.

Ganz dasselbe gilt auch von den Väterstellen, auf welche sich die Thomisten dafür berufen, daß das göttliche Wissen die Ursache der Dinge sei [3]) und Gott Alles, was in Zeit und Ewigkeit geschieht, aus den ewigen Rathschlüssen seines freien Willens erkenne [4]), welche Stellen dann wiederum die Gegner theils nur von dem, was Gott allein oder durch nothwendig wirkende Ursachen thut, verstehen, oder, so weit sie sich auf freie Acte der Creaturen beziehen, ihrem Systeme von der scientia media entsprechend auslegen. Ihrerseits berufen sie sich dann auf jene Stellen, welche sagen, daß das Zukünftige nicht deßhalb zukünftig sei, weil Gott es wisse, sondern daß Gott einen Act vorherwisse, weil er zukünftig ist; daß insbesondere

---

1) O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei . . . Quoniam ex ipso etc. *Rom.* 11, 33—36.

2) Z. B. . . . praedestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. *Eph.* 1, 11. Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. *Eph.* 2, 10. Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? *1 Cor.* 4, 7. Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat. *Rom.* 9, 18. Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini: quocunque voluerit, inclinabit illud. *Prov.* 21, 1. Cf. *Eccl.* 23, 12 sq. etc.

3) Vgl. oben S. 550, Note 3 u. 4.

4) Z. B. Quae Deus facere decrevit, in sua voluntate cognovit. *Hilar.* De trin. 9. Ideo nescio, quia, quid habeat hac de re voluntas Dei, me latet. Illud tamen me non latet sine dubio futurum, si hoc Dei voluntas habet. *Augustin.* c. Faust. 26, 4. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus. *August.* De praedest. SS. 10. Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea praedestinatione, in qua Deus sua facta futura praescivit. *Aug.* l. c. 17.

Gott in keiner Weise Ursache des Bösen sei und zur Sünde prädestinire[1]). Letzteres geben die Thomisten selbstverständlich zu und lehren es auf das Entschiedenste; behaupten dagegen, daß Gott die Sünden eben nicht in einem prädestinirenden, sondern in seinem zulassenden Decrete erkenne[2]). Daß es aber solche permissive Decrete, aus denen die Sünde nicht physisch, sondern logisch folgt, gebe, dafür berufen sie sich auf eine Reihe von Schrift- und Väterstellen[3]), welche die Molinisten und Congruisten zugeben, aber aus der scientia media erklären[4]).

Rationell stützen die Thomisten ihre Lehre einestheils auf die Natur des göttlichen Erkennens, anderntheils auf die Natur des contingent Wirklichen in specie Zukünftigen.

Gott, sagen sie, erkennt alle Dinge aus und in sich selbst als ihrer absoluten Ursache. Gott ist aber die erste und absolute Ursache aller creatürlichen Wirklichkeit nicht vermöge seines Wesens, da dieses nur der absolute Grund des Wesens und der Möglichkeit der Dinge ist, sondern vermöge seines freien Willens, seiner freien ewigen Willensdecrete, von denen

---

1) S. oben S. 551, Note 1—3. S. 552, Note 1. S. 560, Note 1. S. 621, Note 2.

2) So sagt z. B. Gotti zur Erklärung der den Thomisten hauptsächlich entgegengehaltenen Augustinischen Stelle de praed. SS. 10, nr. 19 (s. oben S. 551, Note 3): Praescit Deus peccatum futurum quoad deformitatem in decreto permissivo illius, seu in decreto negandi gratiam, qua peccator non cadat aut non peccet. Ex decreto autem hoc permissivo seu denegativo gratiae sequitur peccatum futurum, non quidem sequela et futuritione quasi physica (sic enim sequitur ex sola causa deficiente), sed sequela et futuritione logica. Ex quo enim ab aeterno statuit Deus, denegare gratiam Judae, qua vitaret proditionem, fuit logice et per bonam consequentiam proditio Judae futura. *Tr. 4, De Deo sciente.* Q. 5, dub. 5, §. 3, nr. 21.

3) Z. B. *Ps.* 80, 13. Dimisi eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis. Cf. *Rom.* 1, 24. *Augustin. Enchir.* c. 95 & 96. Non ergo fit aliquid, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est Deum facere bene etiam sinendo fieri quaecunque fiunt male. Hoc enim justo judicio sinit: et profecto bonum est omne quod justum est. Deßgl. *Thom. S. Th.* 1, q. 14, a. 9, ad 3: Non oportet quod, quaecunque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed solum ea, quae vult esse, vel permittit esse.

4) So sagt z. B. *Faure* in seinem Commentar zum Enchiridium gerade zur angeführten Stelle c. 95: Hic Enchiridii locus valde favet defensoribus gratiae congruae. Und sucht dieses dann durch eine Reihe anderer Stellen Augustin's zu begründen.

alle contingente Wirklichkeit schlechthin abhängig ist; daher kann er sie auch nur in diesen seinen Willensdecreten erkennen[1]).

Sie fügen bei, daß nur in diesen göttlichen Willensdecreten der Grund liege, weßhalb überhaupt etwas Creatürliches zukünftig ist und zukünftig genannt werden kann: denn der Grund der Zukünftigkeit creatürlicher Willensacte könne nicht in dem creatürlichen Willen liegen, der ja, so lange diese Acte zukünftig sind, zu denselben nicht determinirt ist, sondern sich bezüglich ihrer indifferent verhält; daß von verschiedenen contingenten Acten der eine von Ewigkeit her zukünftig, der andere nicht zukünftig sei, könne daher nur in der freien Determinirung der ersten und ewigen Ursache liegen. Ohne diese Determinirung der ersten Ursache könne von einer zukünftigen contingenten Existenz, daher auch von einer Gewißheit und Erkennbarkeit derselben nimmer die Rede sein[2]).

---

1) Die Thomisten berufen sich hiefür auf eine Reihe von Stellen des heil. Thomas; namentlich auf 1, D. 38, q. 2, a. 1, wo er zwar in corpore articuli, wie in der Summa, nur das alle Zeit umfassende ewige Wissen und die Gegenwärtigkeit aller zeitlichen Dinge vor dem Ewigen hervorhebt, aber arg. 2 *sed contra* bemerkt: Deus scit res in quantum est causa rerum . . . Sed est causa non solum necessariorum, sed etiam contingentium. Ergo ipse scit non solum necessaria futura, sed et contingentia. Ganz dasselbe sagt Thomas auch *QQ. disp. De verit.* a. 12, arg. sed contr. 4. Vgl. arg. sed contr. 6, wo es heißt: Scire est causam rei cognoscere. Sed Deus scit omnium contingentium causas, scit enim seipsum, qui est causa omnium: Ergo ipse scit contingentia. Ferner *S. c. g.* l. 1, c. 68, wo Thomas die göttliche Erkenntniß von den Gedanken und Willensacten der Geschöpfe auf die göttliche Causalität, in specie auf die Gedanken und Willensacte Gottes als deren erste Ursache zurückführt. Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis; nam, quum quaelibet res operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse, quum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus cogitationes et affectiones mentis. Vgl. das oben S. 598, Note 3 abgedruckte unmittelbar hierauf folgende arg. 3. Gonet faßt nach diesen Stellen die Thomistische Lehre in die Worte zusammen: Ex quibus locis istud argumentum deduci potest. Juxta D. Thomam Deus cognoscit actus liberos nostrae voluntatis in sua essentia tanquam in causa. Sed divina essentia non est causa rerum, nisi ut determinata per liberum decretum suae voluntatis, cum Deus non sit agens naturale, sed liberum. Ergo juxta D. Thomam Deus cognoscit actus liberos nostrae voluntatis in suo decreto. *L. c. disp. 4 de scientia futur. conting.* a. 5, §. 2.

2) Hiefür verweist man hauptsächlich auf *S. Th.* 1, q. 16, a. 7, ad 3.

Den Einwand, daß die Thomistische Theorie die Freiheit der creatürlichen Acte aufhebe, lassen die Thomisten nicht gelten: denn durch die Wirksamkeit der ersten Ursache werde die Freiheit der creatürlichen guten Willensacte nicht vernichtet, sondern vielmehr verwirklicht[1]); eben so wenig hebe die Zulassung der Sünde, obwohl sie die Sünde logisch nothwendig zur Folge habe, die Freiheit des creatürlichen Willens auf; vielmehr sei und bleibe die Sünde ganz und ausschließlich freie That und Schuld des Sünders.

Dieselben Gründe, welche die Thomisten dafür vorbringen, daß Gott die absolut zukünftigen Acte in seinen eigenen wirksamen oder zulassenden ewigen Willensdecreten schaue, machen sie auch dafür geltend, daß er die bedingt zukünftigen freien Acte in seinen subjectiv unbedingten und objectiv bedingten ewigen Decreten erkenne. Und in der That, wenn es richtig stünde, daß ohne göttliches Decret und vor demselben Nichts absolut zukünftig und als solches erkennbar sein könnte, so könnte ohne solche Decrete auch Nichts bedingt zukünftig und als solches erkennbar sein. Hiemit fiele dann von selbst die scientia media, welche ja eben als die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen unabhängig von und vor jedem göttlichen Decrete bezeichnet wird[2]).

Hier führt Thomas für den Einwand, daß es abgesehen von Gott und seinem Intellect ewige Wahrheiten gebe, folgendes Argument an: Id quod est verum in praesenti, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de praesenti est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est aeterna. Dieses Argument widerlegt er folgendermaßen: Dicendum, quod illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret. Unde sublata causa, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est aeterna. Unde ex hoc non sequitur, quod ea quae sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit ut essent futura; quae quidem causa solus Deus est.

1) Man weist hier namentlich auf *S. c. g.* c. 68 i. f. hin, wo Thomas seine Nachweise für den Satz: Quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute causae, quum ipse sit universale essendi principium, mit den Worten schließt: Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod est in ejus potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus, seipsum cognoscendo, hujusmodi cognoscere possit. Cf. *S. Th.* 1, q. 19, a. 8 & 12. q. 10, a. 4. *S. c. g.* 1, 85. 3, 73—78.

2) Das sagt kurz der Cardinal Gotti mit folgenden Worten: Negare necessitatem decreti actu in Deo existentis circa futura conditionata est Deo

Außerdem bemühen sich die Thomisten einestheils den Beweis zu führen, daß es objectiv bedingte göttliche Decrete gebe[1]), was ihre Gegner vielfach[2]) leugnen[3]); anderntheils suchen sie nachzuweisen, daß zwar die göttliche Erkenntniß des bedingt Zukünftigen, nicht

---

negare certam cognitionem illorum. Hac assertione radicitus evellitur scientia media . . . Et probatur. Negare necessitatem decreti subjective actu in Deo existentis circa futura conditionata est negare ea certo esse, adhuc posita conditione, futura; ergo est negare, ea certo a Deo cognosci ut conditionate futura. Tr. 4 De Deo sciente Q. 6, dub. 2, §. 2, nr. 4.

1) Sie berufen sich dafür namentlich auf jene Stellen der heiligen Schrift, worin Gott sagt oder verspricht, daß er etwas unter einer Bedingung, die aber nie in Erfüllung ging, thun werde; so z. B. daß er Sodoma nicht zerstören werde, wenn er so und so viel Gerechte in ihm fände. *Gen.* 18, 23—32. Daß Joas so oftmal die Syrer besiegt hätte, als er die Erde geschlagen (zugleich ein Beispiel für das Vorherwissen disparat bedingter Handlungen, d. h. solcher, deren Bedingung an sich schlechthin ohne ursachlichen Einfluß auf das Bedingte ist). *4 Reg.* 13, 19. Daß Salomon und seine Nachkommen das Reich bewahrten, wenn sie Gottes Gebote hielten, *3 Reg.* 9, 4—7. Deßgleichen das Wort Christi, daß der Vater ihm Legionen Engel senden würde, falls er ihn darum bäte. *Matth.* 26, 53. Vgl. auch *Ps.* 80, 14 & 15.

2) Andere, z. B. Suarez, stellen dagegen die Möglichkeit und Wirklichkeit solcher objectiv bedingten Decrete nicht in Abrede. *Opusc.* 2, l. 2, de scient. condit. fut. conting. c. 8.

3) Diese sagen namentlich, daß es überflüssig, Gottes unwürdig, weil unklug und lächerlich sei, daß Gott etwas unter einer Bedingung wolle, während er diese Bedingung selbst nicht wolle; auch müßte man dann annehmen, daß Gott, da es unendlich viele möglichen Bedingungen gebe, unendlich viele solcher unnöthigen Decrete gefaßt habe. Die Thomisten antworten, was zuerst das letztere betrifft, daß solche Decrete keineswegs überflüssig und Gottes unwürdig seien, daß sie vielmehr zur Vollkommenheit des göttlichen Wissens und Wollens gehörten und, wenn auch nicht die Verwirklichung des so Gewollten, doch andere weise und hohe Zwecke, z. B. die Offenbarung der göttlichen Liebe gegen Alle, erzielten. Auch sei es nicht nothwendig anzunehmen, daß Gott alle möglichen objectiv bedingten Decrete auch wirklich gefaßt habe; es genüge anzuerkennen, daß es überhaupt solche gebe und daß namentlich die in der heiligen Schrift angeführten solche seien. Uebrigens stehe auch nichts im Wege anzunehmen, daß Gott für alle möglichen Fälle bestimmte objectiv bedingte Decrete habe. Endlich machen sie aufmerksam, daß dieselben Gründe, die man gegen die objectiv bedingten Decrete vorbringe, auch gegen die scientia media verwendbar seien. In der That scheint es der Vollkommenheit Gottes zu entsprechen, nicht nur alles bedingt Zukünftige zu wissen, sondern auch bezüglich alles bedingt Zukünftigen frei in seinem Willen determinirt zu sein. Die eigentliche Frage aber geht immer darauf zurück, ob die Erkenntniß des bedingt Zukünftigen objectiv bedingte Decrete zur Voraussetzung habe; oder ob umgekehrt die göttlichen Decrete, die absoluten sowohl als die objectiv bedingten, die scientia media als Directiv voraussetzen. Vgl. *Gotti* l. c. §. 4.

aber die scientia media in der heiligen Schrift und Tradition eine Stütze habe, daß vielmehr die Theorie von der scientia media eine neue Lehre sei[1]), mit der Lehre der Väter, insbesondere des heil. Augustin und des heil. Thomas[2]), sowie mit den Eigenschaften Gottes, mit dem Grundverhältniß der Creatur zu ihm[3]) und mit den Interessen des Glaubens[4]) in Widerspruch stehe — was Alles wiederum von den Molinisten und Congruisten bestritten wird.

---

1) Zu diesem Ende weisen die Thomisten gerne auf Stellen des Molina, Fonseca, Vasquez hin, worin diese allerdings zu sagen scheinen, daß ihre Theorie über die Vereinigung des göttlichen Vorherwissens mit dem freien Willen den Alten nicht bekannt gewesen, z. B. *Molina De Concord.* q. 23, a. 4 & 5. Haec nostra ratio conciliandae libertatis cum divina praedestinatione a nemine, quem vidimus, fuit hucusque tradita. Si ab Augustino ea data et explanata fuisset, Pelagiana haeresis nunquam fuisset exorta, neque ex Augustini opinione concertationeque ejus cum Pelagianis tot fideles essent turbati, nec ad Pelagianos defecissent. Diesem Vorwurf der Neuheit und dem noch schlimmeren Vorwurfe gegenüber, daß im Alterthum nur Arianer, Pelagianer und Semipelagianer die scientia media gelehrt, suchen Suarez und die meisten Congruisten den Nachweis zu führen, daß die Väter, namentlich auch Augustin, die scientia media gekannt und richtig angewendet, Pelagianer und Arianer aber sie nur mißbraucht hätten. Es dürfte, trotz scheinbar entgegengesetzter Aeußerungen, nicht zu bezweifeln sein, daß dieses auch die Ansicht Molina's und der übrigen Obengenannten ist, da sie ja für ihre Auffassung über die Efficacität der Gnade sich auf die Väter und Augustin berufen, wie wir dieses später an seinem Orte sehen werden, wo wir die ganze Controverse ex professo behandeln.

2) Man beruft sich zu diesem Ende auf die oben bereits angeführten und ähnliche Stellen, woraus man die Efficacität des göttlichen Willens und insbesondere der wirksamen Gnade aus und durch sich selbst zu beweisen pflegt.

3) Die deßfallsigen Vorwürfe gegen die auf der scientia media beruhende Molinistische und Congruistische Lehre culminiren in der Behauptung, daß dadurch die absolute Majestät, Macht, Unabhängigkeit Gottes und die absolute Abhängigkeit der Creaturen von Gott verkümmert werde, auf welcher wiederum sowohl die göttliche, als auch die creatürliche Freiheit beruhe. Indem nämlich Gott bezüglich der freien Acte der Creaturen vor Fassung seiner Decrete darauf angewiesen sei, durch die scientia media oder, wie man sie deßhalb auch nennt, exploratrix zuerst zu erforschen, unter welchen Umständen und Einflüssen der erschaffene Wille zu Diesem oder Jenem sich bestimmen werde, mache man Gott in seinem Willen und Wirken irgendwie von den Creaturen abhängig; das sei aber unverträglich mit dem Wesen Gottes als der ersten Ursache, die nothwendig auf Alles sich erstrecke und ohne welche nichts sei, unverträglich mit der göttlichen Freiheit, die in ihrer Selbstbestimmung von nichts Anderem, als von sich selbst abhänge, unvereinbar mit der höchsten Herrschaft Gottes über jeden erschaffenen Willen.

4) Obwohl nämlich, sagen die Thomisten, die Lehre der Molinisten und Congruisten von der scientia media sich von dem Semipelagianismus unter-

V. Die Gegner der Thomistischen Lehre glauben sich deßhalb derselben nicht anschließen zu können, weil sie es für allzu schwer, wenn nicht für unmöglich halten, die Freiheit der creatürlichen Acte damit in Einklang zu bringen. Sie glauben daher, da die Kirche über unsere Frage nicht entschieden hat, sich der anderen Ansicht anschließen zu sollen, um so mehr, da das Interesse der Religion es zu fordern scheine, sich derjenigen Lehre anzuschließen, die besonders geeignet sei, sowohl den alten Irrthümern der Reformatoren und der Jansenisten, als der modernen durchweg deterministischen falschen Philosophie gegenüber, die vor Allem zu betonende Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit des Menschen, unbeschadet der göttlichen Providenz und Gnade, zu vertheidigen[1]). Ueberdies sei die molinistische resp. congruistische Auffassung leichter faßbar und dem allgemein menschlichen und christlichen Bewußtsein entsprechender[2]),

---

scheide, so führe sie doch leicht zu semipelagianischen Anschauungen. Wie sie dieses begründen, möge uns Gotti sagen. Primum inconveniens est, quod ex scientia media excitari videtur error Semipelagianorum, nempe praedestinationem ad gratiam fieri ex praevisione meritorum. Tunc enim ista ex praevisis meritis fit, quando in signo rationis advertente divinum decretum, quo homo eligitur, et praedestinatur ad gratiam, ipsius futura merita Deus praevideat. Die Entgegnung, daß nur der gute Gebrauch der Gnade vorhergesehen und derselbe nicht von Gott als Verdienst behandelt werde, indem Gott die Gnade, deren guten Gebrauch er durch die scientia media vorhersehe, nicht schulde, sondern versagen könne, hält Gotti nicht für genügend. Dann setzt er bei: Secundum inconveniens, ex scientia media . . . sequi, hominem ex propriis non ex acceptis se discernere contra . . . dictum Apostoli 1 Cor. 4, 7: *Quis enim te discernit?* L. c. §. 2, nr. 7 & 8.

1) Reveremur, sagt Card. Franzelin, opiniones theologorum, quia tamen talis modus operationis gratiae (sc. quem docent Thomistae) in revelatione non proponitur credendus; sed agitur de explicatione dogmatis ab omnibus crediti, de explicatione inquam libertatis una cum necessitate gratiae ad quemvis actum supernaturalem, et quia explicatio suppetit alia, quae nobis longe melius cum revelatae doctrinae capitibus de libertate et gratia cohaerere videtur, non possumus praestare, quod postulat Bannez etc. *De Deo*, p. 423, Note (ed. 1.)

2) „Diese Lehre hebt und nährt das christliche Leben, sie entspricht der Ueberzeugung des katholischen Volkes, sie gibt Vertrauen und Muth," schreibt neuestens P. Limbourg S. J. in der Innsbr. Zeitschr. für k. Theol., 1879, Heft 2, S. 237. Ganz gewiß liegt die, die menschliche Freiheit in den Vordergrund stellende Molinistische Lehre dem gemeinmenschlichen Verständnisse näher und ist insofern populärer; allein auch die Thomistische Auffassung wird sich auf das christliche Bewußtsein berufen können. Oder welches unbefangene christliche Bewußtsein wird nicht z. B. dem Satze zustimmen: „Gott weiß Alles, was geschehen wird: denn es geschieht ja Nichts ohne seinen Willen," was vielleicht ein Thomist als den populären Ausdruck seiner Theorie ansehen könnte. Im

während die Thomistische Lehre mindestens sehr schwer zu fassen sei und leicht zu prädestinatianischen Anschauungen oder doch zu schädlichen Zweifeln und Beunruhigungen führen könne.

Der gewichtigste Einwand gegen die Thomistische Theorie vom göttlichen Vorherwissen bleibt der, daß jedenfalls die sündhaften Acte nicht in den göttlichen Willensdecreten erkannt werden könnten [1]), indem die Sünde schlechthin nicht von Gott gewollt, also auch nicht Gegenstand eines ewigen Willensdecretes sein könne, wie auch die Väter und die Kirche lehren, daß die Sünde zwar vorhergewußt, nimmer aber vorherbestimmt ist [2]); daher könne die Sünde auch nicht aus einem ewigen göttlichen Decrete erkannt werden. Wenn die Thomisten mit der Kirche bekennen, daß allerdings die Sünde als solche in keiner Weise von Gott gewollt ist und daß Gott Niemanden zur Sünde vorherbestimmt, aber behaupten, daß die Sünde einestheils aus dem Zulassungsdecrete, anderntheils aus dem Decrete des göttlichen Concurses mit der sündhaften Handlung, soweit dieselbe Entität und somit Güte hat, für Gott erkennbar sei; so antworten ihre Gegner, daß unabhängig von dem Vorherwissen des sündhaften Willens der Creatur auch das Materiale der Sünde nie und nimmer von Gott gewollt und in seinem ewigen Decrete beschlossen sein könne [3]); nur das habe er beschlossen,

einfach christlichen Bewußtsein liegt eben unbefangen und unvermittelt die ganze Wahrheit. Die Schwierigkeiten beginnen erst, wo der Verstand von dieser oder jener Seite aus das Geheimniß des Lebens zu analysiren sucht. Für den practischen Unterricht werden ewig wahr und von allen Schulen anerkannt bleiben die beßfallsigen Regeln, welche das Exercitienbüchlein des heil. Ignatius in den regulae ad sentiendum cum Ecclesia aufstellt, namentlich Reg. 14: Advertendum quoque est, quamquam verissimum sit, nemini contingere salutem, nisi praedestinato; circumspecte tamen super hoc loquendum esse, ne forte gratiam seu praedestinationem Dei nimis extendentes, liberi arbitrii vires, et operum bonorum merita excludere velle videamur: vel e converso, ne plus hisce tribuentes, illis interim derogemus. Vgl. Regul. 15. 16. 17.

1) Vgl. oben S. 643, Note †.

2) Vgl. oben S. 551, Note 3. S. 552, Note 1. S. 560, Note 1.

3) Daher stellt Franzelin (L. c. p. 424) an die Spitze seiner Argumentationen gegen die Thomistische Lehre bezüglich des Vorherwissens böser Acte den Satz: Nullos actus malos a Deo praedefiniri proprio sensu, non solum quoad moralem pravitatem, quod est fide certissimum; sed neque quoad ipsam entitatem physicam actuum. Um den letzteren Satz zu beweisen, beruft man sich auf jene zahlreichen Aussprüche der Schrift und Väter, welche die Missethaten schlechthin, also auch insofern sie eben diese Handlungen sind, verwerfen, und macht geltend, daß der Natur der Sache nach das Formale und Materiale der Sünde untrennbar verbunden sei. Es genügt auch hierüber Franzelin (L. c.) zu hören: Quod enim Deus prohibet sub intentatione

dem Sünder den zur Setzung der bestimmten Sündenthat nothwendigen Concurs zu leisten, und diese That nach seinen heiligen Absichten zum Guten zu lenken; allein dieses Decret habe die Zulassung der Sünde und diese Zulassung das Vorherwissen der Sünde zur Voraussetzung: denn nimmer könne von einer Zulassung einer Sünde ohne deren Vorauswissen die Rede sein[1]).

---

irae suae et poenae aeternae, est ipse actus physicus, licet ratio, quare eum prohibeat, sit pravitas moralis ab eo inseparabilis. Atqui repugnat voluntas complacentiae in Deo, ut fiat talis actus, et repugnat, Deum velle efficere, ut homo ad talem actum se determinet, a quo inseparabilis est pravitas moralis, et quem ideo Deus severissime prohibet. Ergo Deus nullos tales actus praedefinit proprio sensu. Sane peccator ipse non vult pravitatem moralem, nisi quatenus vult actum, a quo ea est inseparabilis. Cum ergo sine dubio blasphemum sit cum Calvino existimare Deum velle, ut fiat peccatum; nullo modo admitti potest, velle Deum, immo et motione efficaci praecedente (im Unterschied vom concursus concomitans) praevisionem liberae determinationis humanae efficere, ut homo se determinet ad talem actum etiam physice spectatum, a quo ratio peccati est inseparabilis. Advertatur etiam, non solum agi de actione externa, sed de ipso actu deliberato voluntatis, ad cujus entitatem praedeterminari voluntatem absoluto antecedente decreto Dei affirmare quidam non sunt veriti. Haec doctrina utique consequitur ex certo quodam modo intelligendi applicationem omnium causarum secundarum ad omnes actus etiam liberos per praedeterminantem concursum divinum; sed ipsa haec consequentia satis esset ad nos absterrendos ab admittendo principio illius concursus praedeterminantis ad omnes actus liberos. Absolutae tali praedefinitioni actuum malorum, etiamsi secundum physicam entitatem spectentur, opponimus monitum suavissimum Spiritus sancti: „Non dixeris: Per Deum abest; quae enim odit, ne feceris. Non dicas: ille me implanavit (ἐπλάνησεν); non enim necessarii sunt ei homines impii." *Eccli.* II 15, 11. 12. „Suam itaque voluntatem homines faciunt non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet." *Araus. 11, c. 23.* Cf. *Trid.* Sess. 6, can. 6. „Numquam legimus in S. Scripturis: non est voluntas nisi a Deo, et recte non scriptum est, quia verum non est. Alioquin etiam peccatorum, quod absit, auctor est Deus, si non est voluntas nisi ab illo; quoniam mala voluntas jam sola peccatum est, etiamsi desit effectus." *Aug.* De spir. et lit. c. 31. Cf. *S. Th.* 1. 2, q. 9, a. 6; q. 80, a. 1. In der zuerst genannten Stelle führt Thomas die Wahrheit, daß Gott den Willen bewegt, einestheils auf die Erschaffung des Willens und anderntheils darauf zurück, daß er als bonum *universale* zum Wollen bewegt. Q. 80, a. 1 führt Franzelin ohne Zweifel hauptsächlich wegen der Worte an: Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est. q. 79, a. 1. Relinquitur ergo, quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati ejus.

1) *Franzelin* l. c. p. 425—428. Er führt hier aus, daß Gott allerdings die Sünden zulasse und deren Wirkungen in seiner Weisheit und Güte zum Guten ordne. Die Zulassung sei aber nicht ein Wollen der Sündenthat durch

Wenn man Seitens der Thomisten behaupte, daß Gott die Sünde als nothwendige logische Folge der Versagung der diese Sünde verhindernden wirksamen Gnade aus dem ewigen Decrete dieser Versagung erkenne — denn wo die wirksame Gnade fehle, da falle der Wille vermöge seiner natürlichen Schwäche, und noch viel mehr nach dem Sündenfall wegen seiner bösen Neigungen, unfehlbar in die Sünde[1]) — so sei darauf zu antworten, daß nach dieser Annahme die Sünde nicht mehr eine wahrhaft freie That und also nicht mehr Sünde wäre: denn ein Act könne Demjenigen nicht als Sünde zugerechnet werden, der ihn aus Mangel an der zur Vermeidung desselben nothwendigen wirksamen Gnade nicht unterlassen könne. Wenn hierauf die Thomisten erwidern, daß der Sünder allerdings in der zureichenden Gnade das Vermögen besitze, die Sünde zu meiden, wenn er nur wolle, indem die wirksame Gnade Niemanden versagt werde, der nicht aus eigener Schuld die zureichende Gnade

vorhergehenden göttlichen Willen, sondern bestehe darin, daß Gott 1. positiv die natürlichen Kräfte der Creatur erhält und ihr den zu ihrer Bethätigung nöthigen Concurs anbietet; 2. negativ aber, wenn sie ihren Willen zum Bösen mißbraucht, ihr um dieser ihrer Schuld willen keine weitere Hilfe gewährt, sondern aus heiligen, weisen und gerechten Gründen, diesen Mißbrauch ihrer Freiheit duldet; das Alles aber schließe die Vorhersehung der Sünde ein. Haec autem omnia, conservatio libertatis, paratus concursus, negatio aliorum auxiliorum concessis sufficientibus, nondum sunt ipsa permissio, si per se considerentur, quatenus pertinent ad constituendum actum primum; sed sunt permissio, quatenus *una cum illis est praevisio peccati;* vel in actu secundo, *quatenus concomitantur liberam peccantis determinationem.*

1) Hören wir hierüber die klare, aber auch harte Darstellung des Thomisten Contenson: Quantum ad mala futura, praesertim mala culpae, dicendum, illa cognoscere in suo decreto permissivo, quo Deus habet propositum non impediendi peccatum ob justissimas causas, aliquando quidem apertas, aliquando vero occultas, ob quas denegat etiam auxilium efficax: ex qua subtractione videt Deus sequi peccatum, non tanquam ex causa peccati, sed tanquam ex removendo prohibens, sicut praevideri potest corruptio carnium ex remotione salis, casus tecti ex remotione columnae cui innititur. Quod facile concedes, si consideres hominem ex nihilo productum, et ad deterius nihilum per peccatum originale redactum, sibi relictum proprio infirmitatis pondere in peccatum tendere. Videt ergo Deus, quod dum aliquod opus praeceptum excutioni est mandandum, vel ab aliquo, urgente tentatione, abstinendum, si homo propriae voluntati relinquatur, in imminentem peccati ruinam prolabetur, juxta illud Psalmi 80: *Dimisi eos secundum desideria cordis eorum.* Quid ex illa demissione sequetur? *Ibunt in adinventionibus suis.* Et illud *S. Coelestini* Papae in epist. *ad Episc. Galliae,* c. 6: „Necesse est, ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non auxiliante vincamur." *Theol. mentis et cordis,* lib. 2, diss. 2, c. 1, speculat. 3 (edit. Vivès, t. 1, p. 158.).

unbenutzt lasse und selbst der Gnade ein Hinderniß setze[1]); so gehe daraus ja hervor, daß die Verweigerung der wirksamen Gnade und die darin liegende Zulassung der Sünde das Vorherwissen jener Schuld und des dadurch der Gnade im bösen Willen gesetzten Hindernisses zur Voraussetzung habe.

Daraus nun, daß jedenfalls die böse n Acte nicht im Medium der göttlichen Decrete erkannt werden könnten, folgern die Anhänger der Molinistischen und Congruistischen Lehre weiter, daß auch die guten Freiheitsacte nicht in diesem Medium erkannt würden, denn es sei nicht anzunehmen, daß Gott die guten Freiheitsacte anders als die bösen erkenne[2]). Allein auch abgesehen davon halten die Molinisten und Congruisten die Thomistische Lehre, daß die Bewegung des creatürlichen Willens durch den göttlichen Concurs, insbesondere aber durch die gratia efficax auf der aus sich wirksamen *praemotio physica* und diese auf einer ewigen *praedefinitio*, einem ewigen positiven Willensdecrete beruhe, für unbegründet in der Offenbarung und für unverträglich mit der Freiheit der creatürlichen Willensacte. Selbstverständlich verkennen hiebei die Molinisten und Congruisten nicht, daß Gott ganz anders sich zu den guten, insbesondere den übernatürlich guten Acten der Creatur verhält, als zu ihren Sünden. Während letztere von Gott in keiner Weise gewollt und gewirkt sind, will Gott erstere mit dem Willen des Wohlgefallens und ist deren erste Ursache. Während daher Gott die bösen Acte nur vorherweiß, aber nicht vorherbestimmt, weiß er die guten nicht nur vorher, sondern prädestinirt sie auch[3]). Allein ohne Präscienz könne es, wie auch Augustin ausdrücklich lehre[4]), keine Prädestination freier Acte geben, vielmehr setze dieselbe jedenfalls die scientia media voraus, daß der Wille unter den gegebenen Umständen der fraglichen Gnade unfehlbar beistimmen werde. Denn ohne dieses Vorherwissen sei eine unfehlbar wirkende Gnade nur möglich, wenn dieselbe aus und durch sich selbst unwiderstehlich wirke; eine solche Gnade und eine solche Vorherbestimmung aber, wie sie von den Thomisten behauptet werde, gebe es nicht, da durch sie die Freiheit des durch sie gesetzten Actes aufgehoben werde: denn nur dann stimme der Wille der Gnade mit Freiheit zu, wenn er ihr auch nicht zustimmen könne, wie auch das Tridentinum bezüglich der wirksamen

1) Das ist, wie wir später sehen werden, die Lehre der neueren Thomisten, z. B. Gonet's.

2) Vgl. Hense im Kathol. 1873, I, S. 642 ff.

3) Man verweist hiebei namentlich auf *Aug.* d. Praed. SS. c. 10, nr. 19 und *Fulg.* ad Monim. l. 1, c. 29. S. oben S. 551, Note 3.

4) S. die soeben angeführte Stelle De Praed. SS. c. 10, nr. 19.

Gnade ausdrücklich erkläre, daß der Wille mit ihr mitwirke, obwohl er ihr auch widerstehen könnte[1]). Da also zur Setzung eines guten Actes nicht nur die Gnade, sondern auch die Zustimmung des Willens nothwendig sei, so könne auch derselbe von Gott nicht ohne — wenigstens durch die scientia media vermitteltes — Vorherwissen dieser Einwilligung vorhergewußt sein[2]). Letzteres leugnen die

---

1) Man verweist namentlich auf *Sess. 6, cap. 5:* ut eidem gratiae (sc. excitanti et adjuvanti) libere assentiendo et cooperando, disponantur ita, ut tangente Deo cor hominis per Spiritus sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit. Deßgleichen auf *Sess. 6, can. 4* S. q. d., liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere: a. s. Dazu fügt man eine Reihe ähnlicher Schrift- und Väterstellen. Vgl. z. B. *Suarez*, Opusc. I, lib. 3, De auxil. div. grat. c. 9. Prob. ex Pat. (Ed. Vivès, tom 11, p. 189 sq.)

2) Alia longe ratio est actuum bonorum praesertim supernaturalium, quos Deus voluntate approbationis vult, ut fiant a libera creatura, et voluntate efficientiae eam praevenit et adjuvat suis auxiliis suaque gratia, ut et possit et faciat. In his ergo praedefinitionem sensu aliquo ex iis, quos supra memoravi, admittendum esse non est dubium. Unde tam frequens apud PP. praesertim apud Augustinum ejusque discipulos distinctio, quod Deus *praescit* et bona et mala, *praedestinat* vero non mala sed bona . . . Dubium igitur solum esse potest, cujusmodi sit haec bonorum actuum praedefinitio. *Praedefinitio* actus boni cum sit absoluta Dei voluntas, ut creatura talem actum eliciat, necessario includit decretum conferendi auxilium, quocum infallibiliter nectatur actus, quem Deus fieri vult. Unde si hujusmodi voluntas Dei absoluta antecedit tum scientiam conditionatorum, quid creatum arbitrium sub quavis conditione et sub quibusvis auxiliis esset electurum, tum visionem electionis ipsius in se; sine dubio in ea praedefinitione includitur decretum conferendi auxilium, cujus intrinsecae naturae repugnat, ut actus praedefinitus non sequatur. Atqui hujusmodi auxilia determinantia voluntatem *ad actum liberum* nulla dari vel dari posse videntur, quia pugnant cum libertate actus . . . Nulli ergo actus liberi etiam supernaturales hac ratione praedefiniuntur. Hoc enim sensu *praedefinitio* videretur pari ratione se habere ad actus, qui etiam a libera electione creaturae pendere necessario credendi sunt, ac se habet ad ea omnia, quae a sola efficientia divina pendent. At ss. Patres quando praedefinitiones et προορισμους appellant decreta divina, quibus sola scientia practica simplicis intelligentiae praelucet, distinguunt inter effectus, qui a libera creata voluntate non pendent, et qui ab hac pendent; atque illos affirmant, hos negant *praedefiniri*. „Scire oportet, inquit Damascenus,

Thomisten unter Berufung auf ihren Meister[1]), indem sie sagen, daß dieses wohl bei einem coordinirten Zusammenwirken, wie solches bei erschaffenen Ursachen stattfindet, nicht aber in dem Verhältniß der causa prima zur causa secunda Platz greife: denn letztere sei ersterer schlechthin subordinirt und werde demnach die freie Selbstbestimmung des erschaffenen Willens selbst durch die göttliche Wirksamkeit, insbesondere durch die wirksame Gnade bewirkt; es sei daher auch diese Selbstbestimmung des Willens im ewigen Decrete der Gnadenverleihung erkennbar und wirklich von Gott erkannt. — Das ist es aber eben, was die Gegner der Thomisten leugnen, indem durch eine solche Gnade, welche aus und durch sich selbst, durch die s. g. *praemotio physica* oder auch durch eine solche moralische Bewegung[2]), welche aus und durch sich selbst, abgesehen von jeglichem Vorherwissen der freien Einwilligung, die Einwilligung des Willens unfehlbar bewirkt, die Freiheit der Selbstbestimmung aufgehoben und überdies die wahre Sufficienz der zureichenden Gnade geleugnet werde. Denn wenn die praemotio physica die Einwilligung des Willens nothwendig zur

Deum omnia quidem *praescire*, sed non omnia *praedefinire. Praescit enim quae in nostra potestate sunt, sed ea non praedefinit:* neque enim malum fieri vult, nec rursum virtuti vim infert." De fid. orth. 2, 30. Nachdem Franzelin dieses weiter aus den Vätern zu begründen gesucht, fährt er fort: Negamus igitur hujusmodi praedefinitiones liberorum actuum absolute antecedentes omnem praescientiam omnemque scientiam conditionatorum. At vero, assumendo interim quod inferius distincte probabitur, Deum cognoscere infallibiliter, ad quod actus creatura libere sese determinatura esset, si haec aut illa gratiae adjutoria concederentur, facile intelligitur, quomodo praescientia liberorum actuum supernaturalium ad decreta divina se habeat. Dum enim supposita hac *scientia conditionatorum* concipitur Dei decretum concedendi auxilium, sub quo voluntatem creatam consensum praestituram esse Deus cognoscit; hoc ipso *scientia conditionata* quoad hunc actum intelligitur transire in praevisionem actus absolute futuri. At ratio cognoscendi existentiam actus absolute futuri non est in decreto, quatenus eo praedefinitur talis gratia praeveniens ontologice et in se spectata ut ex dictis constat; sed ratio est, quia praecedit cognitio veritatis, quod haec creata voluntas, si concederetur talis gratia, consensura esset et non dissensura, licet posset utrumlibet. Haec autem veritas non in decreto aliquo antecedente, sed in se ipsa cognoscitur; quia scilicet verum est (prius ratione, quam ullum intelligatur in mente divina decretum actu conferendi gratiam), quod voluntas, si concederetur talis gratia, libere se determinaret per vires gratiae ad consensum; ut autem hoc potius fuerit verum ab aeterno quam oppositum, est ex ipsa libera determinatione creatae voluntatis. *Franzelin, De Deo* Thes. 43. (Ed. 1, p. 428 sq.)

1) S. c. g. l. 1, c. 68 f. oben S. 648, Note 1.

2) Hierüber vgl. *Suarez,* Op. 1 De auxil. div. gr. l. 1, c. 10 & 11.

Folge habe, so daß es unmöglich sei, daß der Wille unter dem Einflusse dieser wirksamen Gnade den von der Gnade intendirten Act nicht setze, so lasse es sich nicht begreifen, daß und wie dieser Act noch ein freier genannt und die volle Wahrheit des Tridentinischen Dogmas festgehalten werden könne, daß der Wille der Gnade zustimme, während er ihr auch nicht zustimmen könne. Deßgleichen sei es unfaßbar, wie man die zureichende Gnade noch wahrhaft zureichend nennen könne, wenn sie zur wirklichen Setzung des guten Actes eben nicht zureiche, weil außer ihr noch eine andere Gnade, die gratia efficax mit ihrer praemotio physica, nothwendig sei, damit es zur Setzung des guten Actes komme und kommen könne[1]).

Diese Schwierigkeiten suchen die Thomisten durch die Unterscheidung zwischen dem sensus compositus und divisus zu lösen. *In sensu diviso* könne allerdings der Wille der Gnade widerstehen, allein *in sensu composito* widerstehe er selbstverständlich nicht: denn so wie ich sensu diviso, während ich will, auch nicht wollen könnte, es aber sensu *composito* vermöge des Gesetzes des Widerspruches unmöglich ist, daß ich gleichzeitig wolle und nicht wolle, ich vielmehr, wenn ich will, eben will, obwohl ich auch nicht wollen könnte: geradeso könne man auch in sensu *diviso* der wirksamen Gnade widerstehen; nimmermehr aber sei es möglich, daß man ihr in sensu *composito* widerstehe, nämlich wo sie den freien Willensact (actus secundus im Gegensatz zum actus primus oder der durch die gratia sufficiens gegebenen vollständigen und expediten Fähigkeit und Disposition zur Setzung des Willensactes) bewirkt: denn es sei ja unmöglich, daß die Gnade wirksam und nicht wirksam zugleich sei, daß sie den freien Willensact bewirke und zugleich ihn nicht zur Folge habe[2]). Allein dadurch werde die Freiheit dieses Willensactes nicht vernichtet, sondern vielmehr bewirkt, indem die wirksame Gnade gerade vermöge der unendlichen Vollkommenheit ihrer Wirksamkeit nicht nur den Act, sondern auch dessen Freiheit verleihe, also so wirke, daß der Wille mit Freiheit will, d. h. obwohl er auch nicht wollen

---

1) *Suarez*, Opusc. 3, lib. 3 de auxil. div. grat. cap. 8, wo er die These aufstellt: nullum relinqui auxilium sufficiens ad supernaturalem actum, nec libertatem ad non consentiendum gratiae vocanti, si efficax auxilium in hac physica praedeterminatione consistat, und in diesem und den folgenden Kapiteln zu begründen sucht.

2) Damit antworten die Thomisten auch auf den aus den angeführten Stellen des Tridentinums hergenommenen Einwand. Si Concilium loquitur de auxilio efficaci, quo homo justificatur, dicendum est, quod liberum arbitrium simpliciter et in sensu diviso potest dissentire, si velit, non autem in sensu composito, sagt z. B. Bannez In 1, q. 23, a. 5, ad 7.

könnte. Daher sei auch der Vorwurf unbegründet, daß nach der Lehre der Thomisten die gratia *sufficiens* nicht wahrhaft zureichend sei: denn nach ihrer Lehre verleihe die gratia sufficiens wahrhaft, was die Bajaner und Jansenisten leugneten, das volle expedite und nächste Vermögen, den fraglichen guten Act zu setzen; nur die wirkliche Setzung selbst verleihe selbstverständlich nicht sie, sondern die gratia efficax[1]). Diese Erklärung lassen aber die Gegner der Thomisten nicht gelten. Wohl geben sie den von Niemanden geleugneten Unterschied zwischen dem sensus *divisus* und *compositus* zu, nicht aber die Anwendung, welche die Thomisten davon machen. Allerdings, sagen sie, verstehe es sich von selbst, daß der Wille wolle, wenn er eben will, und daß es unmöglich sei, daß es gleichzeitig nicht wolle; aber damit er frei wolle, müsse er sich eben selbst zu diesem seinem Wollen bestimmen, damit daher die wirksame Gnade durch ihre unfehlbare Wirksamkeit die Freiheit des Willensactes nicht aufhebe, müsse Gott vermöge der *scientia media* ewig vorhergewußt haben, daß der Wille eben dieser Gnade seine Zustimmung nicht versagen werde. Deßgleichen sei die Gnade nur dann wahrhaft *sufficiens*, wenn es zur Setzung des Actes keiner weiteren praemotio physica durch die thomistische gratia efficax mehr bedürfe, denn sonst sei die zureichende Gnade nicht wahrhaft zureichend, da ja noch etwas Anderes und das Allerwichtigste, die praemotio physica, fehle, ohne welche der gute Act nimmer zu Stande komme und zu Stande kommen könne[2]). Dagegen pro-

1) Es ist daher unrichtig, wenn Suarez u. A. behaupten, die praemotio physica der Thomisten beziehe sich auf den actus primus, während sie ausschließlich auf den actus secundus sich bezieht. In sententia Thomistarum praerequisita ad agendum sunt in duplici differentia: quaedam enim se tenent ex parte potentiae et actus primi, ut habitus, virtutes operativae et auxilia sufficientia; et haec, cum constituant solum principium habituale operationis, possunt indifferenter cum actione vel nonactione componi. Alia se tenent ex parte applicationis potentiae et se habent per modum reductivi de actu primo ad secundum, et ista, cum constituant principium actuale operationis, non possunt ab ea separari, nec cum illius negatione componi. *Gonet*, Clyp. Thom. De volunt. div. div. disp. 4, a. 6, §. 2.

2) Hören wir wiederum Franzelin: Ad illam distinctionem *sensus compositi et sensus divisi* quod spectat, optime intelligimus, non officere libertati impossibilitatem actus *in sensu composito cum aliqua hypothesi pendente a libera voluntatis determinatione* . . . Si de *sensu composito cum gratia efficaci* agitur, formaliter ut est *gratia efficax* in actu secundo, supponimus hic doctrinam de natura gratiae efficacis et sufficientis (nämlich die von Franzelin befolgte Lehre). Videlicet in se spectata gratia est et dicitur efficax, h. e. habens virtutem efficiendi utique *ab intrinseco et ex sua*

testiren wiederum die Thomisten, da sie auf's Entschiedenste lehrten, daß die zureichende Gnade volle und nächste Sufficienz zur Setzung des Actes verleihe, die praemotio physica oder die gratia efficax aber mit dieser Sufficienz und mit dem actus primus nichts zu thun habe, sondern mit der wirklichen Setzung des guten Willensactes oder dem actus secundus selbst zusammenfalle, aber so, daß der Wille von der Gnade bewegt, mit voller Freiheit sich selbst bestimme, weil eben die wunderbare Kraft der Gnade den Willen so bewege, wie es der Natur des freien Willens entspricht, also nicht zu einem unfreien Acte, sondern zu einer freien Selbstbestimmung. Weit entfernt daher, daß die unwiderstehliche Wirksamkeit des göttlichen Willens die Freiheit aufhebe, seien die von ihm wirksam gewollten Acte der Creatur gerade vermöge

---

entitate (est enim stultum et nisi in puerilibus quorundam objectionibus inauditum, quod aliquis theologus umquam senserit, gratiam accipere vires a voluntate consentiente, cum contra gratia det vires voluntati ad consentiendum): in comparatione autem cum gratia sufficienti dicitur efficax non ex diversa entitate, quasi vero gratia sufficiens non esset virtute sua intrinseca ordinata ad efficiendum; sed efficax et sufficiens gratia distinguitur *in actu primo*, quatenus cum illa jungitur praevisio liberi actus secundi ad quem ordinatur, cum hac vero jungitur praevisio liberi dissensus et proinde praevisio negationis actus secundi, ad quem gratia ex se ordinata est. Hoc ergo sensu si gratia efficax est et efficiens in actu secundo, quatenus per vires gratiae mihi communicatas libere actum elicio, quae gratia eadem esset mere sufficiens, si praevisus esset dissensus, facile intelligitur cum gratia ontologice una et eadem posse vel conjungi consensum elicitum per vires gratiae, vel posse hominem disentire dissensu elicito viribus corruptae naturae. Intelligitur pariter cum gratia, formaliter ut est efficax seu ut supponit factum mei liberi consensus, non posse non esse conjunctum consensum; quia si consensus est, non potest simul non esse: at vero illa hypothesis consensus est in potestate liberae voluntatis; unde ab ea pendet, ut vera sit potius hypothesis altera dissensus, qua posita gratia eadem jam non est efficax et efficiens in actu secundo, sed mere sufficiens. Hoc igitur modo facile intelligitur, *in sensu composito cum gratia, formaliter ut supponitur efficax* h. e. conjuncta cum libero consensu, non posse simul stare actualem dissensum; hoc enim idem esset ac simul et secundum idem ponere consensum et dissensum. Quod nos intelligere non possumus in doctrina theologorum, quos initio commemoravi, illud est, quod posita gratia efficaci et praedeterminatione inhaerente in anima ex ipsa gratiae natura repugnat non sequi consensum, sicut sola posita gratia ex natura sua sufficienti repugnat ut, nisi aliud accedat, actu sequatur consensus; et tamen dicimur nos libere consentire, licet, ut gratia illa efficax vel ejus carentia in nobis sit, nullo modo in nostra sit potestate. *De Deo*, Thes. 43. (Ed. 1, p. 422, not.)

derselben wahrhaft frei, da ja Gott nicht nur die Substanz dieser Acte, sondern auch deren Freiheit wolle[1]).

VI. Wenn man mit den Gegnern der Thomisten leugnet, daß Gott die zukünftigen freien Acte in seinen ewigen Willensdecreten als der ersten und unerschaffenen Ursache ihrer Wirklichkeit erkenne, so fragt es sich, welches denn das Medium oder das Princip dieser Erkenntniß sei. Hierauf ist im Allgemeinen nur eine doppelte Antwort möglich[2]), daß er nämlich diese freien Acte, die absolut wie

1) Quia causae liberae, sagt Gonet, prout subsunt divino decreto ejusque motioni, servant potentiam ad resistendum et ad eliciendum actum oppositum, non laeditur illorum libertas. Sed quia de facto nunquam resistunt, nec jungitur unquam actualis dissensus cum decreto efficaci et motione ipsius, divina praescientia, quae in illo fundatur, nunquam fallitur. Et sic duo illa extrema, quae videntur inter se opposita, facile conciliantur et in concordiam adducuntur. Ratio autem fundamentalis talis concordiae petitur ex efficacia voluntatis divinae, quae attingit non solum substantiam nostrorum actuum, sed etiam modum libertatis, qui reperitur in illis, ut docet D. Thomas locis supra citatis, praesertim 1, q. 19, a. 8, c. & in respons. ad 2, ubi sic habet: *Ex hoc quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quia sic vult fieri Deus.* Quae verba valde notanda sunt: Illa enim ad vivum exprimunt infinitam illam efficaciam divinae voluntatis, dativam et causativam libertatis, quia est infinite efficax et quia ei resisti non potest. Unde id, quod adversarii maxime putant nocere libertati, scilicet quod non possit homo divino decreto ejusque motioni resistere (intellige potentia consequenti et in sensu composito), est id, quod maxime illam firmat et statuit: si enim ei non potest resisti, et illa vult ut libere operemur, certum est quod libere operabimur. Quam etiam doctrinam expresse tradit Anselmus, cujus nomine in hac materia maxime abutuntur adversarii. Ille enim *Concordia praedestinat.* c. 1 sic loquitur: *Quoniam quod Deus vult, non potest non esse: si Deus vult voluntatem humanam nulla cogi vel prohiberi necessitate ad volendum, tunc necesse est, voluntatem esse liberam, et esse quod vult. Clyp. Thom.* Disp. 4 de scient. futur. conting. a. 5, §. 7.

2) Wir sehen hier ab von der Meinung, welche Suarez dem Cajetan zuschreibt und widerlegt, daß nämlich Gott, wie alles Zukünftige, so auch die freien Acte in seinen Ideen erkenne. Allerdings erkennt Gott Alles und somit auch alles Zukünftige durch seine Ideen resp. durch die alle Ideen in sich schließende Idee seines eigenen Wesens, aber nicht als medium *in quo*, sondern als medium *quo*, oder nicht per modum objecti proximi, sed per modum actus intellectualis, quo intentionaliter repraesentantur creaturae ipsae. Abgesehen davon aber können die aus der Wesenheit Gottes resultirenden Ideen der Dinge nur deren nothwendige Wesenheit und Möglichkeit, nicht aber deren contingente Wirklichkeit erkennbar machen (S. oben §. 186, III.) und gerade um letztere handelt es sich hier; die contingenten Wirklichkeiten, insbesondere die wirklichen freien Acte der Creaturen, könnten aus den

die bedingt zukünftigen, in ihren erschaffenen Ursachen, also in der Potenz und dem Habitus des Willens und in den auf ihn einwirkenden Umständen und Einflüssen; oder aber daß er diese Acte unmittelbar in ihnen selbst erkenne.

Ersteres war, wie wir bereits gesehen haben, die Meinung Molina's und auch Bellarmin scheint sich derselben zuzuneigen[1]). Allein diese Ansicht wurde, weil entweder nur eine conjecturale Erkenntniß und Gewißheit ermöglichend, oder aber ein nothwendiges Hervorgehen der fraglichen Acte aus ihren erschaffenen Ursachen voraussetzend und somit die Freiheit dieser Acte aufhebend, nicht blos von den Thomisten bekämpft, sondern auch von fast allen späteren Molinisten und Congruisten für unhaltbar erklärt und verlassen[2]).

Allein wenn auch Gott hiernach die Erkenntniß der zukünftigen freien Acte nicht aus ihrer erschaffenen Ursache schöpft und sie insofern nicht lediglich in ihrer Ursache erkennt, so schaut er sie doch selbstverständlich wegen der unendlichen Vollkommenheit seiner Erkenntniß nicht ohne ihre Ursache, vielmehr so, wie sie aus ihrer nächsten Ursache, dem freien Willen der Creatur, hervorgehen und in diesem Sinne kann man sagen, daß er sie aus ihrer Ursache, nämlich in ihrem Hervorgange aus derselben erkennt[3]). Diese Ursache ist aber nichts anderes, als die Selbstbestimmung des Willens selbst; sie fällt also mit dem Willensacte zusammen[4]).

---

göttlichen Ideen nur in Verbindung mit dem göttlichen Willen der Verwirklichung der betreffenden Ideen erkannt werden. Dieses dürfte auch wohl die Ansicht Cajetan's gewesen sein. Diese Ansicht fällt aber, wie klar, mit der Thomistischen Lehre zusammen, daß Gott die zukünftigen freien Acte, auch die bedingt zukünftigen, in seinen Willensdecreten erkenne, welche selbstverständlich die Erkenntniß oder die Ideen des Möglichen zur Voraussetzung haben. Vgl. *Suarez*, Opusc. 2, l. 1, de absol. scient. futur. c. 4.

1) S. oben S. 603, Note 1.

2) Vgl. *Suarez*, Opusc. 2, l. 1, c. 3, wo er den Satz: „Futura contingentia non posse in proxima causa praesciri" als allein wahre Meinung vertheidigt. (Ed. Vivès, Tom. I, p. 300—306.)

3) Quamvis enim dixerimus, sagt Suarez, haec futura non sufficienter cognosci in causa, nihilominus verum est non cognosci sine causa, id est sine influxu et determinatione causae; ita ut uno verbo dicere possimus non cognosci in causa, cognosci tamen ex causa, id est, non videndo effectum solum in virtute causae, sed videndo emanationem ejus a causa sua. Quod maxime necessarium est in hac scientia Dei, quia, ut diximus, est intuitiva et perfectissima; unde est etiam comprehensiva talis effectus, unde non cognoscit illum, nisi intuendo emanationem ejus ex causa sua. Opusc. 2 De abs. scient. fut. conting. c. 9, nr. 12. (Ed. Vivès t. 11, p. 330.)

4) Haec autem determinatio in humana voluntate nihil est aliud quam ipsamet actio, per quam elicit consensum liberum, quatenus ab ipsa est....

In diesem Sinne lehren also auch die Gegner der Thomisten, daß Gott die zukünftigen Acte nicht ohne die Erkenntniß ihrer Verursachung durch die *causa prima*, bestehe diese Verursachung nun in dem blos natürlichen Concurs oder in der Wirksamkeit der übernatürlichen Gnade, und insofern auch in dem dieser Wirksamkeit zu Grunde liegenden göttlichen Decrete erkenne: denn sonst würde ja Gott jene creatürlichen Acte nicht vollkommen, weil nicht aus ihrer vollständigen Ursache erkennen; nur das stellen sie in Abrede, daß Gott dieselben lediglich aus seinen Decreten erkenne[1]).

Das Gesagte gilt auch von den bösen Acten, insofern Gott erkennt, daß und inwiefern sie mit seinem Concurs und mit seiner Zulassung gesetzt werden[2]).

Cognoscere ergo determinationem talis causae, est cognoscere emanationem talis effectus futuri a tali causa, nam inter illam actionem et potentiam (sub qua omnem actum ejus primum comprehendimus) nihil mediat; et ideo cognoscere effectum vel emanationem ejus a tali causa in determinatione ejus nihil aliud est, quam cognoscere emanationem in seipsa et effectum ut emanaturum seu emanantem a sua causa. *Suarez* l. c. (p. 331.)

1) Atque hinc fit, ad cognoscenda futura contingentia dicto modo perfecte, necessarium esse cognoscere decretum divinae voluntatis, a quo unumquodque futurum est, nam solius decreti cognitio per se non sufficit, ut dixi; est tamen necessaria, quia non aliter potest cognosci emanatio effectus ab integra causa. *Suarez* l. c.

2) Neque est quod aliquis haereat in peccato futuro, eo quod non sit ab aliquo decreto Dei, tanquam a causa; nam licet hoc sit verum de peccato ut peccatum est, tamen actus ipse liber, quo peccatum fit, et sine quo non fieret, et prout hic et nunc est, non est separabilis a malitia, actus (inquam) ille est ab aliquo decreto Dei in suo genere; et ideo illius decreti notio necessaria est ad cognoscendum effectum futurum. Imo, licet fingamus futurum sine actu positivo per puram omissionem, necessarium erit praecognoscere decretum de tali peccato permittendo, licet non sit causa ejus, sed solum non impediens; nam ad cognoscendum effectum futurum, non satis est cognoscere intrinsecam causam fore ad illum determinandum, si non impediatur, sed oportet etiam nosse non esse impediendum ab aliqua causa extrinseca, quod ex parte Dei pendet ex praedicto decreto. Ex his vero ulterius inferri solet, hanc scientiam futurorum contingentium in Deo secundum rationem esse posteriorem, quam decreta libera circa futura contingentia. Sed an et quomodo hoc sit, in fine libri sequentis commodius dicemus. *L. c.* In diesem folgenden Buche handelt Suarez von der *scientia media*, worauf er die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen, auf diese aber die göttlichen Decrete bezüglich der unbedingt zukünftigen freien Acte der Creaturen zurückführt. Diese Ausführungen des Suarez zeigen auf's Neue, wie auf die scientia media alle Controverse hinausläuft.

Wenn man nun mit den Gegnern der Thomisten annimmt, daß Gott die zukünftigen freien Acte weder in sich selbst als der *ersten unerschaffenen* Ursache und somit in seinen ewigen Decreten, noch in ihren *erschaffenen* Ursachen als dem medium cognitionis erkenne, so bleibt nur die bereits angeführte Meinung übrig, daß der *objective* Erkenntnißgrund dieser Acte in der *objectiven Wahrheit* derselben liege, nämlich in der Wahrheit, daß sich eben der Wille der Creatur in einem bestimmten zukünftigen Zeitmomente frei zu diesem oder jenem Acte bestimme[1]), oder, was die bedingt zukünftigen Acte betrifft, bestimmen würde, oder, was dasselbe ist, daß Gott diese Acte *unmittelbar in ihnen selbst schaue*, wie sie eben zu ihrer Zeit eintreten oder eintreten würden[2]). Dabei verwahren sich die Vertreter dieser Meinung, wie wir gesehen haben, gegen die Unterstellung, daß sie die Existenz oder die Wahrheit der Creaturen als eigentliche *Ursache* des göttlichen Erkennens ansehen, das vielmehr *lediglich kraft seiner eigenen unendlichen Vollkommenheit* die zukünftigen freien Acte erkenne; die Existenz oder die objective Wahrheit dieser Acte sei nur *conditio sine qua non* dieser Erkenntniß; weil sie wahr seien, seien sie erkennbar, tauglich erkannt zu werden[3]).

Wenn man nun des Näheren fragt, wie denn Gott die zukünftigen freien Acte in ihnen selbst schauen könne, da doch dieselben, so lange sie eben zukünftig sind, noch gar nicht sind; so scheint sich diese Frage dadurch leicht zu lösen, daß man daran erinnert, daß *alle Zeiten der göttlichen Ewigkeit gegenwärtig* sind, daß es mithin für Gott, wie keine Vergangenheit, so auch keine Zu-

---

1) Ex veritate ipsius actus liberi — ex objectiva veritate actuum. S. die oben S. 643, Note † angeführte Stelle von *Franzelin*.

2) Per simplicem intuitum veritatis vel rei quae futura est; — penetrando immediate veritatem, quae in ipsis est seu concipi potest. S. die oben S. 642, Note 4 angeführten Stellen von *Suarez*.

3) Man verweist hiebei auf Stellen, wie *Joann. Damasc.* Dial. c. Manich. nr. 79: Vis praescia Dei non ex nobis habet causam; quod autem haec, quae facturi sumus, praevidet, ex nobis est: nisi enim ea essemus facturi, neque ipse ea praevidisset, utpote non futura. *Alex. Alens.* S. 1, q. 24, 3: Quia res futura est, ideo apta est, ut sciatur esse futuram. *Albert. M.* S. 1, q. 61, 3: Futurum nullam dicit causam scientiae in sciente, sed dicit rationem aptitudinis in scibili. In gleichem Sinne beruft man sich auch auf das Wort des heil. *Thomas* 1, q. 14, a. 8, ad 1: Quod dicit (Origenes) ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiae, non secundum causam essendi. Vgl. *Hense* im *Kathol.* 1873, II, S. 526 und die dort citirten Stellen von *Petrus Lombard.* Sent. l. 1, d. 38 & *Bonavent.* in h. l. q. 2.

kunft gebe und daher seine ewige Erkenntniß alles für uns Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige in Einem Blicke umfasse. Und in der That scheinen Väter und Theologen in zahlreichen Stellen hieraus das göttliche Vorherwissen zu erklären.

Ehe wir aber näher auf diese Lösung eingehen, müssen wir der vielbestrittenen Controverse erwähnen, ob die zukünftigen contingenten Dinge und deren Acte Gott dem Ewigen realiter und physisch, nämlich mit jenem wirklichen Sein, das sie nach ihrer Production und außer ihren Ursachen haben, oder nur in dem göttlichen Erkennen, wie die Scholastiker sagen *objective* oder *intentionaliter*, gegenwärtig sind. Ersteres behaupten die meisten Thomisten[1]), aber auch Theologen anderer Schulen[2]); letzteres ist die Lehre der übrigen Theologen[3]).

Für die erstere Meinung, daß alles Zukünftige und Vergangene Gott vermöge seiner Ewigkeit realiter gegenwärtig sei, beruft man sich auf jene Väterstellen, welche sagen, daß für Gott Nichts vergangen oder zukünftig, vielmehr Alles gegenwärtig sei; daß er an das Vergangene nicht sich erinnere und das Künftige nicht erwarte, daß vielmehr Alles, was für uns komme und vorübergehe, unwandelbar feststehe für Gott; daß Gottes ewige Gegenwärtigkeit alle Zeit zumal umfasse[4]); daß deßhalb in Gott nicht eigentlich ein Vorherwissen, sondern ein Wissen und Schauen des Zukünftigen sei; daß es unmöglich sei, daß Gott das Zukünftige anders, als das Gegenwärtige, erkenne, weil ja sonst das göttliche Erkennen mit dem Eintritt der zukünftigen Dinge eine Veränderung erlitte und Gott denselben Gegenstand zweimal erkennen würde, einmal, indem er ihn vorherwisse, und später, indem er ihn gegenwärtig schaue[5]). Insbesondere

1) Dico igitur, sagt Gonet, futura omnia contingentia esse Deo ab aeterno praesentia; non solum objective, ratione suae praescientiae, sed etiam realiter et physice, ratione suae aeternitatis. *Clyp. Thomist.* Disp. 4, de scient. futur. conting. art. 7, §. 1. Ebenso Capreolus, Cajetan, Ferrariensis, Bannez, Alvarez, Ledesma, Gotti.

2) Es werden von den Vertheidigern dieser Meinung namentlich Molina selbst, Fonseca, Ruiz, Tiphanius citirt. S. Gonet a. a. O.

3) So Suarez (Op. 2, lib. 1, c. 7, welcher sich auf Bonaventura (s. oben S. 636, Note 1) Alexander von Hales, Scotus u. s. w. beruft; ferner Durandus, Aegidius Rom., Vasquez, Lessius, Lugo, Ripalda; deßgleichen Franzelin, De Deo thes. 32. Genauere Citate bei Hense im Kathol. 1873, II, S. 546.

4) Vgl. die oben S. 479, Note 2, S. 480, Note 1 u. 2 und S. 552, Note 2 abgedruckten Stellen von Gregor Nyss., Augustin, Gregor. M., Boetius, Petrus Damiani.

5) *August.* De div. QQ. ad Simplic. 2, 2, nr. 2, abgedr. S. 552, Note 3.

berufen sie sich auf zahlreiche Aussprüche des heil. Thomas, wonach die Ewigkeit alle Zeit umfasse, alles Zeitliche deßhalb Gott gegenwärtig sei, nicht blos in seinen Gedanken, sondern weil sein Schauen ewiglich Alles umfaßt, so wie es in seiner Gegenwärtigkeit ist; daß die künftigen freien Acte seiner Erkenntniß unterliegen, weil er sie, wie sie in sich selbst sind, schaue, da sie vermöge seiner Ewigkeit ihm gegenwärtig seien; daß Gott alle Zeiten nicht nach und nach, sondern in Einem ewigen Blicke erkenne; daß er alles Contingente, das in verschiedenen Zeitmomenten wirklich ist, von Ewigkeit gegenwärtig schaue, nicht etwa nur in seinen Gedanken habe — ähnlich wie unser Auge von der Höhe aus alle auf einem Wege nach einander Wandelnden auf einmal sieht [1]).

Die Anhänger der zweiten Meinung erklären diese und andere von ihnen besonders citirte Stellen [2]) in ihrem Sinne, indem sie hervorheben, daß in allen Aussprüchen der Väter und des heil. Thomas eben nur gesagt sei, daß die in sich selbst noch nicht existirenden zukünftigen Dinge und Acte dem göttlichen Wissen, dem göttlichen Schauen, dem göttlichen Auge, oder auch dem göttlichen Wollen und Wirken, dem göttlichen Rathschlusse, der göttlichen Anordnung und Vorbereitung, der vorsehenden göttlichen

1) Vgl. die oben S. 601, Note 1 und S. 495, Note 1 angeführten Stellen, *S. Th.* 1, q. 14, a. 13. *De verit.* q. 2, a. 12. Dazu: *In 1, Sent. d. 38,* q. 1, c. Cum Deus uno aeterno intuitu, non successive, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab aeterno praesentialiter videt, non tantum ut habentia esse in cognitione sua. *C. g.* l. 3, c. 154: Futura contingentia soli divinae cognitioni subsunt ratione suae aeternitatis. Cf. *C. g.* l. 1, c. 66 & 67 etc.

2) Z. B.: Futura nondum sint, et praesentia jam sint, et praeterita jam non sint, ipse vero haec omnia stabili et sempiterna praesentia comprehendit. Nec aliter nunc, aliter antea, et aliter postea, quoniam non sicut nostra, ita quoque ejus *scientia* trium temporum, praesentis videlicet, praeteriti vel futuri, varietate mutatur, apud quem non est transmutatio nec momenti obumbratio. *August.* Civ. Dei 11, 21. — Nihil non semper cum Deo fuit, quidquid in rebus est; quae etsi ad creationem sui coepta sunt, non sunt tamen ad Dei vel *scientiam* vel *potestatem* inchoata . . . Quae enim futura sunt, licet in eo quod creanda sunt, adhuc fient; Deo tamen cui in creandis rebus nihil novum aut recens est, jam facta sunt, cum et temporum dispensatio est, ut creentur, et jam *in divinae virtutis praesciente efficientia* sint creata. Omnis horum *praeparatio* Deo est coaeterna. Hilar. De trin. l. 12, nr. 39. Deo, quae sunt futura, praesentia sunt, et ei cui *praecognita* sunt omnia, ventura pro factis sunt. *Ambros.* De fide 1, 15 (al. 7.) Cf. 5, 16 (al. 7): Quomodo ergo facta sunt, quae futura sunt, nisi quia *operatoria virtus et scientia* comprehendit numerum omnium saeculorum. Noch andere Stellen s. bei *Franzelin,* De Deo thes. 32.

Macht und Wirksamkeit gegenwärtig seien[1]). Die zukünftigen Dinge und freien Acte haben reelle Existenz nur von dem Zeitmoment ihrer Verwirklichung an und ist diese ihre zukünftige wirkliche Existenz die Bedingung, daß Gott dieselbe scientia *visionis* erkennt; allein deßhalb ist dieses Schauen Gottes nicht selbst etwas Zeitliches und nimmt nicht erst mit der Entstehung der betreffenden Dinge und Acte seinen Anfang, sondern ewig schaut Gott alles in der Zeit Werdende und Geschehende als wirklich in den betreffenden Zeiträumen[2]).

Ungeachtet aller Controversen glauben wir, daß in dieser Frage zwischen den verschiedenen Schulen in der Sache kein eigentlicher Unterschied besteht. Auch die Congruisten lehren, daß Gott die zukünftigen Dinge und Acte nicht, ähnlich wie ein Mensch, nur denkt, sondern daß er sie, wie sie in sich selbst sind, schaut; die Thomisten aber sind ihrerseits weit entfernt zu behaupten, daß die Dinge und deren Acte in sich selbst vor ihrer Entstehung und von Ewigkeit irgend welche reale Existenz hatten oder vor ihrer zeitlichen Entstehung in der Ewigkeit hervorgebracht seien[3]) oder das

---

1) Vgl. *Franzelin* l. c. Thes. 32. Petavius urtheilt über die Väterstellen, auf die man sich von beiden Seiten beruft: Nihil autem quaestione de ista traditum exstat in scriptis Veterum, quod liquido et decrete rem definiat. Sed in utramvis partem trahi possunt omnia illae de aeternitate sententiae. *Theol. dogm.* De Deo l. 4, c. 5, nr. 2.

2) Franzelin faßt a. a. O. Alles in die Worte zusammen: Coexistentia actualis non est conditio necessaria aeternae intuitionis divinae; existentia actualis in tempore est fundamentum aeternae cognoscibilitatis et relationis ad intuitionem divinam; existentia actualis secundum relationem cognoscibilitatis praesens est aeternitati divinae toti et totaliter; während, wie Franzelin weiter oben sagt, die wirklichen Dinge an sich (also im Unterschied von ihrer relatio cognoscibilitatis) coexistunt *toti* aeternitati Dei, sed *non totaliter*. Vgl. oben S. 494, Note 2.

3) Man lese z. B. nur *Gonet*, Clyp. Thom. Disp. 4 de scient. fut. conting. Art. 2, §. 1. Notandum secundo, praesentiam realem et physicam futurorum contingentium in aeternitate tribus modis posse concipi vel imaginari. Primo per quandam anticipatam illorum productionem in aeternitate, distinctam ab illa qua producuntur in tempore . . . Secundo per coextensionem ipsius rei temporalis ad totam aeternitatem, eo fere modo, quo illi coextenderetur tempus infinitum, si daretur. Tertio per coextensionem ipsius aeternitatis ad illam differentiam temporis, in qua futura contingentia aliquando existent et fient praesentia. Nur das letzte lehren die Thomisten; von den beiden ersten Vorstellungen dagegen sagt Gonet: Certum est de fide, futura contingentia non esse realiter et physice praesentia primo et secundo modo, cum scriptura testetur omnia incoepisse in tempore et nihil esse productum ab aeterno. Kurz und klar sagt Contenson:

Zeitliche und die Ewigkeit einander adäquat coexistirten, verwerfen dieses vielmehr als einen mit Glauben und Vernunft in Widerspruch stehenden Irrthum. Gott, sagen sie, schaue alles Zukünftige gegenwärtig, nicht als ob dieses selbst irgend wie ewig wäre, sondern, weil Gottes Ewigkeit das supereminente Aequivalent aller Zeiten ist, sie alle umfaßt und gleichsam wie im Spiegel[1]) darstellt[2]). Ein wirklicher Unterschied zwischen den beiden Schulen scheint uns nur darin zu liegen, daß die Thomisten das Gegenwärtig-Schauen auch der zukünftigen freien Acte lediglich auf die göttlichen Decrete und die göttliche Ursächlichkeit[3]) zurückführen, ihre Gegner aber dieses leugnen.

Hieraus dürfte auch klar hervorgehen, daß der Hinweis auf die Ewigkeit des göttlichen Erkennens wohl geeignet ist, die Existenz des göttlichen Vorherwissens alles Contingenten, auch der freien Acte der Creaturen, zu beweisen[4]); deßgleichen unsere Vorstellungen und

---

Aeternitati tempora successive fluentia praesentia sunt, non quod creaturae existant realiter ab aeterno per anticipatam productionem distinctam ab ea, qua in tempore creatae sunt; sed quia aeternitas divina ratione suae infinitatis ad omnes temporum differentias se extendit et omnes mensurat. *Theol. ment. et cord.* l. 1, diss. 3, c. 2, spec. 3. (Ed. Vivès t. 1, p. 103.)

1) Qua de causa S. Thomas Opusc. 68 appellat aeternitatem „speculum"; sicut enim speculum immotum manens omnes in aula ambulantium gestus et motus exprimit, sic speculum infinitum aeternitatis omnes circumfluentium successionum vicissitudines futuras, supposito decreto, intellectui divino videndos repraesentat in suo vastissimo sinu, virtualiter tamen multiplici, sagt Contenson a. a. O. (p. 106.).

2) Die Thomisten verweisen hier namentlich auch auf *S. Th.* 1, q. 57, a. 3: Deus videt omnia in sua aeternitate, quae cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit; et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quae aguntur per totum tempus, et videt omnia ut in seipsis sunt.

3) Diesen Sinn der thomistischen Lehre erklärt gleichfalls Contenson a. a. O. mit folgenden klaren Worten: Cum ergo realis illa praesentia nihil reale ponat ex parte creaturarum, liquido constat legitimum sensum esse, aeternitatem, quia omnibus durationibus futuris aequivalet, easque eminenter includit, repraesentare intellectui divino omnes temporis durationes et differentias ex vi propriae lineae et characteristicae proprietatis; ita ut, sicut essentia divina repraesentat intellectui divino omnes essentias possibiles, essentia vero determinata per decretum omnes creaturas futuras, ita aeternitas ex formali sua ratione repraesentat omnes durationes possibiles; supposito vero decreto, eadem aeternitas omnes durationes futuras exhibet intellectui divino.

4) Denn wenn Gott jemals diese Acte weiß und schaut, so muß er sie nothwendig ewig wissen und schauen, da sonst in seinem Wissen eine zeitliche Veränderung vor sich ginge. Vgl. *Aug.* Ad Simplic. 2, 2 oben S. 552, Note 3.

Begriffe bezüglich dieses Vorherwissens zu läutern[1]), namentlich klar zu machen, daß dasselbe nicht sowohl ein Vorherwissen, als ein ewiges und daher in sich selbst jede Succession und jeden Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart ausschließendes absolut vollkommenes[2]) Wissen alles Dessen ist, was in der Zeit verläuft — daß aber die bloße Ewigkeit und ihr Verhältniß zur Zeit nicht genügt, um uns das Geheimniß des Vorauswissens der freien Acte zu erklären und insbesondere die Theorie der späteren Molinisten und Congruisten begreiflich zu machen. Dieses ist um so weniger der Fall, da ja diese Theorie auf der *scientia media* beruht, vermöge welcher Gott vor seinem Decrete der Weltschöpfung weiß, was jeder mögliche creatürliche Wille unter bestimmten Umständen und Einflüssen mit Freiheit wollen würde, auch wenn diese Umstände nie wirklich werden[3]). Die entscheidende Frage ist daher die, wie Gott das bedingt zukünftige erkenne. Wir haben gesehen, daß die Thomisten diese Frage nicht anders zu lösen wußten, als durch die Annahme von subjectiv unbedingten und objectiv bedingten

---

1) Wir können uns nicht genug vor der unwillkürlich sich aufdrängenden Täuschung hüten, daß wir die zeitliche Succession, die in den Creaturen stattfindet, auf Gottes Wissen und dessen Verhältniß zu dieser Succession der zeitlichen Dinge übertragen. Wenn wir sagen, Gott schaut heute noch den Schöpfungstag und schaut bereits den Antichrist und den jüngsten Tag, so reden wir, als ob das göttliche Schauen aus einem zeitlichen Heute rück- und vorwärts blickte; allein Gott und sein Wissen steht weder zum ersten, noch zum heutigen, noch zum letzten Tage im Verhältniß der Zeit, sondern der unwandelbaren Ewigkeit.

2) Es ist einleuchtend, daß Gottes Wissen vom Zeitlichen nur dadurch absolut vollkommen ist, daß es die ganze Succession des Zeitlichen erkennt, aber nicht durch ein successives und stückweises Erkennen, sondern zumal. Man kann daher sagen, daß Gott als dem Ewigen nicht nur bezüglich seines eigenen Seins und Lebens, sondern auch bezüglich alles Creatürlichen die *tota simul et perfecta possessio* eigen sei.

3) Treffend sagt Hurter l. c.: Nec ad explicandam scientiam futurorum liberorum idonea videtur illa sententia, quae contendit, Deum ideo cognoscere futura libera, quod hinc quidem ea vere exstitura sint, inde vero intuitus Dei aeternus ac prorsus immutabilis sit, ita ut aeternitate sua omnia transgrediatur tempora: hinc vero quidam inferunt, omnia Deo in sua aeternitate esse praesentia ac proinde ab eo videri: nam aliis praetermissis, quae contra hanc sententiam excipi possent, ea *non est adaequata*, nec nodum, qui inest huic mysterio solvit: nam Deus haec futura libera cognoscit, antequam ea exstitura scit, scilicet per scientiam *mediam*, proinde scientia *visionis* non est *primus* fons, unde hanc habet cognitionem.

ewigen Decreten und durch die Lehre, daß Gott in diesen Decreten die bedingt zukünftigen freien Acte erkenne. Die Molinisten und Congruisten dagegen betrachten die einem jeden göttlichen Decrete der Ordnung nach vorausgehende *scientia media* als Vorbedingung aller jener göttlichen Decrete, welche freie Acte zu ihrem Gegenstande haben. Ueberhaupt gilt, wie wir gesehen haben, ganz dasselbe, was von dem Vorherwissen der absolut zukünftigen, auch von dem der bedingt zukünftigen freien Acte, da Alles absolut Zukünftige zuvor ein bedingt Zukünftiges war[1]).

Es fragt sich also, wie Gott einen bedingt zukünftigen freien Willensact erkenne und zu erkennen vermöge, wenn dieser Act weder in seiner causa secunda, nämlich in dem Willen als Potenz und Habitus, noch durch die auf den Willen einwirkenden Umstände und Einflüsse determinirt ist, daher aus denselben auch durch den unendlichen Intellect keineswegs, wie Molina u. A. meinten, mit absoluter Gewißheit erkannt zu werden vermag[2]); wenn er aber auch nicht durch Gott, die erste Ursache, zum Sein oder Nichtsein bestimmt, vielmehr in seiner Indifferenz belassen ist, und daher weder aus dem göttlichen Wesen, als aus welchem nur die Möglichkeit dieses Actes, noch aus einem freien Willensdecrete, das ja eben von den Gegnern der Thomisten geleugnet wird; wenn er endlich auch nicht, wie man bei absolut zukünftigen freien Acten sagen könnte, aus deren wirklicher Setzung erkannt werden kann: denn die scientia media geht ja dem Vorherwissen des wirklichen freien Actes voraus und ist auch dann untrüglich, wenn wegen Nichteintritt der Bedingungen der fragliche Act niemals gesetzt wird. Die Antwort, welche hierauf von den Gegnern der thomistischen Theorie gegeben wird, lautet, wie bereits gesagt, daß die objective Wahrheit der unter einer Bedingung zukünftigen freien Acte Gegenstand der scientia media sei, und daß dieselben unmittelbar in dieser ihrer objectiven Wahrheit von Gott vermöge der unendlichen Vollkommenheit seines jegliche Wahrheit darstellenden Intellectes erkannt werde[3]). Es verhalte sich in dieser Beziehung mit den bedingt zukünftigen freien Acten ebenso, wie mit den absolut zukünftigen. So wie, wenn der erschaffene Wille in einem bestimmten Momente der Zeit sich frei zu einem bestimmten Acte entscheidet, das Urtheil, welches diese thatsächliche Selbstentscheidung ausspricht,

---

1) S. oben S. 640, Note 1. Vgl. auch *Suarez*, Opusc. 2, l. 2, c. 7, nr. 16.

2) S. oben S. 642.

3) Vgl. *Suarez*, Opusc. 2, lib. 2, c. 7, nr. 15. *Franzelin*, De Deo Thes. 46. Vgl. oben S. 642, Note 4 und S. 643, Note †.

ewig wahr und von Gott erkannt ist, da er ja nicht allwissend wäre, wenn ihm irgend eine Wahrheit verborgen bliebe; ebenso sei es auch von Ewigkeit wahr und deßhalb von Gott ewig und unwandelbar gewußt, daß sich irgend ein creatürlicher Wille so oder so entscheiden würde, wenn gewisse Bedingungen einträten. Weil aber diese Erkenntniß des Bedingtzukünftigen weder scientia visionis sei, deren Gegenstand das Wirkliche, noch scientia simplicis intelligentiae, deren Gegenstand das rein Mögliche ist, so werde sie von beiden als eine zwischen ihnen gleichsam in der Mitte stehende Erkenntniß[1]) oder als scientia *media* mit Recht unterschieden[2]). Den Einwand: daß das Bedingtzukünftige, aber aus Mangel

---

1) Ein Theil der Thomisten reducirte die Erkenntniß des Bedingtzukünftigen auf die scientia visionis — diese Theologen sagen nämlich, Gott schaue dasselbe in seinen ewigen Decreten —, ein anderer Theil der Thomisten führt die Erkenntniß der Futuribilien auf die scientia simplicis intelligentiae zurück: denn obwohl, sagen sie, das Bedingtzukünftige in einer gewissen Beziehung über den Stand des blos Möglichen erhoben sei, so sei es doch, da es nie wirklich werde, pure et simpliciter als Gegenstand der cognitio simplicis intelligentiae zu bezeichnen; es gehöre nämlich nicht zum Wesen der cognitio simplicis intelligentiae, daß sie eine cognitio necessaria sei. Die Erkenntniß des Möglichen sei cognitio simplicis intelligentiae et necessaria, die des Bedingtzukünftigen cognitio simplicis intelligentiae et libera. Die letztere Ansicht dürfte auf Grund der Thomistischen Anschauung die richtigere sein. Vgl. *Gotti*, Tr. 4, de Deo scente, Q. 6, Dub. 7, §. 3, nr. 23.

2) Vgl. die oben S. 640, Note 1 angeführte Stelle Franzelin's, worin er ausführt, daß alles absolut Zukünftige nothwendig zuvor ein bedingt Zukünftiges gewesen und als solches von Gott erkannt sein müsse. Abgesehen davon pflegt man die scientia media folgendermaßen nachzuweisen: Quod in duabus propositionibus conditionatis contradictoriis enuntiatur: Si Petrus constitueretur in his adjunctis actus primi, in quibus ab ejus libertate penderet peccare vel non peccare, Petrus *peccaret*, Petrus *non peccaret*; ex his inquam duobus enuntiatis unum est determinate verum, alterum determinate falsum. Neque sane potest esse utrumque verum neque utrumque falsum; vel enim peccaret, vel non peccaret, non autem posset simul et sub eodem respectu peccare et non peccare. Illud quod faceret, esset determinate hic actus peccati vel determinate negatio peccati; actus enim indeterminatus esse non potest. Est ergo unum ex duobus determinate verum, et alterum determinate falsum; licet intellectui finito non constet, quodnam ex duobus sit verum, quodnam falsum. At intellectus infinitus ex ipsa sua perfectione absoluta necessario cognoscit omne verum, ut objective se habet. Ergo etiam cognoscit, quodnam ex illis duobus sit verum, quodnam falsum. *Franzelin*, Thes. 46, 2° (ed. 1, p. 460 & 461.) Auf diese Demonstration hin pflegen die Thomisten zu erwidern, daß bei freien Acten der eine der contradictorischen Sätze nicht determinirt wahr sei. Allein dieser Einwand ist nur zutreffend, wenn eine Erkenntniß der freien Acte aus

des Eintritts der Bedingungen nie Eintretende, weder in sich selbst, noch auch, wenn man die objectiv bedingten göttlichen Decrete leugne, in seiner Ursache irgend ein Sein habe, vielmehr ein pures Nichts, daher auch für Gott nicht erkennbar sei — lassen die Vertreter der scientia media nicht gelten. Allerdings habe ein bedingt zukünftiger, aber wegen nicht realisirter Bedingungen nie wirklicher Act, in sich selbst kein Sein, deßhalb sei er aber nicht schlechthin und in jeder Beziehung als reines Nichts zu bezeichnen, da er ja wirklich sein würde, wenn die Bedingung seiner Verwirklichung einträte; und diese bedingte Verwirklichung erkenne eben Gott vermöge der scientia media, während er zugleich dessen absolute Nichtverwirklichung wisse [1]). Den Einwand, daß, wenn das bedingt Zukünftige, abgesehen von den göttlichen Decreten, ewig und unveränderlich in sich selbst eine objective Wahrheit habe, die Freiheit der bedingt zukünftigen Acte aufgehoben sei, widerlegen die Vertheidiger der scientia media in derselben Weise, wie man auch den Einwand, daß das unfehlbare göttliche Vorherwissen der absolut zukünftigen Acte mit der Freiheit derselben unverträglich sei, widerlegt: Gott wisse unfehlbar, wozu der erschaffene Wille unter gewissen Bedingungen sich mit Freiheit entscheiden würde, wie er es auch wüßte, wenn derselbe Wille sich unter denselben Bedingungen anders entschiede [2]).

---

ihrer erschaffenen Ursache behauptet würde und dieses sagen auch nur die angerufenen Stellen des heil. Thomas, wie QQ. disp. 16 de malo, a. 7. In 1, d. 38, q. 1, a. 5, ad 2. In 1 Periermen. lect. 13. — Für die Erkenntniß der freien Acte unmittelbar in ihrer objectiven Wahrheit dagegen ist die Demonstration Franzelin's logisch richtig.

1) Hoc argumentum — sagt Franzelin gegen den obigen Einwand — probat optime, quod probatione non indiget, talem actum (in eo signo, quo cognoscitur per scientiam mediam) non existere realiter, nec esse absolute futurum; at non probat, quod talis actus etiam nihil foret in se, si verificaretur hypothesis actus primi proximi. Deus non dicitur cognoscere actum ab aeterno existentem nec existentem pro aliqua temporis differentia; sed cognoscit, quod actus ille realiter nihil est et realiter nihil erit, nisi verificaretur aliqua hypothesis; et quod esset aliquid, scilicet ipse liber actus in se, si hypothesis verificaretur. *L. c.* thes. 46.

2) Veritas ab aeterno cognoscibilis liberorum actuum tam eorum, qui forent sub conditione, quam absolute futurorum, sagt Franzelin a. a. O., consistit in ipsa libera electione voluntatis et in existentia liberi actus; sed in existentia pro diverso statu *absoluta* aut *hypothetica*, sicut verum ipsum est diversum. Quia voluntas libere *ponit* hunc actum, vera est et cognoscitur ab aeterno positio hujus actus pro tempore; et si voluntas, ut potest, poneret alium actum, hic alius eodem modo ab aeterno cognosceretur: quia voluntas libere *poneret* hunc actum, si constitueretur in his

VII. Wir haben in dem Bisherigen sowohl die Theorie der Thomisten, als die ihrer Gegner dargelegt. Die Kirche hat die Controverse nicht entschieden. Große Theologen und theologische Schulen sind für die eine, wie für die andere Meinung eingestanden. Das ist Beweis genug, daß es sich hier um eine sehr schwierige Frage handelt und für beide Meinungen gewichtige Gründe sprechen. Bei diesem Stande der Sache ist nicht kurzgebundenes Aburtheilen statthaft, sondern Vorsicht und Bescheidenheit geboten. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß die Thomistische Lehre das göttliche Vorherwissen sowohl der absolut, als der bedingt zukünftigen freien Acte auf ein sehr einfaches und tiefes Princip, dessen Wahrheit im Allgemeinen schwerlich bestritten werden kann, zurückführt und dadurch jenes Vorherwissen an und für sich unserem Verständnisse einleuchtend macht. Ebenso wenig kann wohl bestritten werden, daß die entgegenstehende Lehre das göttliche Vorherwissen an und für sich für unser Erkennen schwieriger und dunkeler läßt. Denn wenn man die Lehre des Molina u. A., welche das Vorherwissen der freien Acte aus der Supercomprehension des geschöpflichen freien Willens und der auf ihn wirkenden Factoren erklären will, wegen der aus ihr fließenden Consequenzen, mit der Mehrzahl der Molinisten und Congruisten selbst, fallen lassen muß, so bleibt nur die unmittelbare Erkenntniß der objectiven Wahrheit der bedingt zukünftigen freien Acte übrig. Diese aber ist in mehr als einer Beziehung für uns ein, wie es scheint, undurchdringliches Geheimniß.

determinatis conditionibus, vera est et cognoscitur ab aeterno positio hujus actus *futura sub hypothesi, si voluntas constitueretur in his conditionibus;* et si sub hypothesi horum adjunctorum voluntas, ut posset, se determinatura foret ad actum alium, aeque vera esset et cognosceretur sub eadem hypothesi positio hujus alterius actus. Unde habitudo, quam in superioribus thesibus demonstravimus actuum liberorum absolute futurorum ad scientiam *visionis*, eadem intercedit inter actus qui forent sub conditione et inter scientiam mediam. Videlicet *ratione prior* concipi debet tanquam terminus scientiae objectiva veritas, quod actus sub tali conditione futurus esset, quam terminatio divinae scientiae ad ipsum hunc actum: propterea non haec scientia Dei est causa, ut actus foret; sed veritas liberi actus sub conditione futuri est ratio, cur talis sit terminatio scientiae. Quare non solum a mea libera electione pendet, ad qualem meum actum liberum (inter eos omnes ad quos libertas sive per se sive elevata et confortata per gratiam extenditur) aeterna scientia visionis terminetur; sed pendet ab eadem mea libertate, ad qualem actum ex omnibus mihi liberis sub hypothesi, si constituerer in talibus conditionibus actus primi, scientia media referatur. Infallibilis ergo scientia Dei, quid homo sub quavis conditione, si in ea constitueretur, acturus esset, non magis officit libertati quam infallibilis visio, quid homo verificata conditione reipsa acturus sit.

Denn wie Gott aus und durch sich selbst und vermöge seines Wesens Solches erkennt, was weder in seinem Wesen, wie die Wesenheiten und die Möglichkeit der Dinge, noch in seinem freien Willen, wie das, was Gott selbst thut und wirkt, begründet ist; wie ferner Solches, was nie in sich selbst wirklich und weder in einer erschaffenen, noch in einer unerschaffenen Ursache irgendwie determinirt ist, eine objective Wahrheit habe, die es doch nur im göttlichen Intellect hat und haben kann, übersteigt unsere Begriffe. Daher beschränken sich auch die Vertreter dieser Lehre meistens auf den Nachweis, daß Gott auch die bedingt zukünftigen Acte ewiglich und aus und durch sich selbst wissen müsse, weil sonst seine Erkenntniß nicht unendlich vollkommen wäre. Diese unendliche Vollkommenheit des göttlichen Erkennens muß uns als Erklärungsgrund der scientia media genügen. Daß wir aber in das Wie dieser Erkenntniß nicht, wie nach der thomistischen Theorie, tiefer einzudringen vermögen, wird von den Molinisten und Congruisten als ein Argument für die Wahrheit ihrer Lehre geltend gemacht, da nach der Lehre der Schrift und der Väter, wie nicht minder nach der Vernunft, die Vollkommenheit des göttlichen Wissens von keinem erschaffenen Verstande vollkommen begriffen werden kann[1]). Das entscheidende Argument der Gegner der Thomisten aber bleibt immer dieses, daß sich mit der thomistischen Theorie die Freiheit der creatür-

1) Alles, was in diesem Sinne gesagt werden kann, scheint uns Suarez in folgenden Worten zusammenzufassen: Ex parte Dei et principii cognoscendi, non oportet quaerere alium modum vel rationem cognoscendi quam ipsum lumen infinitum Dei, et perfectionem et aeternitatem scientiae ejus, ex vi cujus, apprehensa quacunque re, seu quacunque complexione rerum a nobis enunciabili, naturaliter ex efficacia luminis judicat, quid veritatis sit in quacunque re, seu in quocunque objecto enunciabili; et in hoc sensu vere loquuntur, qui dicunt Deum cognoscere haec omnia per suas rationes aeternas, et ex vi earum. Vere etiam dici potest scientiam Dei ex vi suae aeternitatis ad haec omnia cognoscenda extendi, quia illud immutabile judicium Dei tale est, ut non solum attingat quidquid futurum est in aliqua differentia temporis realiter futura, sed etiam quidquid futurum esset in quacunque differentia temporis possibilis, si Deus voluisset creare illud. Ex parte autem objecti, seu rei cognoscendae, neque oportet ut aliquod medium intercedat, quia veritas ipsa in se et sine alio medio videtur a Deo; quia nullum medium habet, et unumquodque cognoscitur a Deo sicut est; neque etiam requirit entitatem aliquam realem, praeter eam quam habet objective in intellectu divino; quia, ut dixi non concurrit ad illam cognitionem ut principium, sed mere terminando; et ad hoc non requiritur actualis existentia, si alioquin sit in cognoscendo sufficiens virtus et principium talis cognitionis. *Opusc. 2, lib. 2 de scient. condit. fut. conting.* c. 7, nr. 17 (ed. Vivès, t. 11, p. 369 & 370).

lichen, zumal der bösen Acte nicht vereinbaren lasse, während die molinistisch-congruistische Theorie die Harmonie des göttlichen Vorherwissens und der creatürlichen Freiheit nicht nur wahre, sondern auch leicht begreiflich mache. Das Letzte geben die Thomisten zu, machen aber nun ihrerseits diese leichte Begreiflichkeit als Argument wider ihre Gegner geltend, indem nach der Lehre der Schrift und Väter gerade dieses Zusammenbestehen des allwirksamen göttlichen Vorherwissens mit der menschlichen Freiheit, nicht aber die angebliche scientia media ein tiefes Geheimniß sei [1]). Uebrigens sei dieses Geheimniß weder der Vernunft widersprechend, noch schlechthin verhüllt, vielmehr könnten wir gerade aus der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wirkens einigermaßen begreifen, daß Gott, sowohl wirkend, als zulassend und concurrirend, die creatürlichen Acte nach seinem ewigen Willen so regiere, daß dadurch deren Freiheit nicht verletzt, vielmehr aufrecht erhalten und verwirklicht werde. Daß wir aber das Geheimnißvolle bei Erklärung des göttlichen Vorherwissens der absolut und bedingt zukünftigen freien Acte in dieser unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wirkens, nicht aber zur Aufrechthaltung der scientia media in der inneren unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wissens suchen, dazu, sagen die Thomisten, müsse uns der Umstand bestimmen, daß die Lehre von der scientia media die absolute Unabhängigkeit, Freiheit und Herrschaft Gottes und die Wirksamkeit seines Willens, insbesondere seiner Gnade gefährde, während die thomistische Theorie diesen höchsten religiösen Grundwahrheiten nicht minder, als der creatürlichen Freiheit innerhalb ihrer Grenzen in jeder Beziehung gerecht werde [2]).

---

1) Man verweist hiebei namentlich auf *Rom.* 11, 33. Dico, hanc esse altitudinem sapientiae et scientiae Dei, ut ipsa ejusque decreta antecedant et causent omnem nostram cogitationem et determinationem, eamque absque laesione nostrae libertatis faciant; potius quam ponere scientiam et voluntatem Dei pedissequam et mere exploratricem nostrorum operum, a quibus dirigatur necessario in suis decretis formandis. Non talem certe agnovit St. Paulus *Rom.* 11, 33, ubi, postquam fuse ostendisset, Deum pro sua voluntate de hominibus facere quod vult, misereri cui vult, indurare quem vult, eum figulo comparando, exclamat: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus! . . . quis consiliarius ejus fuit? *Gotti, Tract. 4, de Deo sciente,* Q. 6, dub. 7, §. 3, nr. XVIII.

2) In dieser Beziehung sagt z. B. Gotti: Modus debitus tuendi libertatem creatam est illam constituere religiosam et Deo subditam; non vero eam constituere irreligiosam et independentem, qualem supponit scientia media. *L. c.*

Hieraus ist klar, daß die letzten Gründe, aus denen unsere Frage zu entscheiden ist, nicht sowohl in der Lehre vom göttlichen Wissen an sich, als in jenen anderen angedeuteten Lehrstücken liegen, daher sie füglich erst nach deren Behandlung erledigt werden kann. Dann wird es vielleicht gelingen, das Wahre an beiden Theorien, die ja nur dieselbe Wahrheit von verschiedenen Gesichtspunkten aus unserem Verständnisse einigermaßen zu erschließen suchen, mit einander zu vereinigen. Wenn uns aber dieses auch nicht gelingen sollte, so würden wir gerne unsere Unwissenheit eingestehen, nimmer aber uns erlauben, der Begreiflichkeit zuliebe der unendlichen Vollkommenheit und absoluten Unabhängigkeit des göttlichen Wissens und Wirkens einer- und der vollen Wahrheit und Realität der creatürlichen Freiheit andererseits auch nur das Mindeste abzubrechen.

VIII. Wir haben bisher nur die Meinung der Thomisten und die Theorie der Molinisten resp. Congruisten berücksichtigt. Eine mittlere Stellung zwischen beiden nehmen die Augustinianer in Folge ihrer Gnadenlehre ein. Weil sie nämlich lehren, daß der Mensch und auch der Engel im Urstande nur die zureichende Gnade als gratia versatilis besessen, welche lediglich durch Zustimmung oder Nichtzustimmung des freien Willens wirksam werde, daß dagegen der Mensch im gefallenen Zustande, um wirklich das Gute zu wollen, einer besonderen gratia efficax bedürfe; während von den Thomisten[1]) Letzteres auch für den Urstand der Engel und Menschen, von den Molinisten und Congruisten aber Ersteres auch für den gefallenen Zustand behauptet wird: so war die Folge davon, daß die Augustinianer in der Lehre vom göttlichen Vorherwissen bezüglich des Urstandes mit den Molinisten und Congruisten übereinstimmten und die scientia media annahmen, bezüglich des gefallenen Zustandes aber der Lehre der Thomisten beipflichteten und als Medium der Erkenntniß der zukünftigen freien Acte die ewigen göttlichen Decrete betrachteten. Wir können von einer näheren Betrachtung dieser Theorie bezüglich des göttlichen Vorherwissens hier absehen, indem wir die Gnadenlehre der Augustinianer auf den betreffenden Abschnitt versparen.

Nachdem wir die Lehre vom göttlichen Wissen in allen wesentlichen und entscheidenden Punkten betrachtet haben, wollen wir die von den Theologen meistens an dieser Stelle behandelte Lehre von den göttlichen Ideen noch kurz berühren, welche nach dem Bisherigen keine besondere Schwierigkeiten mehr bietet.

---

1) Wiefern sie hiebei sowohl Thomas als Augustin selbst für sich haben, werden wir an seinem Orte sehen.

§. 193.

Von den göttlichen Ideen[1]).

Nach kirchlichem und natürlichem Sprachgebrauch[2]) wird das Wort Idee im weiteren Sinne von jedem Begriff, jedem Gedanken, jeder Erkenntniß, jedem Bild des erkannten Gegenstandes in dem erkennenden Geiste, also von der species intelligibilis gebraucht, durch welche direct die Sache, deren Bild jene ist, erkannt wird, die aber auch selbst Gegenstand reflexer Erkenntniß sein kann[3]). Im engeren und gewöhnlicheren Sinne aber gebraucht man das Wort Idee nur von dem praktischen Gedanken eines möglicherweise oder wirklich zu schaffenden Werkes, wie er im Geiste des Künstlers oder Meisters besteht und wonach dieser das fragliche Werk als nach seinem Urbilde (exemplar) hervorbringen kann, beziehungsweise wirklich hervorbringt[4]).

Demgemäß ergeben sich aus der Lehre vom göttlichen Erkennen von selbst alle jene Grundsätze, welche Väter und Theologen über die göttlichen Ideen aufgestellt haben, und erledigen sich leicht die Irrthümer und Mißverständnisse, welche bezüglich der göttlichen Ideen je zu Zeiten aufgetaucht sind.

I. Vor Allem ist klar, inwiefern und in welchem Sinne Gott in Beziehung auf sich selbst, inwiefern bezüglich der Creaturen Ideen, deßgleichen inwiefern ihm nur Eine, inwiefern viele Ideen zuzuschreiben sind. Versteht man unter Idee eine jede, auch die rein speculative Erkenntniß, so hat Gott von sich selbst, weil eine absolute Erkenntniß, auch eine absolute Idee. Wenn man dagegen, wie der gewöhnliche Sprachgebrauch der Väter und Theologen es mit sich bringt, unter Ideen nur praktische Gedanken versteht, so hat

---

1) *Petavius*, Theol. dogm. De Deo Deique proprietat. lib. 4, c. 9—11. *S. Thomas*, S. Th. 1, q. 15. QQ. disp. De verit. q. 3, a. 1—8. *Suarez*, Lib. 3 de attrib. Dei posit. c. 5. Scheeben, Dogm., Bd. 1, §. 94.

2) Ueber diesen und den davon abweichenden Sprachgebrauch der modernen idealistischen Philosophie, wie nicht minder des Güntherianismus s. oben S. 147, Note 3.

3) Vgl. oben §. 141.

4) Ἰδέα enim graece, latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formae aliquarum rerum praeter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei praeter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas. *S. Th.* 1, q. 15, a. 1, c.

Gott keine Idee von sich selbst, sondern nur von den Creaturen, weil er auch nur von diesen eine praktische Erkenntniß hat[1]).

Insofern man ferner unter Idee eine vom Wesen des Erkennenden verschiedene *species intelligibilis* versteht, erkennt Gott nicht durch Ideen; insofern ihm dagegen sein Wesen selbst species intelligibilis ist, kann man sagen, daß die Idee Gottes sein eigenes Wesen ist und daß er durch diese Idee, als durch das Urbild aller Dinge, alles Mögliche und alles Wirkliche erkennt[2]).

Hiermit ist auch bereits die Frage beantwortet, inwiefern Gott nur Eine, inwiefern viele Ideen hat. Versteht man unter Idee die species *qua* intelligitur, so ist nur Eine Idee in Gott, sein eigenes Wesen, versteht man aber darunter den Gegenstand oder den Terminus der Erkenntniß (id, *quod* intelligitur), so sind in ihm so viele Ideen, als er mögliche oder wirkliche Dinge erkennt; und zwar erkennt er vermöge dieser Ideen nicht nur direct die Dinge, sondern erkennt auch diese Ideen selbst, insofern er eben sein eigenes Erkennen erkennt[3]). Hieraus ergibt sich auch, daß und wie die Vielheit der erkannten Dinge und ihrer Ideen mit der Einfachheit Gottes zusammenbesteht. Vermöge seines absolut einfachen Wesens erkennt Gott durch sein absolut einfaches und unendliches Erkennen sich selbst, nicht nur wie er an und für sich, sondern auch wie er das Urbild aller Dinge ist, d. h. daß und wie sein unendliches Wesen in den mannigfaltigsten Arten, Formen und Stufen endlichen Seins creatürlich nachahmbar und wirklich nachgeahmt ist[4]). Mit anderen Worten durch und in der Idee

---

1) Licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius; ideo habet rationem ideae secundum quod ad alia comparatur, non autem secundum quod comparatur ad ipsum Deum. *S. Th.* 1, q. 15, a. 1, ad 2.

2) Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil aliud est quam Dei essentia. *S. Th.* 1, q. 15, a. 1, ad 3.

3) Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quod in se ipsis sunt, sed etiam secundum quod intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum; sicut artifex, dum intelligit formam domus in materia, dicitur intelligere domum; dum autem intelligit formam domus ut a se speculatam, ex eo quod intelligit se intelligere eam, intelligit ideam vel rationem domus. Deus autem non solum intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas. *S. Th.* 1, q. 15, a. 2, ad 2.

4) Quomodo (pluralitas idearum) divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis

seines eigenen Wesens erkennt Gott die Ideen aller Dinge: denn eben als *Urbild der Dinge* wird das Wesen Gottes *Idee* genannt[1]). Insofern kann man allerdings in einem richtigen Sinne die Idee Gottes die *Idee aller Ideen* nennen, nicht in dem Sinne, als ob, was pantheistisch sein würde, Gott nichts Anderes wäre, als die Idee der endlichen Dinge, sondern in dem Sinne, daß er das supereminente Urbild der Dinge ist.

Durch das Gesagte ist auch klar, daß die Ideen der Dinge in Gott *nicht von den Dingen verursacht* sind, sondern in dem göttlichen Wesen und in der unendlichen Erkenntniß desselben ihren Grund haben[2]). Wenn aber hiernach die Vielheit der Ideen im Wesen Gottes selbst (nämlich in seiner unendlichen Vollkommenheit und der daraus fließenden unendlich mannigfaltigen creatürlichen Nachahmbarkeit) wie sie von ihm absolut erkannt ist, ihren Grund hat, so wird dadurch nicht *in Gott selbst ein realer* Unterschied zwischen den Ideen behauptet — ein solcher findet nur im Geheimnisse der Trinität zwischen den drei göttlichen Personen statt — vielmehr erkennt Gott alle Dinge, ihre Ideen und ihre gegenseitigen Beziehungen, wie durch Einen absolut einfachen und unendlichen Erkenntnißact, so auch durch eine absolut einfache und unendliche Erkenntnißform oder Idee, die er selbst ist[3]).

---

sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu . . . Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. — Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipsa, quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed (etiam) secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae; et similiter de aliis. *S. Th.* 1, q. 15, a. 2, c.

1) Idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei. *L. c.* ad 1.

2) Hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res. *L. c.* ad 3.

3) Respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personae, sed sunt respectus intellecti a Deo. *L. c.* ad 4.

II. Die Lehre von den göttlichen Ideen ist nur eine kurze Zusammenfassung der Lehre vom göttlichen Erkennen und von der Gottähnlichkeit der Creaturen, worauf wiederum unsere Gotteserkenntniß beruht[1]). Daher bedürfen auch die hier aufgestellten Wahrheiten keines besonderen Beweises. Derselbe ergibt sich aus all' jenen Stellen der heiligen Schrift und der Väter, welche bezeugen, daß Gott von Ewigkeit aus und durch sich selbst und in seinem eigenen Wesen alle Creaturen erkennt, und daß hinwiederum Gott aus der Aehnlichkeit der Creatur zwar inadäquat, aber richtig von uns erkannt wird. Insbesondere aber weisen die Theologen zum Beweise der göttlichen Ideen auf jene Stellen hin, welche sagen, daß Gott Alles in Weisheit[2]), in Erkenntniß[3]), durch seine Kunst[4]) erschaffen habe: denn das Alles setzt voraus und schließt ein, daß Gott die Ideen aller Dinge von Ewigkeit in sich trug. Dafür aber, daß Gott selbst das höchste Urbild der Creaturen ist, weist man besonders auf Genesis 1, 26 hin, wonach Gott den Menschen nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit erschuf[5]). Ebenso haben die Väter, sowie sie jegliche falsche, insbesondere die platonische Ideenlehre, so weit sie falsch ist, bekämpften, die richtige Ideenlehre anerkannt und großes Gewicht auf dieselbe gelegt[6]).

---

1) S. oben §. 156—165.

2) *Ps.* 103, 24. *Prov.* 8, 22 sq.

3) *Ps.* 135, 5.

4) *Sap.* 13, 1.

5) Auch *Joann.* 1, 3 nach der, übrigens nicht zu adoptirenden, Interpunktion: „Quod factum est, in ipso vita erat" haben die Väter vielfach auf die Ideen bezogen. Alles Erschaffene, auch die vernunftlosen Creaturen waren, sagen sie, insofern Leben in Gott, als ihre Ideen ewig in Gott und mit dem göttlichen Wesen beziehungsweise dem Logos identisch sind. So *Augustin. In Joann. Tr. 2, c. 1, nr. 17* (oben S. 630, Note 7.), Gen. ad lit. 5, 14. Nach ihm Beda, Hugo v. St. Victor u. A. Vgl. *Thom.* Caten. aur. in Joann. 1, 3. *Estius* i. h. l. Auch die *invisibilia* (μὴ φαινόμενα) *Hebr.* 11, 3 deuteten Manche von den göttlichen Ideen, welche, nachdem sie zuvor unsichtbar in Gott verborgen gewesen, durch die Schöpfung in den nach ihnen gebildeten Geschöpfen sichtbar wurden. So z. B. Thomas im Commentar zu dieser Stelle: Sic ergo saecula aptata sunt per verbum Dei, ut *ex invisibilibus* rationibus idealibus in Verbo Dei *visibilia*, id est omnis creatura, *fierent*. Ein richtiger Gedanke, aber wohl nicht die richtige Auslegung der Stelle.

6) Siehe Nachweise aus Justin, Clemens A., Origenes, Dionys, Maximus, Euthymius, deßgleichen aus Boëtius, Petrus Damiani, Anselmus u. A. bei *Petav.* l. c. cap. 11. Es genügt, Augustin und seinen treuesten Interpreten, den heil. Thomas, zu hören. Beide erkennen an der platonischen Ideenlehre das Wahre an, daß nämlich Alles nach ewigen Ideen geschaffen ist und regiert wird, und bekämpfen das Falsche an ihr, daß nämlich

III. Um aber die in vielen Beziehungen, namentlich für die Schöpfungslehre, so wichtige Lehre von den göttlichen Ideen genauer

---

die Ideen als allgemeine Urbilder, wonach Gott die Materie gestaltet, eine selbständige Existenz außer Gott und außer der Materie haben. Beide bezeichnen die Ideen als die ewigen Gedanken Gottes von den Creaturen und weisen nach, daß man so gewiß ewige Ideen annehmen müsse, als die Geschöpfe weder durch Zufall, noch durch blinde Naturkraft, sondern durch den freien vernünftigen Willen Gottes entstanden sind und bestehen. *Ideas* igitur latine possumus vel *formas* vel *species* dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem *rationes* eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim graece λόγοι appellantur, non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae et semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit . . . Quis autem religiosus et vera religione imbutus . . . negare . . . audeat, imo etiam non profiteatur, omnia quae sunt . . ., ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea, quae se mutantur, suos temporales ordines certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita, nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum vel creatarum rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent; quarum participatione fit ut sit quidquid est, quomodo est. *August. De divers. QQ. 83*, q. 46, nr. 2. Cf. *Civ. Dei.* 12, 20. *Gen. ad lit.* 5, 13—15. Thomas faßt diese Demonstration des heil. Augustin noch präciser: In omnibus quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi inquantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: in quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris: et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a

zu bestimmen und gegen irrigen Auffassungen sicher zustellen, müssen wir dieselbe noch in einigen Punkten näher präcisiren.

1. Vor Allem ist die Wahrheit hervorzuheben, daß die göttlichen Ideen, wie sie als Urbilder der Dinge vor diesen sind, nur in Gott sind, außerhalb des göttlichen Verstandes resp. Wesens aber keine Existenz haben.

Falsch ist daher die dem Plato zugeschriebene[1]) Lehre, daß die Ideen aus sich selbst eine ewige Existenz hätten.

Falsch ist aber auch die Lehre, daß die Ideen oder Urbilder der Dinge irgendwie aus dem Wesen Gottes emanirt und kraft dieser Emanation eine selbstständige Subsistenz hätten[2]). Falsch ist endlich

---

Deo per intellectum agente, ut infra patebit q. 46, a. 6, necesse est quod in mente divina sit forma ad similitudinem cujus mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae. *S. Th.* 1, q. 15, a. 1, c.

1) Manche im Alterthum, wie in der neueren Zeit, (Zeller, Ueber die Aristotel. Auslegung der platon. Philosophie) haben Plato in dieser Beziehung rechtfertigen und seine, jedenfalls nicht wenige dunkele und irreführende Partien darbietende, Ideenlehre im richtigen Sinne erklären wollen; so auch Augustinus, wenn er Retract. 1, 3 sagt: Nec Plato in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum, quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed rem ipsam velimus attendere. Mundum quippe illum intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua Deus fecit mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret, si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum. Vgl. auch *Thomassin*, De Deo l. 3, c. 12. Da jedoch in Plato selbst über die selbstständige Existenz der Ideen sehr deutliche Stellen sich finden und nicht angenommen werden kann, daß Aristoteles die Platonische Ideenlehre nicht verstanden oder absichtlich falsch ausgelegt habe, so dürfte es mit der Aristotelischen Auffassung der Platonischen Ideenlehre doch seine Richtigkeit haben. So faßte u. A. auch der sonst dem Plato geneigte heil. Justinus (Coh. ad graec. 6), deßgleichen Tertullian (De anim. 18.) die Platonische Lehre auf. Uebrigens hatten Aristoteles, und ebenso auch Thomas, die Ideenlehre Plato's nicht insofern verworfen, als derselbe ewige Urbilder der Dinge vor deren Erschaffung annahm, sondern nur insofern, als er diesen Urbildern oder Ideen ein selbstständiges Fürsichbestehen zuschrieb. Aristoteles l. 3. Met. a text. 10 usque ad fin. lib. improbat opinionem Platonis de ideis secundum quod ponebat eas per se existentes, non in intellectu. *S. Th.* 1, q. 15, a. 1, ad 1. Nur von diesem platon. Sinne sagt *Dion.* De div. nom. 7, daß Gott die Dinge nicht der Idee nach erkenne. Vgl. *Petav.* l. c. l. 4, c. 9. Uebrigens enthält die platon. Ideenlehre noch einen anderen Irrthum, wovon unten S. 686.

2) Solche emanatistische Vorstellungen kommen in der Philonischen und Neuplatonischen Logos- und Ideenlehre in philosophischer, bei Gnostikern

die Lehre, daß Gott vor den Dingen deren Ideen erschaffen habe, und daß diese somit kraft ihrer Erschaffung außer Gott und vor den einzelnen Dingen selbstständig existirten [1]).

2. Das Gesagte wird noch klarer, wenn wir betrachten, in welchem Verhältnisse die göttlichen Ideen zum göttlichen Wesen, zum göttlichen Verstande und zum göttlichen Willen stehen.

Das göttliche Wesen ist, wie wir gesehen haben, in seiner unendlichen einfachen Vollkommenheit das reale Urbild oder die Idee aller Dinge, nicht an sich, sondern in seiner Beziehung zu den Creaturen, insofern es nämlich nach Außen und in endlicher Weise oder in den Creaturen nachahmbar und in dieser seiner mannigfaltigen endlichen Abbildbarkeit vom göttlichen Verstande als das Urbild aller Dinge erkannt ist [2]). Insofern muß man sagen, daß Gott, sein eigenes Wesen als das eminente Urbild aller möglichen Creaturen schauend, die formalen Ideen der letzteren bildet [3]); selbstverständlich nicht, wie diese menschliche Redeweise andeuten könnte, durch ein discursives Erdenken oder Erfinden, sondern durch den absolut einfachen und unendlichen Erkenntnißact, der mit dem göttlichen Wesen identisch ist.

Da nun Gott, wie sein eigenes unendliches Wesen, so auch alle möglichen creatürlichen Nachahmungen desselben kraft seines mit seinem Wesen identischen unendlichen Erkennens mit Nothwendigkeit erkennt, so ist klar, daß auch diese Ideen nothwendig, ewig, unwandelbar sind [4]).

---

und Palamiten in häretischer Form vor. Dagegen ist die Ideenlehre des Dionysius Ar., obgleich sich in seinen Schriften, namentlich De div. nom. 5 manche mißverständliche, aus dem Neuplatonismus stammende Ausdrücke finden, mit dem Glauben und der Vernunft in Einklang. *Petav.* l. c. lib. 3, c. 10.

1) In ähnlicher Weise, wie Arius einen erschaffenen Logos vor der Welt und als Princip der Weltschöpfung annahm. Gott hat aber weder durch einen erschaffenen Logos, noch durch oder nach erschaffenen Ideen die Dinge erschaffen, sondern er hat Alles unmittelbar nach seinen aus seinem eigenen Wesen geschöpften ewigen Ideen erschaffen.

2) *S. Th.* 1, q. 15, a. 2. — S. oben S. 678, Note 4. Daher idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo (exemplar) vel ratio hujus vel illius rei. L. c. ad 1.

3) Prima forma, ad quam omnia reducuntur, est essentia divina secundum se considerata, ex cujus consideratione divinus intellectus, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsius formet, in quibus pluralitas idearum consistit. *QQ. disp. De verit.* q. 3, a. 2

4) S. die oben S. 680, Note 6 abgedruckte Stelle Augustin's QQ. 83, q. 46, namentlich die Worte: Ideae sunt principales quaedam formae vel

Insofern sind also die Ideen der Dinge im göttlichen Wesen nothwendig begründet, nicht eine Schöpfung des freien göttlichen Willens. Weit entfernt, ein Product einer freien Willensthätigkeit Gottes zu sein, sind vielmehr die Ideen die nothwendig Voraussetzung jedes freien göttlichen Willensbeschlusses und ist ohne dieselben keine freie Wahl möglich[1]). Nicht die Ideen und die in ihnen begründete Möglichkeit der Dinge, sondern die Verwirklichung der Ideen ist vom freien Willen Gottes abhängig. Vom göttlichen Willen hängt es ab, nicht welche Ideen im göttlichen Verstande bestehen, sondern welche von allen diesen unendlich vielen Ideen des Möglichen verwirklicht, und wann und wie sie verwirklicht werden sollen.

Durch diesen Hinzutritt der freien Wahl des Willens zur Idee wird diese, die zuvor nur secundum objectum eine praktische Erkenntniß war, nun auch *secundum finem* praktisch, wie wir oben gesehen haben[2]). Insofern die Ideen durch den freien Willen zur Verwirklichung bestimmt und also Ideen der wirklichen Dinge sind, werden sie wirksame Ideen (rationes effectrices, δημιουργικοὶ λόγοι) oder auch göttliche Vorherbestimmungen, göttliche Willensrathschlüsse genannt[3]). Damit ist aber nicht gesagt, daß die Ideen an sich, sondern nur, daß ihre Bestimmung zur Verwirklichung ein Werk des freien Willens Gottes sind[4]).

Wenn man sagen wollte, daß hiernach doch die Idee der wirklichen Welt eine göttliche Composition aus den von ihm aus der unendlichen Fülle des Möglichen frei ausgewählten Ideen und somit nicht ein Product nothwendiger Erkenntniß, sondern freier Wahl sei,

---

rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt; ac per hoc aeternae, ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur.

1) S. oben S. 680, Note 6.

2) S. §. 189.

3) In diesem Sinne definirt Dionys (De div. nom. 5) die Ideen oder Urbilder (παραδείγματα) als rationes (λόγοι) quae in Deo sunt, substantiarum efficientes (οὐσιοποιοί) et singulariter (ἑνείως) ante subsistentes, quas Theologia praefinitiones (προορισμοὺς) nominat, nec non divinas et bonas voluntates quae definiendorum et moliendorum entium vim habent (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά), secundum quas ille substantiam excedens (ὁ ὑπερούσιος) entia omnia determinavit et produxit. In diesem Sinne der mit dem Willen verbundenen praktischen Erkenntniß bezeichnet auch des Dionys Commentator Maximus die Ideen als effectio Dei per se absoluta et sempiterna sempiterni Dei. Noch andere Nachweise s. bei *Petav.* l. c. lib. 4, c. 11.

4) Dieses setzt Petavius a. a. O. klar auseinander.

so enthält zwar dieser Gedanke, sowie vorstehend gefaßt, nicht geradezu einen schädlichen Irrthum, allein beruht dennoch auf einer Täuschung. Denn wenn man bedenkt, daß in dem göttlichen Verstande nicht etwa nur die ewigen, unwandelbaren und nothwendigen Ideen aller möglichen Einzelwesen, sondern auch aller möglichen Combinationen derselben oder aller möglichen Welten und Weltentwickelungen enthalten sind, so sieht man ein, daß sich auch bezüglich der Idee der wirklichen Welt die Freithätigkeit des göttlichen Willens nicht auf diese Weltidee als Idee, sondern auf die Verwirklichung derselben bezieht.

3. Daß Gott von Allem, was er erkennt, Ideen hat, haben wir bereits oben gesehen und sind darin alle Väter und Theologen einig. Nur bezüglich des Sprachgebrauchs ist nach dem Vorhergehenden zu bemerken, daß, wenn man unter Ideen oder Vorbildern nur die auch dem Ziele nach praktischen Gedanken Gottes, die praedefinitiones, voluntates, προορισμοί in dem vorher angegebenen Sinne, versteht, er solche Ideen mit dem Willen der Verwirklichung nur von dem Wirklichen, nicht aber von dem blos Möglichen oder den non entia hat[1]).

Während dieses im Allgemeinen feststeht und ohne Schwierigkeit ist, erheben sich bezüglich des Gegenstandes und Inhaltes der göttlichen Ideen einige Fragen.

a. Die Frage, wie Gott das Böse erkenne, da es keine Idee des Bösen in Gott geben kann, ist nach dem früher[2]) über die Erkenntniß des Bösen Gesagten leicht zu beantworten. Gott erkennt das Böse nicht durch eine Idee des Bösen, sondern durch die Idee des Guten, dessen Privation das Böse ist[3]).

1) Um die Idee des nur Möglichen von den mit dem Willen der Verwirklichung verbundenen und dadurch wirksamen Ideen zu unterscheiden, hat man erstere *rationes*, letztere *exemplaria* genannt. In diesem Sinne sagt Thomas *S. Th.* 1, q. 15, a. 3 an Plato anknüpfend: Cum ideae a Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divina ponitur. Et secundum quod est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam (nämlich secundum finem) cognitionem pertinet; secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia, quae a Deo fiunt secundum aliquod tempus; secundum vero quod principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quae cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant. Cf. l. c. ad 2.

2) S. 585, IV.

3) Malum a Deo non cognoscitur per propriam rationem, sed per rationem boni; et ideo malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio. *S. Th.* 1, q. 15, a. 3, ad 1.

b. Von größerer Wichtigkeit ist die Frage, wie sich die göttlichen Ideen zu den Individuen, Arten und Gattungen der Dinge verhalten. Da Gott jedes Ding, so wie es ist, auf das allervollkommenste *singulariter* und cognitione *propria*, nicht aber wie unser unvollkommener menschlicher Verstand durch allgemeine Begriffe erkennt, so ist klar, daß Gott von jedem Einzeldinge eine besondere demselben entsprechende und vollkommen adäquate Idee hat. Falsch ist daher die platonische Ideenlehre auch insofern, als dieselbe annahm, daß die Ideen nur die allgemeinen Urbilder oder Ideale der Dinge seien, entsprechend dem anderen platonischen Irrthum, daß sich die göttliche Erkenntniß und Providenz nur auf die Genera der Dinge, nicht aber auf die Individuen erstrecke. Allein Gottes Providenz erstreckt sich auf das Einzelnste, daher hat Gott auch von demselben die vollkommenste Idee [1]).

Allein eben so wie die Individuen, erkennt Gott auch auf's Vollkommenste alles Wahre, was in unseren Gattungs- und Artbegriffen enthalten ist, aber er erkennt es nicht in der unvollkommenen Weise unserer Allgemeinbegriffe, sondern in concreto, so wie es ist. Er erkennt mithin die generischen und specifischen Aehnlichkeiten, welche die Individuen mit einander haben und das Verhältniß worin diese zu einander stehen [2]).

Eben so erkennt er auch selbstverständlich, wie überhaupt alle Enuntiabilien, auch die Art und Weise, wie wir die Dinge durch Allgemeinbegriffe erkennen [3]).

---

1) Individua . . ., secundum Platonem, non habebant aliam ideam, quam ideam speciei; tum quia singularia individuantur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideae; tum quia intentio naturae consistit in speciebns, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solum se extendit ad species, sed ad singularia. *S. Th.* 1, q. 15, a. 3, ad 4.

2) Unde licet negari non possit, ita cognoscere Deum singularia, ut cognoscat etiam virtutem formalem, seu similitudinem specificam, quam inter se habent, nihilominus non intelligimus nos in Deo duos conceptus ratione. *Suarez*, Lib. 3 de attr. pos., c. 5, nr. 11.

3) Die Frage, ob Gott eine Idee von der ersten Materie habe, bejaht Thomas, da Gott auch Schöpfer der Materie ist, was Plato leugnete; da aber nach der Lehre des heil. Thomas die Materie ohne jegliche Form kein Sein hat, so sei die göttliche Idee von der Materie in der des Compositums enthalten. Quia (im Gegensatz zu Plato) ponimus materiam creatam a Deo, non tamen sine forma, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab idea compositi; nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est. *S. Th.* 1, q. 15, a. 3, ad 3. Wer dagegen, wie Suarez, der Materie eine eigene Entität und ein eigenes Sein zuschreibt, muß auch eine eigene

IV. Wenn wir in dem Bisherigen die göttlichen Ideen als die Urbilder der Dinge betrachteten, so pflegt man bei letzterem Wort hauptsächlich nur an die Substanzen und Accidenzien der Geschöpfe zu denken. Allein wir dürfen dabei nicht vergessen, daß Gott auch die erste Ursache und der höchste Regierer aller Thätigkeiten der Creaturen ist. So gewiß nun Gott, wie bei der Erschaffung, auch bei der Regierung aller Dinge vernünftig und nach vorausgehender Erkenntniß handelt, eben so gewiß wird er in dieser seiner providentiellen Thätigkeit von ewigen unwandelbaren Gedanken oder Ideen geleitet. Für die Geschöpfe, insbesondere für die vernünftigen und freien, sind diese göttlichen Ideen die Gesetze, nach welchen die Geschöpfe in ihrem Streben und Thun sich richten sollen. Die sittlichen Gesetze, sowohl der natürlichen, als der übernatürlichen Ordnung, sind daher in den ewigen Ideen Gottes gegründet oder sind diese Ideen selbst, in sofern sie den vernünftigen Creaturen als Gesetze vorgeschrieben sind[1]).

Idee derselben annehmen. Vergl. Suarez l. c. nr. 12 & 13. — Aehnlich wie bezüglich der Materie entscheidet Thomas auch die Frage, ob Gott besondere Ideen von den Accidenzien habe. Die Ideen der zum Wesen des Subjektes oder der Substanz gehörenden Accidenzien sind in der Idee des Subjektes enthalten, dagegen sind bezüglich der unwesentlichen zum Subjekte hinzukommenden Accidenzien besondere Ideen anzunehmen. *S. Th.* l. c. ad 4.

1) Sicut ratio divinae sapientiae, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis vel exemplaris, vel ideae; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis. *S. Th.* 1. 2, q. 93, a. 1. Daher wird auch das ewige Gesetz und deßhalb auch die Gesetzgebung in besonderer Weise dem Worte als der hypostatischen Weisheit zugeeignet: appropriatur . . Filio propter convenientiam, quam habet ratio ad verbum. *l. c.* ad 2.

Siebentes Kapitel.

Von dem Willen, der Allmacht und den sog. moralischen Eigenschaften Gottes [1]).

§. 194.

Existenz des göttlichen Willens. Beweis desselben aus Schrift und Tradition und aus der Natur der Sache.

Gott ist, wie unendliches Erkennen, unendliches Wollen oder Lieben.

Das ist fundamentale Glaubens- und Vernunftwahrheit.

I. Die heilige Schrift verkündet auf jeder Seite diese Wahrheit. Wie wir unten sehen werden, ist die ganze natürliche und übernatürliche Welt und Alles, was in ihr ist und geschieht, ein Werk, beziehungsweise eine Zulassung des freien göttlichen Willens [2]). Durch den göttlichen Willen sind der unfreien [3]) wie der freien Creatur ihre Gesetze vorgeschrieben. Den Willen Gottes zu erkennen und zu vollziehen, ist daher Aufgabe und Vollkommenheit der Menschen und Engel [4]). Das gesammte natürliche und übernatürliche religiöse Bewußtsein und Leben, insbesondere das Gebet, beruht auf dem Glauben an den göttlichen Willen. Die s. g. moralischen Eigenschaften Gottes, seine wohlwollende Liebe und Erbarmung, aber

---

1) *S. Thom. S. Th.* 1, q. 20—25. *C. g.* lib. 1., c. 72—96. Lib. 2, c. 6—10. *Petr. Lomb.* 1 Dist. 40 sq. *Bonavent.* i. h. l. et Brevil. 1, 9. *Suarez*, Tract. 1 de div. subst. etc. lib. 3, c. 6—9. Metaph. disp. 30, sect. 6. *Lessius* De perfect. moribusq. divin. l. 5. 8. 9. 12. 13. *Petav.* De Deo lib. 5 & lib. 6 passim. *Gonet*, Clyp. Thom. tom. 1. tract 4. *Gotti*, Theol. scholast. dogm. tom. 1, tract. 5. *Franzelin*, De Deo, Sect. 5, Thes. 47. sq. Scheeben, Dogm. Bd. 1, 2. Buch, 2. Abth. § 96 ff.

2) S. unten die Beweise für die Freiheit des göttlichen Willens.

3) Ipse mandavit et creata sunt . . . praeceptum posuit, et non praeteribit. Ps. 148, 5 & 6. *Eccli*, 43 etc.

4) Es ist überflüssig, hier einzelne Stellen anzuführen. Wir werden in den betreffenden Lehrstücken deren eine Fülle kennen lernen. Einstweilen vgl. *Matth.* 7, 21. 12, 50; *Marc.* 3, 35; *Luc.* 22, 42; *Joan.* 3, 34; 5, 34; 6, 38; 7, 17; *1 Joan.* 2, 17; *Rom.* 12, 2; *Eph.* 5, 17; *2 Cor.* 3, 17; *Hebr.* 10, 7; 13, 21; *1 Petr.* 2, 4 etc.

auch seine Gerechtigkeit, seine Heiligkeit, nicht minder seine Herrschaft, Majestät und Seligkeit haben den Willen zur Voraussetzung. Daher sind alle die unzähligen Aussprüche der heiligen Schrift, welche von diesen Eigenschaften und ihren Bethätigungen handeln, eben so viele Beweise für den göttlichen Willen[1]).

Nicht nur die Creaturen sind Gegenstand des göttlichen Willens, vor Allem liebt Gott sich selbst mit unendlicher Liebe. Das spricht die heil. Schrift sowohl in verschiedenen Stellen über das Geheimniß der heiligen Trinität bezüglich jener Liebe aus, womit Vater und Sohn einander lieben und wodurch sie den heiligen Geist spiriren[2]), als auch in jenen Stellen, worin sie die Liebe Gottes zu sich selbst und seine eigene Verherrlichung als den ersten Grund und das letzte Ziel all seiner Werke[3]), Gott selbst aber als gut, unendlich gut, allein gut, an und in sich selbst gut, als das höchste Gut bezeichnet: denn so wie das unendliche Sein nur weil sich selbst erkennend die Wahrheit, so kann es auch nur als sich selbst wollend oder liebend, gut, das unendliche Gut genannt werden. Wenn daher auch alle Eigenschaften Gottes das göttliche Wesen selbst sind und deßhalb als Gottesnamen dienen können, so wird doch Gott vorzugsweise die Liebe[4]) genannt, weil er nicht nur der absolute Wille oder die absolute Liebe selbst ist, sondern auch, weil, unserem Begriffe und der Wahrheit nach, in der Liebe alle anderen, insbesondere die moralischen Eigenschaften Gottes enthalten und vorausgesetzt sind.

Einzelne Zeugnisse der Väter und Theologen für den göttlichen Willen im Allgemeinen an dieser Stelle anzuführen, ist überflüssig. Wir werden im Verlaufe der ganzen speciellen Dogmatik viele derselben kennen lernen. Die Kirche hat den göttlichen Willen speciell in Christo den Monotheleten gegenüber definirt[5]), sowie jede Lehre verworfen, welche irgend wie die Wahrheit vom göttlichen Willen und

---

1) Vgl. unten die betreffenden §§.

2) S. die Trinitätslehre.

3) S. unten §. 196 u. 197.

4) Deus caritas est. *1 Joann.* 4, 16. Die Auslegung, daß Gott hier nur deßhalb die Liebe genannt werde, weil er uns liebt und Liebe erweist, ist ungenügend und exclusiv genommen falsch. Treffend bemerkt *Corn. a Lap.* zu unserer Stelle: Deus est charitas formalis in se, causalis in nobis, quia scilicet eam causat et producit in nobis, in se autem est formalis charitas duplex: prima, essentialis, quae communis est totae Trinitati; secunda notionalis, quae propria est Spiritui sancto.

5) S. die Incarnationslehre.

insbesondere von seiner Freiheit bezüglich der Creaturen, beeinträchtigt[1]). Schließlich hat das Vaticanum die Freiheit des göttlichen Willens bezüglich aller seiner Werke nach außen, wie nicht minder die nothwendige Liebe Gottes zu sich selbst als christliche und natürliche Grundwahrheit ausgesprochen[2]).

II. Daß Gott ein wahres und das unendlich vollkommene Wollen zugeschrieben werden muß, ergibt sich auch aus den ersten Principien der vernünftigen Gotteserkenntniß, insbesondere

1. aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Wie Erkennen, ist auch Wollen *perfectio (simpliciter) simplex*, daher formaliter und im eigentlichen Sinne Gott zuzuschreiben. Nur dürfen wir selbstverständlich die Unvollkommenheiten des creatürlichen Willens und unserer Begriffe nicht auf den göttlichen Willen übertragen, müssen sie vielmehr, wie wir in der Folge im Einzelnen sehen werden, an ihm negiren und dadurch die Vollkommenheit des göttlichen Willens als unendlich setzen, wie dies auch beim Erkennen und bei allen göttlichen Eigenschaften in gleicher Weise geschieht[3]). Hiemit erledigen sich von selbst die Einwände, welche gegen die Existenz des göttlichen Willens erhoben wurden und erhoben werden können. Sie gründen sich insgesammt darauf, daß man das Wollen an sich mit gewissen Unvollkommenheiten des creatürlichen Willens identificirt[4]).

---

1) Deßhalb wurde z. B. der Satz des Abälard: Quod ea solummodo possit Deus facere vel permittere, vel eo modo tantum vel eo tempore, quo facit et non alio, von dem Senonense (1140) und von Innocenz II. verurtheilt.

2) *Const. dogm. de fide cath.* I, can. 5, al. 2. (Si quis) . . . Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse quam necessario amat seipsum; . . . a. s. Cf. cap. 1.

3) *Suarez*, l. c. cap. 6, nr. 1. Vgl. oben §. 164.

4) Hieher gehört namentlich der Einwand, daß Wollen ein Ziel voraussetze, Gott aber kein Ziel außer sich haben könne; daß Wille Begierde, diese aber eine Gott fremde Unvollkommenheit sei; daß der Wille zwar bewege, aber zuvor selbst durch sein Ziel bewegt werden müsse, während Gott der unbewegte Beweger ist; daß das Wollen einen Unterschied zwischen Potenz und Akt voraussetze, was mit Gottes absoluter Einfachheit unverträglich sei. Alle diese Einwände erledigen sich von selbst, wenn man, wie wir im Folgenden sehen werden, am göttlichen Wollen diese nur dem creatürlichen Willen eigenen, aber keineswegs zum Wesen des Wollens gehörenden Unvollkommenheiten leugnet. Vgl. *S. Th.* 1, q. 19, a. 1, ad 1—3. *Gonet*, l. c. Art. 2, §. 2. Wenn der moderne Pessimismus den Willen als blinden Trieb zum Princip der unglückseligen, durch die Vernunft zu vernichtenden Weltwirklichkeit macht, so beruht Solches auf ähnlichen sophistischen Verwechselungen und der gänzlichen Verkennung des Wesens des göttlichen Willens und des Ursprungs und der Natur der Geschöpfe.

2. Noch unmittelbarer folgt das göttliche Wollen aus der Intellektualität Gottes. Denn jedem erkennenden Wesen ist wesentlich auch der Wille eigen, da derselbe eine aus dem Erkennen fließende Vollkommenheit ist. Jedes Wesen hat nämlich von Natur eine Neigung und Hinordnung zum Guten, zu der ihm entsprechenden Vollkommenheit. Daher strebt es nach derselben, in sofern es dieselbe noch nicht vollkommen besitzt; wenn es aber dieselbe besitzt, ruht es befriedigt in ihr. Vernunftlose Wesen streben vermöge des Naturtriebes nach dem ihnen entsprechenden Gute, ohne dasselbe zu erkennen; vernünftige Wesen aber, welche das Gut, welches ihnen zukommt und worin sie ihre Vollkommenheit finden, erkennen, wollen dasselbe: denn Wollen heißt nichts Anderes als mit Erkenntniß begehren, nach einem erkannten Gute streben, beziehungsweise in demselben mit Erkenntniß ruhen und sich erfreuen. Da nun Gott unendliche Intelligenz ist und sich selbst als das unendliche Gut erkennt, so ist nothwendig mit dieser Erkenntniß ein unendliches Wohlgefallen verbunden, m. a. W. Gott will oder liebt sich selbst, ist somit wie unendliches Erkennen, unendliches Wollen oder Lieben [1]). Wie aber aus dieser nothwendigen Liebe des Wohlgefallens, die Gott zu sich selbst hat, die freie Liebe des Wohlwollens gegen die Creaturen entspringt, werden wir später sehen [2]).

3. Endlich ist noch das Argument aus der absoluten Causalität Gottes hervorzuheben, und zwar kann man dieses Argument von einem doppelten Standpunkte aus führen. Die Existenz con-

---

1) Thomas faßt *S. Th.* 1, q. 19, a. 1, c. diese Demonstration in den Worten zusammen: Dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus; voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quaelibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in ea; et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturae. Et haec habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet; ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quaerat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet esse in Deo voluntatem, cum sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle. In der *S. c. g.* l. 1, c. 72 zerlegt er diese Demonstration in 4 Argumente; die folgenden 4 Argumente specificiren das Argument aus der göttlichen Ursächlichkeit.

2) S. unten §. 197, S. 710.

tingenter Dinge setzt eine Ursache voraus, die nicht nur durch sich selbst nothwendig ist, sondern auch mit Freiheit wirkt. Insofern sind die betreffenden Gottesbeweise aposteriorische Beweise nicht nur für Gottes Dasein und Intelligenz, sondern auch für den, bezüglich des creatürlichen Daseins freien, göttlichen Willen [1]). Umgekehrt leuchtet *a priori* ein, daß die absolute und unendlich vollkommene Ursache, wie eine intelligente, so eine frei wollende und eine nur durch sich selbst bestimmte und bewegte oder um ihrer selbst willen wollende, daher primario sich selbst liebende Ursache ist [2]).

Daß auch alle moralischen Eigenschaften, wie nicht minder die höchste Macht, Herrschaft und Seligkeit Gottes den Willen voraussetzen, da-

---

1) In den Gottesbeweisen wird allerdings zunächst hervorgehoben, daß die contingente Existenz der Creaturen die nothwendige Existenz Gottes voraussetzt; hier aber wie in der folgenden Lehre von der Freiheit des göttlichen Wirkens nach Außen, insbesondere von der Schöpfung, ist die Wahrheit hervorzuheben, daß die letzte Ursache der contingenten Existenz nur eine mit Freiheit wirkende Ursache oder der freie Wille Gottes sein kann: denn sonst wäre ja die contingente Wirklichkeit eben nicht contingent, sondern nothwendig.

2) Auf den Beweis aus der absoluten Causalität beziehen sich die 4 letzten Argumente in der S. c. g. l. 1, c. 72, welche also lauten: Forma per intellectum considerata non movet, nec aliquid causat, nisi mediante voluntate, cujus objectum est finis et bonum a quo movetur aliquis ad agendum; unde intellectus speculativus non movet neque imaginatio pura, absque aestimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis . . . Oportet igitur quod ipse sit volens. — Item, In virtutibus motivis et habentibus intellectum, primo invenitur voluntas; nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim quia volumus . . . Et hoc habet quia objectum ejus est finis: quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis moveat voluntatem, proponendo sibi suum objectum, quod est finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem. — Praeterea, Liberum est quod sui causa est; et sic liberum habet rationem ejus quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo; in quantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime competit per se agere. — Amplius, Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus; unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus. Nam forma artis, per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis . . . Deo autem nihil coordinatur quasi ejusdem ordinis nisi ipse; alias essent plura prima . . . Ipse igitur est primum agens propter finem, qui est ipsemet; ipse igitur non solum finis est appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem et appetitu intellectuali (quum sit intelligens), qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas. Vgl. unten die Lehre von der Freiheit des göttlichen Willens.

her letzterer aus jenen Eigenschaften wie das Princip aus dessen Folgen erschlossen werden kann[1]), haben wir bereits erwähnt. Allein einestheils bedarf dieses hier keiner Auseinandersetzung, anderntheils entspricht es dem systematischen Fortschritt, nicht den Willen aus jenen Eigenschaften, sondern diese Eigenschaften aus dem Willen und der Erkenntniß zu folgern.

§. 195.

Nähere Bestimmung der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Wollens durch die negativen Attribute.

Wie an dem göttlichen Erkennen müssen wir auch an dem göttlichen Wollen selbstverständlich alle Unvollkommenheiten, die dem creatürlichen Willen als erschaffenem und endlichem eigen sind, verneinen und eben dadurch in Gott die alles überragende Vollkommenheit des unendlichen Wollens setzen. Das geschieht, wie wir wissen[2]), dadurch, daß wir die verschiedenen *negativen Attribute* des göttlichen Sein's speciell auf den Willen anwenden.

I. Vermöge der absoluten *Einfachheit* Gottes ist daher der göttliche Wille oder die göttliche Liebe nicht eine vom göttlichen Wesen oder von Gott reell verschiedene Eigenschaft, sondern ist *das göttliche Wesen, die göttliche Substanz, Gott selbst*. Gott ist der unendliche Wille, *die unendliche Liebe selbst*[3]). Ebendeßhalb ist auch der göttliche Wille von den übrigen göttlichen Eigenschaften, insbesondere *von dem göttlichen Erkennen nicht reell verschieden*.

---

1) So beweist z. B. *Bonaventura* den göttlichen Willen aus der höchsten Macht, Seligkeit, Gerechtigkeit und Güte Gottes. Item ratione videtur, quia voluntas est illud penes quod residet inter creata summa potestas: ergo si voluntas de se dicit potestatem, quia omnibus praesidet in regno animae, et nihil potest sibi imperari: sed Deus est potentissimus, et omne quod possibile est sibi attribuendum; ergo etc. — Item voluntas est in qua consistit voluptas summa sive felicitas. Beatus enim est qui habet omne quod vult, unde nihil delectatur nisi habens voluntatem, vel aliquod simile voluntati. Sed Deus est felicissimus, in quo est omnis felicitas et jucunditas: ergo etc. Item voluntas est illud penes quod residet justitia et aequitas. Justitia enim non est aliud, nisi rectitudo voluntatis: unde non habentia voluntatem, non sunt capabilia justitiae, sed Deus est justissimus secundum omnem intellectum: ergo habet voluntatem. Item voluntas est vis secundum quam attenditur summa liberalitas: omnis enim liberalitas venit ex amore, sed constat quod amor est actus voluntatis: in Deo autem ponere est summam liberalitatem; ergo et amorem et voluntatem. *In 1, Dist.* 45, a. 1, q. 1.

2) Vgl. §. 182.

3) 1 Joan. 4, 16. S. oben S. 689, Note 5.

1. So wie wir aber diese reale Identität festhalten müssen, eben so müssen wir den göttlichen Willen, das göttliche Erkennen und das göttliche Wesen virtualiter oder ratione ratiocinata unterscheiden.

Diese Wahrheit hat in der Lehre von den Eigenschaften Gottes im Allgemeinen[1]) ihre genügende Begründung und Erklärung gefunden. Jedoch sei hier insbesondere daran erinnert, daß wie die Leugnung der realen Identität des Wesens, Erkennens und Wollens in Gott, ebenso die Verkennung des virtualen Unterschiedes eine Fälschung des wahren Gottesbegriffes[2]) und verderbliche Consequenzen für die wichtigsten Dogmen des Christenthums[3]) einschließt.

Wir müssen daher namentlich das absolute göttliche Sein als die metaphysische Wesenheit Gottes und als Prinzip aller göttlichen Eigenschaften[4]), und das göttliche Erkennen als die Voraussetzung des göttlichen Wollens[5]) der Wahrheit gemäß denken; deßgleichen müssen wir festhalten, daß auch in Gott nicht mit jeder Erkenntniß ein Wollen, dem Objekte nach, verbunden ist[6]). Nichts desto weniger wissen wir, daß Sein, Erkennen und Wollen in Gottes unendlicher und unbegreiflicher Vollkommenheit realiter eins und daß (außer dem relativen Unterschiede der göttlichen Personen) kein realer Unterschied in Gott ist.

---

1) §. 168.

2) Man denke z. B. an jene pantheistischen Wahnvorstellungen, welche bald ein bloßes, angeblich absolutes Denken, bald einen jeder Erkenntniß vorausgehenden Willen zum Princip der Dinge machen.

3) Hierüber in der Trinitätslehre.

4) Vgl. oben §. 161.

5) Voluntas enim intellectum consequitur *S. Th.* 1, q. 19, a. 1. S. oben S. 691, Note 1. Colligitur . . ., in natura cognoscitiva prius esse gradum cognoscitivum, quam appetitivum seu volitivum. Is enim ordo servandus est inter gradus seu potentias, qui servatur inter objecta et inter actus: prius autem est objectum esse cognoscibile, et cognitum ut conveniens, quam esse volibile et volitum, ergo prior etiam est vis cognoscitiva boni ut convenientis, quam vis appetitiva illius. *Gotti* l. c. tract. 5, q. 1, dub. 1, §. 2, nr. 8. Hiernach beantwortet sich auch die Frage, ob der Wille zur metaphysischen Constitution der göttlichen Natur gehöre. Vgl. Gonet, l. c. art. 2.

6) Colligitur tertio, quod esto ad esse cognoscitivum sequatur esse appetitivum seu volitivum; non tamen ad omnem cognitionem sequitur actualis amor seu volitio rei cognitae, vel fuga ejus: plura enim cognoscimus, circa quae non accendimur aut amore aut odio. Ex ea ergo cognitione solum nascitur amor vel fuga in appetitu, quae practice proponit aliquid, ut conveniens vel disconveniens cognoscenti. *Gotti*, l. c. nr. 9.

2. Deßgleichen versteht sich vermöge der göttlichen Einfachheit und absoluten Aktualität des göttlichen Sein's von selbst, daß im göttlichen Willen kein realer Unterschied zwischen Potenz, Habitus und Akt stattfindet. Es ist also der göttliche Wille nicht als bloßes Willensvermögen, eben so wenig als bloße Willens-Neigung und Zuständlichkeit, sondern als lauterer Akt zu denken. In so fern kann man sagen, daß es angemessener sei, vom göttlichen Wollen, als vom göttlichen Willen zu reden, da ersteres Wort nur den Akt, letzteres vorzugsweise die Potenz, auch mitunter den Habitus bezeichnet[1]).

Eben so versteht es sich von selbst, daß wenn wir Gott Liebe zuschreiben und ihn die Liebe selbst nennen, wir die Liebe weder als Affect oder passio[2]), noch lediglich als Potenz, Habitus, Tugend, sondern gleichfalls als puren Akt, reines aktuelles Wollen verstehen.

3. Aus der göttlichen Einfachheit folgt endlich, daß Gott Alles, was immer er will, nicht durch verschiedene Willensakte, sondern durch jenen Einen unendlichen und absolut einfachen Willensakt, der er selbst ist, will. Obwohl daher Gott Verschiedenes und Mannigfaltiges und dieses Verschiedene in verschiedener Weise will und insofern Schrift und Väter, dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäß, von verschiedenen göttlichen Willensbeschlüssen[3]), Rathschlüssen[4]), Dekreten mit voller Wahrheit reden und demgemäß die Theologen den göttlichen Willen, wie wir später sehen werden, in verschiedener Weise eintheilen; so wird durch diese, lediglich in der Beziehung auf die verschiedenen Gegenstände und creatürlichen Wirkungen des göttlichen Wollens und in unserer menschlichen Auffassungsweise begründete Verschiedenheit die absolute Einfachheit des göttlichen Wollens selbst nicht beeinträchtigt. Nicht das Wollen, sondern das Gewollte ist vielfach und verschieden: denn so wie die absolute Einfachheit des göttlichen Erkennens[5]) durch die Vielheit und Mannigfaltigkeit der erkannten Objekte deßhalb nicht aufgehoben wird, weil Gott das Viele in und vermöge der absolut einfachen Erkenntniß seines eigenen Wesens, der absoluten Wahrheit,

---

1) Dixi autem potius *velle*, quam *voluntatem* esse in Deo, quia . . . in Deo non est propria et formalis potentia secundum rem, sed purissimus actus volendi. *Suarez*, Lib. III. De attr. pos. c. 6, nr. 2.

2) Vgl. oben §. 165.

3) Z. B.: Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas. *Ps.* 102, 7. Inveni David . . . qui faciet omnes voluntates meas. *Act.* 13, 22.

4) Venite et videte opera Dei: terribilis in consiliis super filios hominum. *Ps.* 65, 5.

5) S. oben S. 569, 3.

erkennt[1]), ebenso will er auch das Viele und Verschiedene nicht, wie wir, durch verschiedene Willensakte, sondern durch den unendlichen und absolut einfachen Willensakt, wodurch er sich selbst, das absolute Gut, will und liebt[2]).

II. Da das göttliche Wollen mit dem göttlichen Wesen identisch und reiner absolut einfacher Akt ist, so ist es selbstverständlich unveränderlich und ewig. Alles was Gott will, will er unveränderlich und ewig.

Wenn wir den göttlichen Willen als unveränderlich und ewig bezeichnen, so meinen wir das göttliche Wollen als immanenten göttlichen Akt; nicht dessen Wirkung nach Außen oder den transeunten in der Creatur sich vollziehenden Akt; denn diesem kommt allerdings Anfang, Ende und Veränderung zu. Es ändern sich die Geschöpfe und ihre Beziehungen zu Gott; das göttliche Wollen aber, das die erste Ursache aller dieser Veränderungen ist, bleibt ewig und unwandelbar[3]).

Es ist überflüssig, für die Unveränderlichkeit und Ewigkeit des göttlichen Wollens hier neue Beweise anzuführen. Alle Beweise, welche oben[4]) für die Unveränderlichkeit Gottes im Allgemeinen aus Schrift, Tradition und kirchlichen Lehrentscheidungen, so wie aus der Natur der Sache beigebracht wurden, finden hier ihre Anwendung. Wenn Gottes Wollen, Gottes Rathschlüsse irgendwie entstünden, vergingen, sich änderten, so fänden in Gott selbst beständige Veränderungen, Uebergänge von der Potenz zum Akte statt, was mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes gänzlich unvereinbar ist. Ad hominem demonstrirt der heil. Thomas die Unveränderlichkeit des göttlichen Wollens daraus, daß der Wille, da er wesentlich auf das Gute gerichtet ist, nur deßhalb sich ändern kann, weil entweder vermöge einer Aenderung im Wollenden diesem etwas gut zu sein anfängt, was es zuvor nicht war, oder weil der Wollende erst jetzt es als gut erkennt, während

---

1) S. oben §. 182, V, 3. S. 565.

2) Sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua. *S. Th.* 1, q. 19, a. 2, ad 4. Cf. *S. c. g.* 1, 77.

3) In actione Dei transeunte potest esse initium et finis; in actu vero immanente etiam ut terminato libere seu contingenter ad creaturam non potest esse initium et finis. Ratio vero est, quia actio transiens ut sic est in creatura et ponit mutationem in illa et relationem ad Deum ... At vero actus immanens est in Deo ipso, eumque denominat scientem aut volentem, quae est denominatio intrinseca et per se non pendet ab actuali existentia creaturae. *Suarez*, Lib. II. De attr. neg., c. 4, nr. 4.

4) §. 174.

er es zuvor nicht erkannte: beides aber ist bei Gott, der allein sich selbst alles Gut und dessen Erkenntniß ewig vollkommen ist, schlechthin unmöglich[1]) — ein Argument, das auch durch die Freiheit des göttlichen Willens bezüglich des Creatürlichen nicht entkräftet wird[2]).

Das unwandelbare göttliche Wollen ist die Ursache der Veränderungen in den Creaturen. Daraus also, daß die Creaturen durch Gottes Willen sich ändern, folgt nicht, daß dieser Wille selbst sich ändere[3]); im Gegentheil setzt, wie schon der erste Gottesbeweis ex motu darthut, alle Bewegung und Veränderung in seinem letzten Grunde den unbewegten Beweger voraus.

Wir müssen also beides der vollen Wahrheit nach festhalten: einestheils, daß die Creaturen sich verändern und daß diese Veränderungen durch den göttlichen Willen in der den verschiedenen Creaturen entsprechenden Weise bewirkt werden; anderntheils, daß das göttliche Wollen selbst ewig und unveränderlich ist und nicht mit den von ihm bewirkten creatürlichen Veränderungen sich selbst ändert. So hat Gott dem Menschen zuerst die Gnade der ursprünglichen Un-

---

1) Tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi praesupposita mutatione vel ex parte cognitionis vel circa dispositionem substantiae ipsius volentis. Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus; sicut adveniente frigore, incipit bonum esse sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ostensum est autem . . . quod tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem. *S. Th.* 1, q. 19, a. 7, c. Man hat behauptet, Thomas übergehe hier den dritten möglichen Fall: die Veränderung in der Sache, die Gegenstand des Willens ist. Allein es ist klar, daß dieser dritte Fall auf die beiden von Thomas genannten sich zurückführt: denn nur dann können Veränderungen in den Objecten des Willens den Willen ändern, wenn sie entweder dem Wollenden zuvor unbekannt waren, oder wenn sie auf ihn eine neue Wirkung ausüben. Beides kann aber auf Gott keine Anwendung leiden. Vgl. *Cajetan* und *Tolet.* i. h. l.

2) *S. Th.* 1, q. 19, a. 1, ad 4. Vgl. unten die Lehre von der Freiheit des göttlichen Willens bezüglich der Creaturen, wo wir zeigen werden, wie diese Freiheit mit der Unveränderlichkeit des göttlichen Willens zusammenbesteht.

3) Voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quod aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle, quod nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. *S. Th.* 1, q. 19, a. 7, c.

schuld verliehen, dann den Sündenfall zugelassen und endlich die darauf folgende Erlösung und Wiederherstellung bewirkt; so läßt er fort und fort auf die Sünde Strafe, auf die Buße Rechtfertigung, auf das Gebet die Erhörung folgen: allein alles dieses nicht durch aufeinanderfolgende verschiedene und sich verändernde Willensbestimmungen und Willensakte, sondern durch jenen ewigen unwandelbaren und allvollkommenen Willensakt, wodurch er sich selbst und alles außer sich will.

Wenn daher die heilige Schrift, wie auch der allgemein christliche und menschliche Sprachgebrauch, davon redet, daß Gott seinen Willen ändere; daß er Den liebe, den er zuvor verabscheut; daß ihn etwas reue, was er zuvor gewollt und gethan; daß er erlaube, was er früher verboten; daß er nicht erfülle, was er zuvor gedroht und angekündigt: so ist, abgesehen von der metaphorischen Uebertragung menschlicher Affecte, wie der Reue, auf Gott[1]), die Veränderung nicht von dem göttlichen Wollen an sich, sondern von dessen Wirkungen in den Creaturen zu verstehen. Durch denselben ewigen Willen der göttlichen Liebe, wodurch Gott das Menschengeschlecht erschuf, hat er auch die Vertilgung des sündigen Menschengeschlechtes beschlossen[2]); durch denselben ewigen Willen, wodurch er dem Sünder Strafe androht, vergibt er dem Reumüthigen; durch denselben ewigen Willen, wodurch er die Juden dem Ceremonialgesetze unterwarf, hat er die Christen davon freigesprochen. So ändert Gott zwar seine Gebote, nicht aber seinen Willen[3]). Durch denselben ewigen Willen, wodurch er den Naturlauf und die natürlichen Ursachen geordnet, nach deren Gesetzen Ezechias sterben mußte, hat er dessen Genesung durch ein übernatürliches Wunder gewollt; wie er auch das Verderben, das in der von ihm gewollten sittlichen Ordnung durch die Schuld des Menschen eintritt, durch seine übernatürliche Gnade kraft desselben unendlich vollkommenen und einfachen Willens seiner Weisheit und Liebe aufhebt[4]). Hiemit erledigen sich

---

1) Vgl. oben §. 165.

2) Illud verbum Domini *(Poenitet enim me fecisse eos. Gen.* 6, 7.) metaphorice intelligendum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos poenitet destruimus, quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis . . . Sic igitur Deus poenituisse dicitur secundum similitudinem operationis, in quantum hominem, quem fecerat, per diluvium a facie terrae delevit. *S. Th.* 1, q. 19, a. 7, ad 1.

3) Davon sagt Gregor d. G.: Deus immutat sententiam, sed non consilium. *Moral.* 16, 5.

4) Voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum veritate est ut aliqui effectus producantur. Sed

von selbst die aus den angedeuteten und anderen Stellen der heiligen Schrift hergenommenen Einwände gegen die Unwandelbarkeit des göttlichen Willens.

III. Endlich und vor Allem kommt dem göttlichen Willen die absolute Unabhängigkeit zu. Sowie daher das Sein und Erkennen Gottes keine Ursache außer Gott hat und haben kann, so auch sein Wollen. Daher kann Ziel und Beweggrund des göttlichen Willens nur die unendliche Güte des göttlichen Wesens selbst sein. Nur Gott selbst ist daher primärer und formaler, das Creatürliche nur secundärer und materialer Gegenstand des göttlichen Willens oder der göttlichen Liebe. Hieraus ergibt sich auch sofort, daß bei Gott von einem Willen oder einer Liebe der Begierde (amor concupiscentiae) im eigentlichen Sinne[1]) nimmer die Rede sein kann, sondern nur von einer Liebe des Wohlgefallens (amor complacentiae) und der Freundschaft (amor amicitiae), sowie von der Liebe des Wohlwollens (amor benevolentiae); wie wir dieses in den folgenden Paragraphen näher betrachten werden[2]).

quia omnes causae mediae non adaequant virtutem causae primae, multa sunt in virtute, et scientia, et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat: Lazarus non resurget; respiciens autem ad causam primam divinam poterat dicere: Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod quandoque aliquid sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel e converso. Sic ergo dicendum est, quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum, secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae, vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum praedixit Ezechiae: *Dispone domui tuae, quia morieris et non vives*, ut habetur *Is.* 38, 1, neque tamen ita evenit, quia ab aeterno aliter fuit in scientia et voluntate divina, quae immutabilis est. *S. Th.* 1, q. 19, a. 7, ad 2.

1) Inwiefern in einem uneigentlichen Sinne davon geredet wird, werden wir unten §. 197 sehen.

2) Der heil. Bonaventura faßt die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wollens und ihre Begründung in folgende Worte zusammen: In Deo est ponere voluntatem . . . propter quatuor conditiones, scilicet potestatis, voluntatis, aequitatis et liberalitatis, quae sunt circa voluntatem, et magis proprie in Deo, et completiori modo quam in nobis. Voluntas enim in nobis est per differentiam a substantia et actu, et per distantiam a fine: in Deo autem per omnimodam indifferentiam horum, scilicit substantiae, virtutis, actus et finis. Et quia in nobis est per differentiam a substantia et ab actu, ideo aliis praesidens, et secundum actus variabilis. Propter differentiam enim a substantia, in qua possunt et aliae potentiae radicari,

§. 196.

Von dem Gegenstande und der Art des göttlichen Wollens; insbesondere von der Liebe Gottes zu sich selbst.

Gott selbst ist der erste und formale Gegenstand (objectum *primarium et formale*) des göttlichen Wollens oder der göttlichen Liebe. Die Liebe Gottes zu sich selbst ist Liebe des Wohlgefallens *(amor complacentiae)* und (auf Grund des trinitarischen Personenunterschiedes) der Freundschaft *(amor amicitiae)*. Die Creaturen sind gleichfalls Gegenstand des göttlichen Wollens, das bezüglich ihrer sowohl Wollen, als Nichtwollen und Zulassen sein kann. Allein die Creaturen können nicht primärer und formaler, sondern nur secundärer und materialer Gegenstand des göttlichen Wollens, also nicht um ihrer, sondern nur um der göttlichen Güte selbst willen gewollt sein. Die Liebe Gottes zu den Creaturen ist demnach Liebe des Wohlwollens *(amor benevolentiae)*, und nur auf Grund dieses Wohlwollens kann von einer Liebe des Wohlgefallens und der Freundschaft, und in einem uneigentlichen oder metaphorischen Sinne von einer Liebe der Begierde oder des Verlangens die Rede sein.

Alles dieses ist katholische Glaubenswahrheit; in den Quellen des Glaubens klar enthalten; von den Theologen der Kirche einmüthig gelehrt; von der Kirche selbst in der Wahrheit, daß Gott sich selbst mit Nothwendigkeit liebt, alles Creatürliche aber das Werk seines freien Willens und seiner lauteren Güte und zu seiner Verherrlichung erschaffen ist [1]), klar ausgesprochen. Dasselbe ist aber auch eine aus der wahren Gotteserkenntniß unmittelbar fließende Vernunftwahrheit.

---

praesidet aliis potentiis, ut sensui et appetitui. Propter differentiam ab actu est variabilis secundum alterationem affectionum: in Deo autem neutrum; ideo nec regit inferiores potentias, nec habet variari secundum actus varios. Et quia in nobis est per distantiam a fine, inde est, quod est indigens, et ideo in ea est fuga et appetitus; et cadit in ea tristitia, et malitia, quia potest a fine obliquari, cum non sit illi conjuncta; ideo nec fugam, nec appetitum habet, nec tristitiam, nec malitiam, sed omnino laetitiam et justitiam. 1 dist. 45, a. 1, q. 1.

1) *Vatic. Const. dogm. de fide cath. I*, can. 5: Si quis . . Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum; aut mundum ad Dei gloriam conditum negaverit; anathema sit.

I. Daß Gott selbst der erste und formale Gegenstand des göttlichen Wollens oder der göttlichen Liebe ist, ist eine so evidente Wahrheit, daß Thomas in der Summa theol. und viele große Theologen einen Beweis und eine besondere Besprechung derselben für überflüssig hielten[1]). Sie ist schon in dem Wort, daß Gott die Liebe ist[2]), ausgesprochen; sodann in den zahlreichen Aussprüchen, daß Gott Alles, was er in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung wirkt oder zuläßt, zu seiner Ehre und Verherrlichung, um seiner selbst willen wirke oder zulasse[3]); endlich in den in der Trinitätslehre zu betrachtenden Aussprüchen über die Liebe der göttlichen Personen zu einander[4]). Indirect ergibt sich die primäre und formale Liebe Gottes zu sich selbst, auch aus den Aussprüchen über die göttliche Heiligkeit, Gerechtigkeit, Seligkeit, welche göttlichen Eigenschaften die unendliche Liebe Gottes zu sich selbst zum Princip und zur Voraussetzung, wie zur Folge haben. Denn gerade darin besteht, wie wir später sehen werden, die göttliche Heiligkeit, daß er durch kein anderes Ziel und keinen anderen Beweggrund in seinem Wollen bestimmt wird, als nur durch die reine Liebe seines unendlich vollkommenen Wesens[5]); ebenso fordert umgekehrt die Wahrheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit, daß Gott sich selbst als das höchste Gut so liebe, wie er es verdient. Mit Recht machen auch die Theologen darauf aufmerksam, daß dasselbe Gesetz der Gerechtigkeit, das uns verpflichtet, Gott um seiner selbst willen zu lieben, nothwendig auch das höchste Lebensgesetz für Gott selber sei. Die theologische Tugend der Liebe (caritas), welche der heilige Geist in unsere Herzen eingießt, sagen die Theologen, dieselbe Wahrheit von einem anderen Gesichtspunkte auffassend, ist eine Participation der Liebe, womit Gott sich selbst liebt; nun ist aber Gott der primäre und formale Gegenstand der caritas, also auch der göttlichen Liebe selbst[6]).

---

1) Daher läßt Thomas *S. Th.* 1, q. 19 auf die Frage a. 1 Utrum in Deo sit voluntas? a. 2 die Frage folgen: Utrum Deus velit alia a se?

2) *1 Joann.* 4, 16.

3) S. unten S. 710 ff. und §. 200 vom Ziele und vom Beweggrunde des göttlichen Wollens.

4) Es sei hier nur erinnert an *Matth.* 17, 5: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. Cf. *Marc.* 1, 11. *2 Petr.* 1, 16.

5) Auch in dieser Beziehung gilt das Wort des heil. Johannes: Gott ist ein reines Licht und kein Schatten der Finsterniß wohnet in ihm.

6) *Gonet,* Clyp. Thom. Tr. 4, disp. 2, a. 2, §. 2.

Daß der principale und formale Gegenstand des göttlichen Wollens Gott selbst sei, ist auch evidente Vernunftwahrheit. Dieselbe fließt unmittelbar aus dem Begriffe Gottes und des göttlichen Willens. Gegenstand des Wollens ist das erkannte Gute; nun ist aber Gott, das unendliche Gut, der principale Gegenstand des göttlichen Erkennens[1]), also auch des göttlichen Wollens[2]). Ferner ist nur die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Wesens das der unendlichen Vollkommenheit seines Wollens adäquate Object[3]). Endlich ist das principale Object des Wollens letztes Ziel[4]) und als solches Grund und Ursache seiner Bewegung[5]); dieses kann aber beim göttlichen Wollen nur Gott selbst, nicht aber etwas außer Gott sein: denn sonst wäre Gott nicht mehr der aus und durch sich selbst Seiende, absolut Unabhängige, und die erste Ursache von Allem.

II. Da Gott selbst der principale und formale Gegenstand der göttlichen Liebe ist, so ist die Meinung Einiger zu verwerfen, daß das Gute im Allgemeinen, abgesehen vom göttlichen und creatürlichen Guten, der primäre und formale Gegenstand des göttlichen Wollens sei — eine anthropomorphistische Vorstellung. Sowie nicht

---

1) S. oben §. 183.

2) Bonum enim intellectum est objectum voluntatis . . . Id autem, quod a Deo principaliter intelligitur, est divina essentia . . . Divina igitur essentia est id, de quo principaliter est divina voluntas. *S. c. g.* l. 1, c. 74, arg. 1.

3) Unaquaeque virtus ad suum objectum principale secundum aequalitatem proportionatur; nam virtus rei secundum objecta mensuratur, ut patet per Philosophum (De coelo et mundo, 1, text. comm. 117). Voluntas igitur essentiae ex aequo proportionatur suo principali objecto; . . . Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur, nisi ejus essentia. Igitur principale objectum divinae voluntatis est divina essentia. *S. c. g.* l. 1, c. 74, arg. 5.

4) Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis; nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus, quia ipse est summum bonum . . . Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis. *S. c. g.* l. 1, c. 74, arg. 4.

5) Appetibile comparatur ad appetitum, sicut movens ad motum; . . . et similiter se habet volitum ad volentem, quum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum in nobis. Si igitur divinae voluntatis sit aliud principale volitum quam Dei essentia, sequitur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet. *L. c. arg. 2.* Praeterea principale volitum unicuique volenti est causa volendi . . . Si igitur Deus aliquid aliud velit principaliter quam seipsum, sequitur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse . . . Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi; quod est contra rationem primi entis. *L. c. arg. 3.*

das allgemeine Sein, diese Abstraction des menschlichen Intellectes, oder die Wahrheit im Allgemeinen, sondern Gott das unendliche Sein, die Wahrheit selbst, primärer und formaler Gegenstand des göttlichen Erkennens ist[1]), so ist auch nicht das Gute im Allgemeinen und in abstracto, sondern Gott, das unendliche Gut, der principale und formale Gegenstand des göttlichen Wollens[2]).

III. Wenn wir das göttliche Wesen oder die göttliche Güte als den principalen und formalen Gegenstand des göttlichen Wollens bezeichnen, so versteht es sich von selbst, daß Gott selbst und Alles in ihm Gegenstand dieser Liebe ist; also auch alle seine Eigenschaften, die ja untereinander und mit dem göttlichen Wesen, so auch die göttlichen Personen, die ja mit dem Wesen und den göttlichen Eigenschaften realiter identisch sind[3]). Nichtsdestoweniger sagen wir mit Recht, daß der eigenthümliche Gegenstand des göttlichen Wollens die göttliche Güte oder Gott als das höchste Gut sei, da ja eben der Wille Alles, was er will, sub specie boni will oder liebt.

IV. Aus dem Bisherigen geht endlich hervor, daß Gott wahrhaft und im eigentlichsten Sinne unendliche Liebe zu sich selbst zuzuschreiben, daß diese Liebe aber in keiner Weise Liebe der Begierde (amor concupiscentiae, desiderii), sondern des reinen Wohlgefallens (amor complacentiae s. gaudii) ist.

Wir haben bisher mit dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift und der Kirche das göttliche Wollen seiner selbst einfach als Liebe bezeichnet. Indem wir hier diesen Sprachgebrauch rechtfertigen, werden wir zugleich gewisse Einwände und Controversen erledigen und die Art der Liebe, die Gott zu sich selbst hat, näher bestimmen.

1. Liebe ist der erste und fundamentalste Affect der Seele, insbesondere des Willens; sie ist die Neigung und das Streben zu einem erkannten (wirklichen oder vermeinten)

---

1) S. oben S. 577.

2) Eine ausführliche Widerlegung jener Meinung, welche dem Aureolus und Durandus, aber wohl mit Unrecht dem Suarez zugeschrieben wird, s. bei Gonet a. a. O. Art. 1, §. 4. Hier widerlegt Gonet auch eine andere, modificirte Meinung, welche Gott zwar als das objectum *motivum*, das bonum in communi aber als das objectum *terminativum* des göttlichen Willens bezeichnet.

3) Quum autem divina essentia sit Dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est, quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quidquid aliud est hujusmodi. *S. c. g.* l. 1, c. 74 i. f.

Gute als solchem[1]). Alle anderen Affecte gehen aus der Liebe als aus ihrer Wurzel hervor. Ein geliebtes Gut, noch nicht erlangt, ist Gegenstand des Verlangens und der Hoffnung, besessen, Gegenstand der Befriedigung und der Freude. Um so mehr gilt dieses von den Affecten des Hasses, der Trauer, der Furcht, welche die Liebe und die Freude zur Voraussetzung haben und gegen Das gerichtet sind, was dem geliebten Gute entgegengesetzt ist, ihm widerspricht, es vernichtet oder bedroht[2]). Alle diese Affecte entspringen somit aus der Liebe in Verbindung mit einer besonderen Voraussetzung, nämlich des Nichtbesitzes, der Abwesenheit, oder des Besitzes, der Gegenwart u. s. w. Insofern kann man mit Recht sagen, daß die Liebe auf das Gute schlechthin oder in diesem Sinne im Allgemeinen, nämlich abgesehen vom Besitz oder Nichtbesitz gerichtet sei. Das will aber nicht sagen, daß der Gegenstand der Liebe nur das Gute im Allgemeinen oder in *abstracto* sei, woraus folgen würde, daß Gott in Beziehung auf sich selbst, wie wirklich Einige behaupteten, nicht Liebe, sondern nur Freude formaliter zugeschrieben werden könnte[3]). Das ist

---

1) Was die Schwerkraft in den Körpern, das ist die Liebe in den Seelen, sagt deßhalb Augustin. Animus quippe velut pondere fertur, quocunque fertur. *Epist.* 157 (al. 89) ad Hilar. 9 (*Migne*, Patr. lat. t. 33, col. 677.). Pondus meum amor meus; quo feror quocunque feror. *Confess.* 13, 9 (*Migne*, Patr. lat. t. 32, col. 849.). Nec aliquid appetunt etiam ipsa corpora ponderibus suis, nisi quod animae amoribus suis . . . Sicut corpus tam diu nititur pondere, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat . . . . sic animae ad ea quae amant propterea nituntur, ut perveniendo requiescant. *Epist.* 55 (al. 119 ad inquis. Januar. l. 2) c. 10, nr. 18 (*Migne*, Pat. lat. t. 33, col. 213.).

2) Necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivae virtutis est amor. Cum enim actus et cujuslibet appetitivae virtutis tendat in bonum et malum sicut in propria objecta; bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitus; malum autem secundario et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono; oportet esse naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitus qui respiciunt bonum, eis qui respiciunt malum, ut gaudium quam tristitiam, et amorem quam odium. Semper enim, quod est per se, prius est eo quod est per aliud. *S. Th.* 1, q. 19, a. 1, c. al. 1. Hieraus ergibt sich auch, daß wir Gott keineswegs in gleicher Weise Haß, Trauer, Zorn wie Liebe und Freude zuschreiben müssen. Haß und Trauer schließen ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit ein, nicht aber Liebe und Freude, daher letztere im eigentlichen, erstere aber Gott nur im uneigentlichen Sinne und metaphorisch zugeschrieben werden können. *S. Th.* l. c. ad 2.

3) Eine ausführliche Widerlegung dieser Meinung s. bei Gonet l. c. disp. VI, art. 1.

aber offenbar falsch: denn die Freude hat die Liebe zur Voraussetzung, nicht umgekehrt; daher ist einem jeden Wesen, das Willen besitzt, Liebe als die Grundneigung des Willens wesentlich eigen. Somit ist Gott Liebe, wie Wille, im eigentlichen Sinne und formaliter zuzuschreiben [1]) und sind nur, wie an allen göttlichen Eigenschaften, auch an dem göttlichen Willen und der göttlichen Liebe alle jene Unvollkommenheiten zu verneinen, die dem Wollen und Lieben erschaffener Wesen als solcher eigen sind.

2. Vor Allem ist daher selbstverständlich an der göttlichen Liebe, wie an anderen Affecten, die wir Gott zuschreiben, insbesondere der Freude, alles Sinnliche, was ein leibliches Wesen voraussetzt, überhaupt alles Leiden, jede *passio* [2]), noch vielmehr alles Böse und Unordentliche, die Leidenschaft im moralisch schlimmen Sinne, zu leugnen. Die göttliche Liebe ist, wie Gott selbst, rein geistig. Und in dieser geistigen Liebe ist überdies nicht, wie nur bei erschaffenen Geistern möglich, irgend welche bloße Potentialität oder Habitualität zu finden; das göttliche Lieben ist purer Act, lauteres Wollen, wie wir bereits oben [3]) gesehen haben.

1) Quod est communius, naturaliter est prius; unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quam ad particularia quaedam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitus respicientes bonum sub aliqua speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono praesenti et habito; desiderium autem et spes de bono nondum adepto. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitus; et propter hoc omnes alii motus appetitivi praesupponunt amorem quasi primam radicem; nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato; odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatae; et similiter tristitiam, et cetera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocunque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removentur alia. Ostensum est autem q. 19, a. 1 in Deo esse voluntatem: unde necesse est ponere in eo amorem. *S. Th.* 1, q. 20, a. 1, c. alin. 2.

2) Appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo; unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maxime circa cor . . . Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt; non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in 7 Ethic. c. ult. ad fin. quod „Deus una et simplici operatione gaudet“; et eadem ratione sine passione amat. *S. Th.* 1, q. 20, a. 1, ad 1.

3) S. 695.

Wenn wir daher bei Gott nach Analogie der Geschöpfe von einer natürlichen Neigung (inclinatio, appetitus naturalis) zum Guten oder zu dessen Mittheilung[1]) reden und daraus das göttliche Wollen, seine Liebe zu sich selbst und zu den Geschöpfen erklären, so denken wir in Gott diese Neigung seiner Natur nicht, wie bei den Geschöpfen, als eine von dem actuellen Wollen und Lieben reell verschiedene Fähigkeit und Habitualität, sondern als *actus purus*, und unterscheiden nur unserer menschlichen Erkenntnißweise nach *ratione ratiocinata* den Act des Wollens, wie überhaupt alle göttlichen Thätigkeiten, von der göttlichen Natur als ihrem Princip.

3. Da Lieben nichts Anderes ist, als dem Geliebten Gutes wollen, so ist bei dem Acte der Liebe ein Doppeltes zu unterscheiden: der Geliebte und das dem Geliebten gewollte Gute[2]). Das gilt auch von der Liebe zu sich selbst: wer sich selbst liebt, will sich selbst Gutes[3]). Das leidet auch auf die Liebe Gottes zu sich selbst Anwendung. Während aber bei den Geschöpfen die Liebe zu sich selbst auf ein Gut gerichtet sein kann, das sie nicht besitzen, wonach sie daher verlangen und streben[4]), daher ihre Liebe in dieser Beziehung Liebe der Begierde oder des Verlangens (amor *concupiscentiae*) ist; kann die Liebe Gottes zu sich selbst nimmermehr solche Liebe des Verlangens oder der Begierde sein: denn Gott besitzt nicht nur, sondern ist selbst alles Gut, das unendliche Gut. Die Liebe Gottes zu sich selbst ist daher reine Liebe des Wohlgefallens oder der Freude an seiner unendlichen ewig perfecten Vollkommenheit, (amor *complacentiae*)[5]). Damit widerlegt sich auch, wie wir bereits sahen[6]), der Einwand, daß in Gott kein Wollen, keine Liebe, weil kein Begehren sein könne.

4. In Gott ist demnach der Liebende und der Geliebte und das dem letzteren gewollte Gut, sowie auch das Lieben oder Wollen selbst, der Sache nach identisch, wie dieses die absolute Einfachheit Gottes erheischt. Wegen dieser absoluten Einfachheit Gottes ist auch der Act der göttlichen Liebe zu

1) S. unten S. 710.

2) Actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc enim est proprie amare aliquem velle ei bonum. *S. Th.* 1, q. 20, a. 1, ad 3.

3) Unde in eo, quod aliquis amat se, vult bonum sibi. *S. Th.* l. c.

4) Et sic illud bonum quaerit sibi venire, in quantum potest. *S. Th.* l. c.

5) Vgl. *S. Th.* 1, q. 19, ad 1, a. 2.

6) S. oben S. 690, Note 4.

sich selbst realiter absolut einfach, obwohl wir in demselben *ratione ratiocinata* ein Doppeltes unterscheiden: die Liebe, kraft welcher Gott sich alles Gute will, und die Freude oder das Wohlgefallen darüber, daß er alles Gute besitzt oder vielmehr selbst ist, m. a. Worten: der Act der göttlichen Liebe zu sich selbst ist ganz Liebe und ganz Freude oder Wohlgefallen, er schließt beide ihrem vollen und wahren Begriffe nach in einfacher eminenter Vollkommenheit in sich[1]). Außer jener Liebe und dieser Freude ist aber nichts Anderes, kein anderer Affect, in der Liebe Gottes zu sich selbst zu denken, insbesondere kein Begehren und keine Hoffnung[2]); aber auch — da die Liebe Gottes zu sich selbst nothwendig ist[3]) — keine diesem Wollen, wenn auch nur dem Begriffe nach, vorhergehende Wahl oder dergleichen[4]). Ebensowenig kann darin der Abscheu Gottes gegen das Böse ein Moment bilden, da dieses dem göttlichen Wesen, als dem principalen Object der göttlichen Liebe, absolut fremd ist[5]).

Alles dieses fließt unmittelbar aus dem wahren Gottesbegriffe. Nur jene pantheistischen, semipantheistischen, pseudo-mystischen Systeme, welche Gott in irgend welchem Entwickelungsprocesse sich selbst verwirklichen lassen, reden auch in Beziehung auf diese Selbstverwirklichung von einem Sehnen und Streben, ja einem Ringen und

---

1) Quod enim ille actus in re unus tantum sit, satis clarum est ex divina simplicitate . . . Quod vero secundum rationem tantum possit esse duplex, sumitur ex divo Thoma 1. p. q. 20, a. 1. Nam in primis actus ille est perfectissimus amor, quia per illum vult Deus sibi perfectissimum bonum. Amare autem est velle bonum alicui, teste Aristotele 2, Rhet. c. 4, et amor de se abstrahit a respectu ad futurum vel praesens, sed absolute fertur in bonum. Hanc ergo rationem habet illud velle divinum circa seipsum, quia dicit perfectionem sine ulla imperfectione. Ex hoc autem amore sequi solet gaudium, quando bonum amatum possidetur, et ideo etiam habet ille amor divinus rationem summi gaudii de propriis et inamissibilibus bonis. *Suarez* l. c. c. 6, nr. 7. (Ed. Vivès t. 1, p. 215.)

2) Praeter has autem duas rationes (amoris et gaudii) nullae aliae in eo considerari possunt, quia non potest esse desiderium vel spes, cum non possit aliqua ex parte carere bonitate sua intrinseca. *Suarez* l. c.

3) S. unten §. 199.

4) Nec actus ille potest esse intentio, vel aliquis ex actibus qui ad illam consequuntur, ut sunt electio et similes, quia non est tale bonum illud ut per media comparandum sit, sed necessario ac naturaliter inest. *Suarez* l. c.

5) Actus autem qui versantur circa malum, eo ipso non versantur circa Deum ut objectum proximum, et ideo nulla ratio talium actuum in illo velle divino, prout est de Deo ipso, considerari potest. *Suarez* l. c.

Kämpfen der Gottheit, wobei denn auch die Welt, mit Einschluß der Entstehung und der Ueberwindung des Bösen, in den göttlichen Lebensproceß hereingezogen und das Hassen und Zürnen als integrirende Momente des göttlichen Liebens und Strebens dargestellt werden[1]).

5. In der Einfachheit Gottes und seiner Liebe ist auch jene Vereinigung absolut verwirklicht, die das Ziel aller Liebe ist, welche deßhalb auch als vereinigende Kraft[2]) bezeichnet wird. Denn offenbar ist die vollkommenste Vereinigung der Liebe in dem Wesen wirklich, in welchem der Liebende und der Geliebte und alles Gut, was der Liebende dem Geliebten will, und endlich die Liebe selbst Eines sind in der absoluten Einfachheit der unendlichen göttlichen Vollkommenheit[3]).

6. Alles, was wir bisher von der Liebe Gottes zu sich selbst gesagt haben, erkennt auch die bloße Vernunft. Die Offenbarung aber läßt uns im Geheimnisse der Trinität auch einen realen, jedoch nur relativen, mit der absoluten göttlichen Einfachheit nicht in Widerspruch stehenden Unterschied, den der göttlichen Personen, erkennen. Hierin schließt sich uns das Verständniß auf, wie die göttliche Liebe zu sich selbst auch insofern wahre Liebe der Freundschaft (amor amicitiae) ist, als diese Liebe Verschiedenheit der Personen, weil Gegenliebe fordert[4]). Auch zeigt uns dieses

---

1) Man denke nur an die Träumereien der Schelling'schen und Baader'schen Gnosis, aber auch des Jakob Böhme und so vieler anderen Pseudo-Mystiker.

2) Amor est vis unitiva et concretiva. *Dionys.* de div. nom. 4.

3) Dadurch widerlegt Thomas den Einwand, daß Gott nicht Liebe zuzuschreiben sei, weil die Liebe nach Vereinigung strebe, dieses aber mit der absoluten Einfachheit unverträglich sei. Nachdem er gezeigt, daß die Liebe zu sich selbst darin besteht, daß man sich selbst Gutes wolle (s. oben S. 706, Note 2, 3 und 4) fährt er fort: Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quam ipse, qui est per suam essentiam bonus. *S. Th.* 1, q. 20, a. 1, ad 3. Darauf erklärt er, in welcher Weise auch die Liebe Gottes zu den Creaturen als einigende Kraft sich erweise. Vgl. unten S. 714. *Eximiam illam unionem* intelligit (Dion. de div. nom. c. 4), amorem illum, quo Deus seipsum ut summum bonum et pulchrum amat; hic enim est unio quaedam vitalis Dei ad seipsum, sagt *Lessius*, de perf. moribusque divin. l. 9, c. 2, nr. 6.

4) Im engeren Sinne ist nämlich Liebe der Freundschaft die auf eine Gemeinschaft gegründete Liebe gegenseitigen Wohlwollens. Amicitia est amor *mutuae* benevolentiae fundatus super aliquam communicationem. In einem weiteren Sinne wird jede uneigennützige Liebe des Wohlwollens amor amicitiae

Geheimniß in jener vollkommenen immanenten Mittheilung der in absoluter Einfachheit fortbestehenden göttlichen Natur, welche in den Processionen der göttlichen Personen stattfindet, das eminente Urbild jener Liebe des Wohlwollens, worin die Liebe Gottes zu den Creaturen besteht und die wir im folgenden Paragraphen näher betrachten. Da aber die göttliche Zeugung und Spiration nicht freiwillige, sondern nothwendige, und nicht transeunte, sondern immanente Acte sind, so ist es weder üblich, noch passend, jene Liebe, welche als notionaler Act die Spiration ist, als Liebe der Benevolenz zu bezeichnen; sie ist vielmehr mit jener Liebe der reinen Complacenz identisch, womit Gott sein eigenes Wesen liebt und welche Gott selbst ist, wie wir oben betrachtet haben.

§. 197.

Von dem Objecte des göttlichen Willens. Fortsetzung. Insbesondere von dem materialen und secundären Objecte, oder von der Liebe Gottes zu den Creaturen.

I. Daß Gott nicht nur sich selbst, sondern auch Anderes, die Creaturen, will und liebt, bedarf nach den Beweisen, welche wir oben für die Existenz des göttlichen Willens im Allgemeinen angeführt haben, und unten für andere Lehrpunkte, insbesondere für die Freiheit des göttlichen Willens bezüglich der Creaturen anführen werden, keiner weiteren Begründung. Dagegen müssen wir die Natur und Weise des Wollens und der Liebe Gottes bezüglich der Creaturen näher betrachten, womit zugleich der rationelle Nachweis,

---

genannt und gleichbedeutend mit caritas gebraucht; im engeren Sinne aber genügt das bloße uneigennützige Wohlwollen nicht. Sed nec benevolentia sufficit ad rationem amicitiae, sed requiritur quaedam mutua amatio, quia amicus est amico amicus. Talis autem mutua benevolentia fundatur super aliqua communicatione. *S. Th.* 2. 2, q. 23, a. 1, c. Im theologischen Sinne wird die übernatürliche Liebe des Menschen zu Gott und dem Nächsten *caritas* genannt — Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum. *Rom.* 5, 5 cf. *1 Cor.* 13, 13 und das ganze Kapitel. Aber auch die Liebe Gottes zu den Menschen, insbesondere jene väterliche Liebe, wodurch er sie zu seinen Kindern in Christo macht und ihnen durch den heiligen Geist die Kindesliebe, die caritas Patris 1 Joann. 2, 15, verleiht, wird durch den Ausdruck caritas bezeichnet. Vgl. z. B. 2 Cor. 13, 13 caritas Dei sit cum omnibus vobis. In gleichem Sinne wie caritas wird auch dilectio, aber auch, wie die Zeitwörter diligere und amare, von der Liebe überhaupt im weitesten Sinne gebraucht. Die griechische wie die deutsche Sprache hat, wenigstens im religiösen Sprachgebrauch, nur das Wort ἀγάπη, Liebe,

daß Gott Anderes als sich, nämlich Creaturen, wollen oder lieben kann, sich von selbst ergibt.

II. Hier ist nun vor Allem, wie wir gesehen haben, festzuhalten, daß Gott Anderes, als sich selbst, also Creatürliches, nicht so wollen oder lieben kann, wie sich selbst, nämlich als primären und formalen Gegenstand seines Wollens oder seiner Liebe.

Die Creaturen können nicht Endziel und erster Beweggrund des göttlichen Wollens sein; beides ist einzig Gott, das unendliche Gut selbst. Eben deßhalb können die Creaturen auch nicht ein Mittel sein, dessen Gott zu seiner eigenen Vervollkommnung bedürfte. Daraus ist sofort klar, daß der Wille oder die Liebe, womit Gott die Creaturen will und liebt, an sich und im eigentlichen Sinne weder Wille oder Liebe der Begierde (amor concupiscentiae), noch Wille des Wohlgefallens oder der Freude (amor complacentiae) sein kann: denn Gott kann außer sich kein Ziel haben, weder um darnach zu verlangen, noch um darin zu ruhen und es zu genießen.

Das Wollen oder die Liebe, womit Gott die Creaturen liebt, kann daher an sich und im eigentlichen Sinne nur eine aus der Complacenz, womit Gott sich selber liebt, entspringende des reinen Wohlwollens (amor benevolentiae) sein.

Daß und wie dieser Wille, diese Liebe des Wohlwollens [illegible] eigen ist, können wir gleichfalls aus geschöpflicher Analogie kennen.

Denn jedem Wesen ist von Natur eigen, nicht nur das ihm [illegible]sprechende Gute zu begehren, beziehungsweise in ihm zu ruhen es zu genießen, sondern auch das Gute, das es besitzt und ist, weit möglich, mitzutheilen und dadurch ihm Aehnliches hervorzubringen. So ist es bei den vernunftlosen, so nicht minder bei den vernünftigen Wesen, nur daß letztere Das mit Erkenntniß erstreben d. h. wollen, wonach erstere ohne Erkenntniß vermöge blinden Naturtriebes trachten. Es ist daher jedem Willen nicht nur wesentlich eigen, sich selbst Gutes zu wollen, sei es, indem er danach verlangt (amor concupiscentiae), sei es, indem er in ihm ruht und sich erfreut (amor complacentiae), sondern es ist dem Willen auch ebenso natürlich, Anderen Gutes zu wollen (amor benevolentiae). Dieses natürliche Streben resp. Wollen ist in jedem Wesen um so größer, je größer seine Güte oder Vollkommenheit ist. Gott, dem unendlich Guten und Vollkommenen, dem Urbilde aller creatürlichen Güte, ist es daher unendlich entsprechend und natürlich, seine unendliche Güte, so weit dieses möglich ist, nach Außen mitzutheilen, d. h. zu

wollen, daß creatürlich Gutes, daß endliche Abbilder seiner unendlichen Güte seien[1]).

Diese Wahrheit, die wir in der einfachen Darstellungsweise des heil. Thomas ausgesprochen haben, wird von Schrift, Vätern und Kirche klar und bestimmt verkündet: namentlich in all' jenen Stellen, welche sagen, daß Gott der Urgrund und das Endziel aller Dinge[2]), selbst Jesu Christi, des Hauptes aller Creaturen ist[3]); daß umgekehrt alle Dinge aus ihm, durch ihn und für ihn sind[4]); daß Gott der Spender alles Guten ist, und daß alle Geschöpfe einzig seinem freien Willen und seiner Güte Alles verdanken, was sie sind und haben[5]); daß Gott sich selbst genügt und in keiner Weise oder Beziehung der Ge-

---

1) Deus non solum se vult, sed etiam alia a se; quod apparet a simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est ... Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quandam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde etiam res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis secundum similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur Deus vult et se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum concedit divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare. *S. Th.* 1, q. 19, a. 2, c. In dieser klaren Stelle bedürfen nur zwei Worte der Erklärung. Das Wort, daß es dem göttlichen Willen zukomme, sein Gutes Anderen mitzutheilen, *secundum quod possibile*, bedeutet selbstverständlich nicht, daß Gott alles, was möglich ist, wollen und wirken müsse; sondern sagt, daß Gott seine Vollkommenheit nach Außen nur so mittheilen könne, wie es möglich ist, nämlich eben in creatürlicher Weise. S. unten v. d. Freiheit des göttlichen Willens. Das Wort ferner, daß Gott die Creaturen wolle, *ut ad finem*, sagt nicht, daß die Creaturen für Gott ein Mittel seien, sein Ziel zu erreichen (wie sie es für uns sind, unser Ziel zu erreichen), sondern daß es Gottes Güte entspricht, sie zu endlichen Ebenbildern seiner Güte zu machen, die in Gott ihr Ziel haben, wie der Text selbst ausspricht.

2) Ego sum A et Ω, initium et finis. *Apoc.* 21, 6 cf. oben §. 160.

3) Cum autem subjecta fuerint illi (Christo) omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei, qui subjecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus. *1 Cor.* 15, 28.

4) . . Ex quo omnia et nos in illum. *1 Cor.* 8, 6.

5) Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia. *Rom.* 11, 35. 36.

schöpfe bedarf[1]); daß Alles von seinem Willen abhängt, er selbst aber von Allem unabhängig[2]) und daher der unumschränkte Herr über Alles ist[3]); daß er deßhalb Alles, was er will und wirkt, um seiner selbst willen[4]), zu seiner Ehre und Verherrlichung, zur Offenbarung seiner Güte und Herrlichkeit will und wirkt[5]), wie wir alles Dieses unten in der speciellen Betrachtung vom Endziel und Beweggrund des göttlichen Wollens, sowie bei den einzelnen Werken Gottes näher sehen werden.

III. Aus dem Gesagten ziehen die Theologen drei Folgerungen,

---

1) Nec indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia. *Act.* 17, 25. Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. *Ps.* 15, 2. Si peccaveris, quid ei nocebis; et si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra eum? Porro si juste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tuo accipiet? *Job* 35, 6. Quomodo ergo diligit? Ut nobis utatur, an ut fruatur? Sed si fruitur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Omne enim bonum vel ipse, vel ab ipso est. Cui autem obscurum vel dubium est, non egere lucem rerum harum nitore, quas ipse illustraverit? Non ergo fruitur nobis, sed utitur. *Aug.* De doctr. christ. l. 1, c. 31, nr. 34. Daß aber Augustin durch das Wort *uti* nicht ausspricht, daß Gott die Geschöpfe in dem Sinne als Mittel gebraucht, als ob er derselben bedürfte und einen Nutzen aus ihnen zöge, sondern nur in dem Sinne, daß er alle Geschöpfe aus purer Güte zu unserem Nutzen und seiner Ehre geordnet hat, spricht er sofort c. 35 aus. Sed neque sic utitur ut nos: nam nos res quibus utimur ad id referimus, ut Dei bonitate perfruamur; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus . . . Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur, ad ejus autem tantummodo bonitatem. (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 32.

2) Daher des Apostels Wort: O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam. *Rom.* 9, 20. 21.

3) Daher ist er im eminenten Sinne der Herr. *Tob.* 13, 10. *Mal.* 1, 6. Deus deorum et Dominus dominantium, *Deut.* 10, 17; Dominus saeculi, *Sap.* 13, 9; Rex magnus, Ps. 94, 3. *Matth.* 5, 35. Rex regum, *1 Tim.* 6, 15. *Apoc.* 19, 16. Rex saeculorum, *1 Tim.* 1, 17.

4) Universa propter semetipsum operatus est Dominus: impium quoque ad diem malum. *Prov.* 16, 4. Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me. *Is.* 43, 25. Cf. 48, 11.

5) Praedestinavit nos . . . in laudem gloriae gratiae suae . . . ut simus in laudem gloriae ejus. *Eph.* 1, 5—12. Rom. 9, 23. Omnem, qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum, formavi eum et feci eum. *Is.* 43, 7.

die sehr geeignet sind, die bisher betrachtete Wahrheit in noch helleres Licht zu setzen.

1. Vor Allem ist klar, daß Gott, indem er die Creaturen will und liebt, diese nicht als sein Endziel, sondern vielmehr sich selbst als ihr Endziel will [1]);

2. daß also auch der letzte Beweggrund, weßhalb er die Geschöpfe will und liebt, nicht in den Geschöpfen und ihrer Güte, sondern in ihm selbst und seiner unendlichen Güte gelegen ist [2]).

3. Dieses leuchtet um so mehr ein, wenn wir bedenken, daß ja die Geschöpfe aus sich selbst weder Sein, noch Güte haben; daß also Gott sie nicht wollen und lieben kann, weil sie aus sich gut sind, sondern daß vielmehr umgekehrt die Dinge dadurch sind und gut sind, daß er sie will und liebt. Hierin zeigt sich der Unterschied zwischen der Liebe, die wir zu anderen Wesen haben und haben können, und zwischen der Liebe Gottes gegen die Creaturen. Wir lieben ein anderes Wesen, weil es gut ist. Selbst wo unsere Liebe eine wohlwollende ist, liegt der Grund dieser Liebe irgendwie in einer Güte des Geliebten, oder doch in einem Streben nach Vermehrung der eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit [3]). Gottes Liebe zu den Creaturen dagegen hat weder in einer dieser seiner Liebe vorausgehenden Güte der Geschöpfe [4]), noch in einem Streben nach Vermehrung der eigenen Vollkommenheit und Glück-

---

1) Igitur vult se et alia, sed se ut finem, alia vero ut ad finem. *S. Th.* q. 19, a. 2, c. i. f. S. oben S. 711, Note 1.

2) In his quae volumus propter finem, tota ratio volendi est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his, quae volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem; et hoc solum est, quod movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, . . . non sequitur, quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua; et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam. *S. Th.* 1, q. 19, a. 2, ad 2.

3) Davon sagt Augustin: Cujus autem nos miseremur, et cui consulimus, ad ejus quidem utilitatem id facimus, eamque intuemur; sed nescio quomodo etiam nostra fit (al. sit) consequens, cum eam misericordiam quam impendimus egenti, sine mercede non relinquit Deus. Haec autem merces summa est ut ipso perfruamur, et omnes qui eo fruimur, nobis etiam invicem in ipso perfruamur. *De doctr. christ.* l. 1, c. 32 i. f.

4) Das Wort des Apostels: Prior dilexit nos (*1 Joann.* 4, 10. 19) gilt im absoluten und umfassendsten Sinne.

seligkeit ihren Grund, sondern einzig in der eigenen allvollkommenen Güte, die da aller creatürlichen Güte Schöpferin und erste Urheberin ist[1]).

IV. Gerade deßhalb, weil die Creaturen für Gott weder Ziel, noch Mittel zum Ziele und daher seine Liebe zu den Creaturen schlechthin nicht in diesen, sondern lediglich in seiner eigenen unendlichen Güte ihren Grund hat, ist die Liebe Gottes zu den Geschöpfen einestheils absolut rein und heilig, ohne jeden Schatten der Begierde[2]), und anderntheils absolut uneigennützig, ohne jedes Suchen eines eigenen Vortheiles oder Genusses. Insofern kann man sagen, daß die göttliche Liebe zu den Creaturen gleichsam aus sich selbst hinausgehe, „extatisch" sei[3]); letzteres aber selbstverständlich nicht in dem Sinne, als ob Gott irgendwie in den Creaturen sein Ziel suchte und fände, oder einer Creatur anhinge und ihr verähnlicht würde, sondern in dem Sinne, daß Gott mit derselben reinen Liebe, womit er sich selbst liebt, den Creaturen wohlwill und Gutes erweist[4]).

Durch dieselbe Liebe aber, wodurch Gott gleichsam aus sich hinausgeht, indem er den Creaturen Dasein gibt und Gutes mittheilt, geht er in sich zurück, oder bleibt vielmehr in sich, indem er die Creaturen zu sich als ihrem Endziele hinordnet und dieselben, indem er sie, in niederem oder höherem Grade, in der natürlichen oder in der übernatürlichen Ordnung sich verähnlicht, zu sich zieht und mit sich vereinigt. Es ist dieses jener ewige Kreislauf der göttlichen Liebe, wovon Väter

---

1) Cum amare nihil aliud sit, quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia quae sunt amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed e converso bonitas ejus, vel vera vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus bonum conservari, quod habet, et addi, quod non habet, et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. *S. Th.* 1, q. 20, a. 2, c.

2) S. unten von der göttlichen Heiligkeit.

3) So bezeichnet Dionysius De div. nom. 4 die Liebe als ἐκστατικός — amor amantem extra se ponit, et eum quodammodo in amatum transfert.

4) Amans sic fit extra se, in amatum translatus, in quantum vult amato bonum et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin. . . . *Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa per abundantiam amativae bonitatis extra se ipsum fit ad omnia existentia providentiis* (al. providentis). *S. Th.* 1, q. 20, a. 2, ad 1.

und Theologen reden[1]); und was nichts anderes ausdrückt, als daß die ewige göttliche Liebe und Güte der Ursprung und das Endziel aller Dinge ist.

V. Obwohl die göttliche Liebe zu den Geschöpfen in ihrem eigentlichen Sinne und Grunde reine Liebe des Wohlwollens ist, so wird dennoch auf Grund derselben Gott bezüglich der Geschöpfe sowohl Liebe des Wohlgefallens und der Freundschaft, als auch in uneigentlichem Sinne Liebe des Verlangens zugeschrieben.

1. Schon der Schöpfungsbericht sagt, daß Gott alle Geschöpfe angesehen und sehr gut befunden[2]), mithin Wohlgefallen an ihnen gehabt habe. Unzähligemal wird gesagt, daß Gott an guten Handlungen, noch mehr an den Gerechten und Tugendhaften selbst sein Wohlgefallen habe[3]). Die geheiligte

---

1) Qua in re, sagt Dionysius a. a. O., et fine et principio se carere divinus amor excellenter ostendit, tanquam sempiternus circulus, propter bonum, ex bono, in bono, et ad bonum indeclinabili conversione circumiens, in eodem, et secundum idem, et procedens semper, et manens, et remeans. Diese Stelle commentirt Lessius mit folgenden schönen Worten: Amor enim Dei ex abundantia divinae bonitatis prodiens, se ad creaturas, maxime ad Angelos et homines profert easque, imagine quadam sui eis impressa, rursus ad divinam bonitatem convertit. Et hic circulus est perpetuus, nec unquam aberrare potest, quia amor Dei assidue in creaturas tendit, easque in Deum convertit (ut ipsa conservatio et gubernatio rerum maxime indicat) nec ab ullo potest impediri. Fit autem hic circuitus amoris propter bonum, ex bono, in bono et ad bonum: quia amor divinus oritur ex divina bonitate, et immediate in divinam bonitatem tendit, et propter illam descendit in creaturas, ita tamen ut semper in Deo maneat. Demittit se ad illas, non ut ibi sistat, sed ut eas in fontem boni, unde exortae sunt, reducat. Semper ergo procedit a Deo in creata, et semper manet in Deo, et semper in Deum remeat, idque secundum idem sui, et propter idem. *De perfect. moribusque divin.* l. 9, c. 2.

2) Et vidit Deus lucem quod esset bona . . . Viditque Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona. Gen. 1, 4. 31. Das hebr. טוֹב bezeichnet, ähnlich wie das deutsche Wort gut, alles Gute, Schöne, Angenehme, Wohlgefällige, Nützliche.

3) Das Wort *placere, complacere* wird auch ganz vorzugsweise gebraucht, um den Willen, die Wahl Gottes auszudrücken, z. B. *Luc.* 10, 21. Quoniam sic placuit ante te. Allein in noch zahlreicheren Stellen bezeichnet es — was freilich im innersten Grunde dasselbe ist — das göttliche Wohlgefallen an einem Geschöpfe. So hat Gott sein Wohlgefallen an Samuel *2 Reg.* 2, 26; an David Ps. 55, 13; cf. Ps. 114, 9; an Ezechias *Eccli* 41, 25; so sind Diejenigen Gott wohlgefällig, welche Erbarmen und Gerechtigkeit üben *Prov.* 21, 3; treulich handeln *Prov.* 12, 22; kurz, der Gerechte, der in der Gnade und Liebe Gottes ist, gefällt dem Herrn. *Sap.* 4, 10. *Eccli* 2, 26. Aber auch die recht vollbrachten guten Werke gefallen Gott. *Deut.* 12, 21. *Eccle.* 9, 7; so

und Gott ergebene Seele ist schön in seinen Augen und Gegenstand seines Wohlgefallens[1]); je heiliger ein Mensch oder Engel ist, um so mehr ist er wohlgefällig vor Gott; darum ist die allerseligste und allerheiligste Jungfrau Maria vor allen Geschöpfen Gott wohlgefällig[2]). Auch seiner Menschheit nach ist Christus vorzugsweise der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens[3]). Und die Väter und Theologen sagen, daß Gott das creatürlich Gute wolle und liebe, weil es gut ist[4]).

In welchem Sinne ist nun alles Dieses zu verstehen? Offenbar nicht in dem Sinne, als ob Gott in den Creaturen sein Ziel und seine Seligkeit suchte und fände, um in ihnen mit der Liebe des Wohlgefallens zu ruhen: denn sonst widersprächen jene Stellen den anderen Aussprüchen der heiligen Schrift, welche erklären, daß Gott sich selbst genügt und daß das Ziel und das Motiv seines Wollens einzig seine eigene unendliche Güte ist. Allerdings hat Gott Wohlgefallen an allem creatürlich Guten als an einem von ihm selbst aus purer Liebe gewirkten endlichen Abbilde seiner unendlichen Güte. Es hat daher das göttliche Wohlgefallen an den Creaturen seinen Grund in der göttlichen Benevolenz, wodurch er selbst die erste Ursache und das Urbild alles endlichen Guten ist, und in dem Wohlgefallen an seiner

---

gefiel dem Herrn das Opfer Noe's *Gen.* 8, 21; deßgleichen das Gebet Salomon's *3 Reg.* 3, 10; *2 Paral.* 1, 11; so ist das Gebet der Demüthigen Gott wohlgefällig *Judith.* 9, 16. Unser ganzes Streben soll darauf gerichtet sein, daß wir Gott wohlgefallen. *1 Thess.* 4, 1; *Col.* 1, 10 etc.

1) Davon heißt es u. A. im hohen Liede: Quam pulchra es, amica mea. Cant. 4, 1.

2) Auch in diesem Sinne ist sie gratia plena, κεχαριτωμένη. *Luc.* 1, 28.

3) *Matth.* 17, 5; *Marc.* 1, 11; *Luc.* 3, 22; *2 Petr.* 1, 17 cf. *Js.* 42, 1.

4) So sagt z. B. Augustin: Deus dixit: *Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est.* Si ergo quaerimus quis fecerit, *Deus* est. Si per quid fecerit, *Dixit: Fiat, et facta est.* Si quare fecerit, *Quia bona est. Civ. Dei*, l. 11, c. 11 i. f. Man hat namentlich diese Stelle als Beweis für die irrige Meinung angeführt, daß das Gute im Allgemeinen Ziel oder wenigstens Motiv des göttlichen Willens sei (s. oben S. 702). Allein abgesehen davon, daß Gott das endliche Gute als Ausfluß und Abbild seiner eigenen unendlichen Güte, die allein Ziel und Beweggrund seines Wollens ist, will und liebt; so will Augustin an dieser Stelle, wie der ganze Contexţ und die folgenden Kapitel beweisen, nur darthun, daß alles Erschaffene gut und aus purer Güte von Gott erschaffen ist. Das spricht er schon in den unmittelbar folgenden Worten aus: Nec auctor est excellentior Deo, nec ars efficacior Dei verbo, nec causa melior, quam ut bonum crearetur a Deo bono. Näheres in der Schöpfungslehre.

eigenen Güte. Durch Gottes wohlwollende Liebe allein sind die Geschöpfe gut und ihm wohlgefällig, und ist dieses sein Wohlgefallen selbst das kostbarste Geschenk seiner freigebigen Güte[1]). Hiebei müssen wir jeden mit der Aseität und unendlichen Vollkommenheit Gottes und seines Erkennens und Wollens unverträglichen Gedanken fernehalten; als ob nämlich das unendliche Wohlgefallen Gottes an seiner eigenen Güte durch das durch sein Wohlwollen in den Creaturen bewirkte Gute irgend einen Zuwachs oder eine Ergänzung gewänne, oder jenes sein Wohlwollen gegen die Creaturen die Vollkommenheit und Seligkeit Gottes und seiner Liebe vermehrte[2]).

2. Wie Gott bezüglich der Creaturen ein rein auf das Wohlwollen gegründetes Wohlgefallen zugeschrieben wird, so auch eine Liebe der Freundschaft. Hier müssen wir jedoch, wie bereits angedeutet[3]), unterscheiden. Versteht man unter Liebe der Freundschaft lediglich die Liebe des Wohlwollens, so können wir natürlich jede Liebe Gottes zu den Creaturen eine Liebe der Freundschaft nennen. In diesem weitesten Sinne und im besonderen Hinblick auf Schöpfung und Fürsehung wird Gott ja auch der Vater aller Creaturen, selbst der vernunftlosen[4]), genannt. Wenn dagegen von der Liebe der Freundschaft im engeren Sinne die Rede ist, welche eine auf eine Gemeinschaft gegründete gegenseitige Liebe des Wohlgefallens und Wohlwollens bezeichnet, so wird dieser Ausdruck nur von den vernünftigen Creaturen und zwar von den Guten, Gerechten, Weisen, Frommen[5]), in specie von Denen verstanden, die Gott durch die Gnade zu einer übernatürlichen Gemeinschaft mit sich berufen und aufgenommen hat[6]). Die Gerechtfertigten und Geheiligten[7]) also, ferner die zur Theilnahme am Amte

---

1) Alles dieses wird in der Lehre von den Werken Gottes, insbesondere in der Gnadenlehre seine specielle Ausführung und Begründung finden.

2) Näheres §. 199.

3) S. oben S. 708, Note 4.

4) Vgl. *Job* 38, 28.

5) Sapientia amicos Dei et prophetas constituit. *Sap.* 7, 27. So ist Abraham *2 Paral.* 20, 7; *Jac.* 2, 23, Moses, *Exod.* 33, 11, ein Freund Gottes. So auch das auserwählte Volk, wenigstens der Berufung nach. Vocavi amicos meos, et ipsi deceperunt me. *Thren.* 1, 19.

6) S. 708, Note 4.

7) In diesem Sinne nennt Gott die Seele im hohen Liede Freundin und Schwester. *Cant.* 2, 10. 13. 4, 1. 5, 2. Vgl. 5, 16.

Christi Berufenen[1]), endlich die in der Glorie Verklärten werden im engsten Sinne Freunde Gottes genannt, und nicht nur Freunde, sondern Brüder und Schwestern, Kinder, Bräute — und sie sind[2]) es. Als solche werden sie auch von Gott mit freundschaftlicher, brüderlicher, väterlicher, bräutlicher Liebe geliebt. Allein wer sieht nicht ein, daß auch diese Liebe, und sie am meisten, ganz und gar Liebe des reinsten Wohlwollens ist: denn sowohl jene übernatürliche Gemeinschaft mit Gott und Gottähnlichkeit, die uns befähigt und berechtigt, Gott mit der Liebe der Freundschaft und Kindschaft zu lieben, als die göttliche Liebe selbst, die uns solcher Liebe würdigt, ist reine Gnadengabe, lautere Benevolenz[3]), wodurch wir lediglich von Gott empfangen, nicht aber ihm etwas geben, indem Gott uns seiner Vollkommenheit und Seligkeit theilhaftig macht, nicht aber seine Vollkommenheit und Seligkeit vermehrt wird. Es bleibt daher *pure et simpliciter* wahr, daß die Liebe Gottes zu den Creaturen reine Benevolenz ist, und daß nur auf Grund dieser Benevolenz von einer Liebe, wie des Wohlgefallens, so der Freundschaft im engeren Sinne geredet werden kann.

3. Daß die Liebe Gottes zu den Creaturen in keiner Weise eine Liebe der Begierde oder des Verlangens im eigentlichen Sinne sein kann, wissen wir. Wohl aber werden im metaphorischen Sinne die Liebe des Verlangens[4]) bezeichnende Ausdrücke gebraucht, um dadurch die Größe und Innigkeit der wohlwollenden Liebe zu bezeichnen, womit Gott das Heil seiner Geschöpfe und ihre Erhebung zu seiner Freundschaft, Kindschaft und Seligkeit will. Wir müssen also hier nicht nur jeden Gedanken an sinnliche Affecte, sondern auch an einen Willen der Begierde, des Verlangens, der Sehnsucht im eigentlichen Sinne ferne halten.

Endlich ist noch eines besonderen Sprachgebrauches zu erwähnen. Man hat nämlich die Liebe, womit Gott die vernunftlosen Geschöpfe

---

1) Vos amici mei estis. *Joann.* 15, 14. cf. *Luc.* 12, 4.

2) Videte qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus. *1 Joann.* 3, 1.

3) Daher: Videte qualem charitatem dedit nobis Pater. 1 Joann. 3, 1.

4) So sagen wir, daß Gott „sehnsüchtig" nach unserem Heile verlangt. Beim Propheten spricht Gott: Expandi manus meas tota die ad populum incredulum. *Js.* 65, 2. Cf. *Rom.* 10, 21. *Ps.* 44, 12. 13: Audi, filia . . . concupiscet rex decorem tuum, ist in seinem wahren und höchsten Sinne von der Liebe Gottes zur Kirche und zur Seele zu verstehen. Auch als Gott rief Christus: *Sitio!* *Joann.* 19, 28.

will und liebt, eine Liebe gleichsam der Begierde genannt. Weil nämlich die vernunftlosen Geschöpfe, unfähig zu einer Gemeinschaft der Freundschaftsliebe mit Gott erhoben zu werden, lediglich die Zweckbestimmung haben, als Mittel zu dienen, wodurch Gott den vernünftigen Creaturen Gutes erweist und ihnen seine eigene Herrlichkeit offenbart, kann man sagen, daß Gott sie gleichsam mit einer Liebe der Begierde liebe; nicht, als ob er ihrer bedürfte oder nach ihnen verlangte, sondern insofern er sie eben nicht wegen ihrer selbst, sondern nur zum Nutzen der vernünftigen Geschöpfe und zu seiner Ehre will [1]). Es ist jedoch klar, daß auch dieses göttliche Wollen bezüglich der vernunftlosen Wesen einfach Liebe des Wohlwollens, und in keiner Weise im eigentlichen Sinne Wille der Begierde ist, mögen wir diese Liebe in ihrer Beziehung zu den vernünftigen Geschöpfen, zu deren Besten die vernunftlosen Geschöpfe geordnet sind, oder in Beziehung auf die letzteren selbst betrachten.

§. 198.

Nähere Bestimmung des secundären Gegenstandes des göttlichen Wollens und seines Verhältnisses zu letzterem.

Um die Lehre vom secundären und materialen Gegenstande des göttlichen Wollens zu erschöpfen, haben wir noch drei Fragen zu beantworten: über den Umfang der göttlichen Liebe bezüglich ihres secundären Objectes; über die Einheit und Verschiedenheit derselben nach der Verschiedenheit ihrer creatürlichen Objecte; über das Verhältniß des göttlichen Wollens zum Uebel und Bösen, oder wie die Scholastiker gewöhnlich diese Fragen stellen: Ob Gott Alles liebe [2]); ob Gott Alles gleichmäßig [3]) liebe; ob Gott auch das Böse wolle [4])?

1) So z. B. Thomas: Amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem et communicationem in operibus vitae, et quibus contingit bene evenire, vel male, secundum fortunam et felicitatem; sicut et ad eas proprie benevolentia est. Creaturae autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatae vitae, qua Deus vivit. Sic igitur Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiae, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad se ipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis. *S. Th.* 1, q. 20, a. 2, ad 3.

2) Utrum Deus omnia amet. *S. Th.* 1, q. 20, a. 2.

3) Utrum Deus aequaliter diligat omnia. *L. c.* a. 3 — wozu wesentlich die Frage gehört: An Deus semper magis diligat meliora. *L. c.* a. 4.

4) Utrum voluntas Dei sit malorum. *S. Th.* 1, q. 19, a. 9.

I. Gott liebt Alles, was ist. Das erklärt das Wort Gottes ausdrücklich und lehren einmüthig Väter und Theologen.

Schon im Schöpfungsbericht ist ausgesprochen, daß Nichts ist, als was Gott erschuf, und daß alles Erschaffene gut und von Gott geliebt ist [1]).

Die allumfassende und allmächtige göttliche Barmherzigkeit führt das Buch der Weisheit auf die Liebe zurück, womit Gott Alles liebt, was ist: denn er hat Nichts aus Haß, sondern Alles aus Liebe erschaffen [2]). Gott verschonet Aller, weil er Aller Herr ist und die Seelen liebet [3]). Dieser gute und milde Geist der göttlichen Liebe durchdringt alle Dinge, wie insbesondere die göttliche Barmherzigkeit gegen die Sünder beweist [4]). Gott liebt also um seiner selbst willen auch die Sünder, nicht insofern sie Sünder, sondern insofern sie sein Werk und Eigenthum sind [5]), wie wir dieses unten in der Lehre von der göttlichen Barmherzigkeit näher betrachten werden.

Gottes Liebe und deßhalb Gottes fürsehende Sorge erstreckt sich auf Alles, auch auf das Kleinste: denn Alles ist ja das Werk seiner Liebe [6]). Daher der Schluß des göttlichen Heilandes von der Liebe, womit Gott für die Vögel der Luft und die Blumen des Feldes sorgt, auf seine Liebe und Sorgfalt für uns [7]).

Was das Wort Gottes ausspricht, ist auch einleuchtende Vernunftwahrheit. Alles, was ist, ist durch Gott: denn es gibt kein creatürliches Sein und Wirken, dessen erste Ursache Gott nicht

1) S. oben S. 715, Note 2.

2) Misereris omnium quia omnia potes, et dissimulas peccata hominum propter poenitentiam (d. h. um sie zur Buße zu führen; so auch der griech. Text. Vgl. *Js.* 30, 18 exspectat Dominus ut misereatur vestri. Deßgl. *Rom.* 2, 4); diligis enim omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti, nec enim odiens aliquid constituisti aut fecisti. *Sap.* 11, 24.

3) Parcis omnibus quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas. *Sap.* 11, 27. Ob hoc quod omnium Dominus es, omnibus te parcere facis. *Sap.* 12, 16.

4) O quam bonus et suavis est, Domine, spiritus tuus in omnibus! Ideoque eos, qui exerrant, partibus corripis; et de quibus peccant admones et alloqueris, ut relicta malitia credant in te, Domine. *Sap.* 12, 1.

5) In charitate perpetua dilexi te; ideo attraxi te miserans. *Jer.* 31, 3. Ego sum, ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum non recordabor. *Js.* 43, 25 cf. 48, 9.

6) Pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus. *Sap.* 6, 8. Non est alius Deus quam tu, cui cura est de omnibus. *Sap.* 12, 13.

7) Matth. 10, 29; 6, 26—28. Vgl. die Lehre von der Vorsehung Gottes und oben S. 553.

ist und dessen Realität nicht gut ist; Gott ist aber die Ursache alles Dessen, was ist, durch seinen Willen, durch seine wohlwollende Liebe[1]). Wie könnte also etwas Seiendes nicht von Gott geliebt sein, da Gottes ewige Liebe die Ursache alles Seins ist[2])?

Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der Umstand, daß Gott das Böse nicht will und liebt, keinen Einwand hiegegen bildet: denn das Böse als solches ist nicht ein Seiendes, ein Effect, sondern die Privation eines Gutes, welches sein könnte und sollte. Diese Privation ist von Gott nicht gewollt; was dagegen an Sein und Güte an den Sündern, selbst an den Verdammten ist, will und liebt Gott und durch seinen Willen und seine Liebe ist er dessen Ursache.

Der Satz, daß Gott Alles liebt, bezieht sich, wie sich aus dem Bisherigen ergibt, auf alles Wirkliche, in welchem Zeitmoment immer es wirklich sein mag, einerlei, ob es für uns gegenwärtig, vergangen oder zukünftig ist: denn Alles, was in der Zeit vorübergeht, ist, wie wir früher sahen, dem Ewigen gegenwärtig und er will und liebt es mit ewiger Liebe[3]). Hierdurch erledigt sich auch der Einwand, daß die Liebe Gottes, des Ewigen, weil ewig, nur Ewiges, also nicht die Geschöpfe, die allzumal zeitlich sind, zum Gegenstande haben könne; wenn er die Geschöpfe so, wie sie ewig in ihm sind, liebe, so liebe er eben nur sein eigenes Wesen, da ja die Geschöpfe nicht in ihrer eigenen Natur, sondern nur so, wie sie in Gott, ihrer ewigen Ursache, und mit dieser identisch sind, ewig seien. Hierauf ist einfach zu erwiedern, daß allerdings die Geschöpfe als Terminus der göttlichen Liebe zeitlich sind, daß aber der Wille und die Liebe Gottes, womit er sie will und liebt und wodurch er ihre zeitliche Existenz verursacht, ewig ist. Sowie nämlich Gott durch seine ewige, mit seinem Wesen identische Erkenntniß die Dinge

---

1) Quantacunque bona, quamvis magna, quamvis minima, nisi ex Deo esse non possunt. *August.*, De lib. arb. l. 2, c. 17, nr. 46.

2) Deus omnia existentia amat; nam omnia existentia, in quantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, q. 19, a. 4, quod voluntas Dei est causa omnium rerum; et sic oportet quod in tantum habeat aliquid esse, aut quodcunque bonum, in quantum est volitum a Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit, quam velle bonum alicui, manifestum est, quod Deus omnia, quae sunt, amat. *S. Th.* 1, q. 20, a. 2, c. Thomas fügt bei: Non tamen eo modo sicut nos und folgen dann die oben S. 714, Note 1 angeführten Worte.

3) In caritate perpetua dilexi te. *Jer.* 31, 3.

selbst, und nicht etwa nur sein eigenes Wesen als deren eminentes Urbild erkennt, ebenso will und liebt er durch seinen ewigen Willen und seine ewige Liebe die Dinge selbst[1]). Hiebei ist auch, wie wir bereits sahen, wohl zu beachten, daß das Wollen und die Liebe Gott immanent ist und nicht, wie der Name „Schöpfer" oder „Herr", eine Relation zu den Geschöpfen bezeichnet; die Liebe, deren Terminus die Geschöpfe sind, ist daher ewig in Gott, obwohl die Geschöpfe, als Terminus der Liebe, nur in der Zeit existiren[2]).

Bezüglich des Bisherigen herrscht Einmüthigkeit unter den Theologen — dagegen ist eine Streitfrage, ob auch das nur Mögliche, welches nie wirklich war und nie wirklich sein wird, Gegenstand des göttlichen Wollens und der göttlichen Liebe sei. Die Einen bejahen es, während es die Anderen durchaus verneinen. Wenn man aber näher zusieht, so dürfte der Streit mehr um Worte, als um die Sache sich drehen.

Wenn wir nämlich unter der göttlichen Liebe nur die Liebe der Benevolenz verstehen, wodurch Gott den Creaturen Sein und Güte mittheilt, so versteht es sich von selbst, daß Gott die möglichen Creaturen, welche niemals wirklich sind, mit dieser Liebe nicht liebt, m. a. W. er will oder liebt sie nicht voluntate sive amore *effectivo*. Darin sind alle Theologen einig. Die Frage ist nur die, ob

1) Licet creaturae ab aeterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab aeterno in Deo fuerunt, ab aeterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit, sicut et nos per similitudines rerum, quae in nobis sunt, cognoscimus res in se ipsis existentes. *S. Th.* 1, q. 20, a. 2, ad 2. Thomas erklärt dieses noch genauer *S. c. g.* l. 1, c. 79 . . . Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in seipso, sed secundum quod est in propria natura; quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis (quod est eam esse in intellectu), sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens. Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem, secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente; vult enim Deus rem, quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult, secundum quod ipse eam intelligit.

2) Nec est simile de relatione volentis ad volitum et creantis ad creatum et facientis ad factum aut domini ad subjectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens; unde non contingit intelligi aliquid extra existens actu. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cujus existentia hujusmodi actio non potest intelligi. S. c. g. l. 1, c. 79 i. f. Vgl. die oben S. 696, Note 3 angeführte Stelle von Suarez.

und inwiefern man sagen könne, daß Gott die nur möglichen, aber nie wirklichen Creaturen mit einer nicht wirksamen Liebe des Wohlgefallens (amore *affectivo*) liebe. Auch dieses stellen nicht wenige Theologen[1]) in Abrede. Sie geben selbstverständlich zu, daß Gott sein eigenes unendliches Wissen, kraft dessen er alle möglichen Dinge erkennt, und seine eigene Allmacht, kraft deren er jedes derselben in's Dasein rufen kann, will und liebt; allein sie geben nicht zu, daß dieses eine Liebe zu den blos möglichen Dingen, deren Existenz Gott nicht wolle, genannt werden dürfe. Andere Theologen finden nichts dagegen einzuwenden, betrachten es im Gegentheil als probabel, daß Gott auch die nur möglichen Creaturen wolle und liebe, selbstverständlich nicht mit der wirksamen Liebe des Wohlwollens, welche wesentlich frei ist, sondern mit einer bedingten und unwirksamen Liebe einfacher Complacenz, welche wesentlich nothwendig ist[2]). Bei dieser Controverse handelt es sich nicht um das eminentiale und ideale Sein, das alle möglichen Dinge in der allvollkommenen Wesenheit und Allmacht Gottes haben: denn daß sie in dieser ihrer Identität mit dem göttlichen Wesen nothwendiger Gegenstand der göttlichen Liebe des Wohlgefallens sind, womit Gott sich selbst liebt, darüber besteht keine Meinungsverschiedenheit. Es handelt sich um die Frage, ob die Creaturen ihrem eigenen möglichen Sein nach, sowie sie, abgesehen von ihrer Bestimmung zum wirklichen Sein, Gegenstand der scientia simplicis intelligentiae sind, auch Gegenstand einer nothwendigen Liebe der Complacenz seien[3]).

Die Vertreter der affirmativen Meinung sagen, daß die bloße Möglichkeit, zwar selbstverständlich kein wirkliches Sein und keine wirkliche Güte, aber doch ein mögliches Sein und eine mögliche

1) Vgl. z. B. *Gonet*, Clyp. Thom. Disp. 2 De obj. vol. Dei art. 4.

2) So z. B. *Gotti*, Tr. 5 De div. vol. q. 1, dub. 3, §. 2. Probabile est, Deum creaturas possibiles amare amore aliquo conditionato, inefficaci et simplicis complacentiae.

3) Sehr klar erklärt dieses Suarez mit folgenden Worten: Non est dubium de creaturis secundum esse illud eminentiale vel ideale, quod habent in Deo, quia ut sic creaturae non sunt, sed creatrix essentia; et ideo diliguntur diligendo ipsam Dei essentiam: sed dubium est de creaturis secundum illud esse proprium possibile, quod objective habent in divina scientia simplicis intelligentiae, praescindendo ab omni ordine ad actualem existentiam aliquando futuram. Ita, ut sicut intelligimus in Deo scientiam quandam simplicis intelligentiae distinctam ratione a scientia visionis, ita etiam intelligamus amorem quemdam simplicem rerum possibilium, quem habet Deus, sive illas ordinet ad existendum, sive non. *De attr. Dei posit.* l. 3, c. 6, nr. 10.

Güte constituire, und dadurch sich von dem Unmöglichen unterscheide, dem gar keine Güte und kein Sein zukomme und das daher auch gar nicht und in keiner Weise von Gott gewollt und geliebt werden könne. Vermöge ihrer Möglichkeit seien die möglichen Dinge Terminus der göttlichen Allmacht, welche ohne diesen ihren Terminus nicht gedacht werden könne. Sowie daher Gott seine Allmacht mit der Liebe des Wohlgefallens nothwendig liebe, so auch deren wesentlichen Terminus, die möglichen Dinge resp. deren Möglichkeit[1]).

Zur Verstärkung verweist man noch auf das Dogma, daß Gott wahrhaft das Heil aller Menschen wolle, obwohl dieser Wille bezüglich Vieler wirkungslos sei; und wenn dieser Wille ein bedingter sei, so sei nicht einzusehen, weßhalb man nicht Gott auch bezüglich einer anderen nur möglichen Welt einen solchen bedingten und unwirksamen Willen zuschreiben könne. Wenn man einwende, daß die Theologen, und insbesondere Thomas, die Liebe Gottes zu den Creaturen einfach als Wohlwollen und als freie Ursache der Güte der Dinge bezeichnen, so antworten die Vertheidiger der Affirmative, daß dieses eben nur von dem wirksamen Willen gesagt sei[2]). Daß übrigens Thomas selbst ein Wollen des nur Möglichen nicht in Abrede stelle, vielmehr behaupte, gehe daraus hervor, daß er nur das Unmögliche, da ihm in keiner Weise ein Sein und eine Güte zugeschrieben werden könne, von dem Wollen und der Liebe Gottes gänzlich ausschließe[3]).

1) Hören wir den Cardinal Gotti: Ut aliquid sit objectum simplicis complacentiae non requiritur, ut sit exercite bonum, sic enim esset objectum amoris efficacis, sed sufficit, ut in eo concipiatur aliquid, quod secundum se et ex sua natura bonum sit; sed potentia seu capacitas ad esse est aliquid, quod secundum se et ex natura sua bonum est, ergo est sufficiens ut terminet simplicem complacentiam. Min. probatur. Tum quia ratione talis capacitatis essendi participant possibilia naturam entis, ergo etiam naturam boni, quia bonum est proprietas entis. Tum quia ratione talis capacitatis fiunt terminus divinae omnipotentiae; ergo fiunt participes alicujus bonitatis, signate quidem non exercite. Cur ergo Deus, qui infinite amat suam omnipotentiam, non sibi complacebit in termino illius, sine quo (etsi solum a posteriori) sua omnipotentia non subsisteret? Cur omnipotentia est amabilis, et terminus ejus amabilitate carebit? Certe qui necessario vult finem, vult ea, quae sunt ad finem, sine quibus finis esse non potest. *Tract. 5 De div. vol.* q. 1, dub. 2, §. 2, nr. 9.

2) Vgl. *Gotti* l. c. §. 3, nr. 13—18.

3) Man beruft sich hier namentlich auf *S. c. g.* l. 1, c. 84, i. f. Secundum quod unumquodque se habet ad esse ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse. Ergo non possunt esse bona; ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea, quae sunt vel possunt esse bona.

In der That scheint es uns, wie bereits gesagt, daß in der Sache selbst keine Meinungsverschiedenheit vorhanden ist, sondern nur im Sprachgebrauch[1]). Dabei ist zuzugeben, daß die Theologen und insbesondere Thomas, wo sie von dem Willen und der Liebe Gottes bezüglich der Creaturen handeln, lediglich von dem amor benevolentiae gegen die wirklichen Creaturen reden und diese Liebe pure et simpliciter und ganz allgemein als nicht nothwendig, sondern als frei bezeichnen; daß sie auch nicht bezüglich des Willens eine ähnliche Unterscheidung machen, wie sie bezüglich des Erkennens zwischen scientia visionis und simplicis intelligentiae unterscheiden.

Das Unmögliche oder das sich selbst Widersprechende kann in keiner Weise Gegenstand des göttlichen Willens sein. Es bedarf dieses kaum einer Bemerkung und eines Nachweises. Gott kann Alles, was er will, nur um seiner eigenen Güte willen und durch die Liebe zu dieser seiner eigenen Güte wollen. Da nun das in sich Unmögliche und Widersprechende weder ein Sein, noch irgend welche Güte, weil keine Aehnlichkeit mit Gott und seiner Güte hat und haben kann[2]), und nur vermöge eines Irrthums, also nicht von Gott, als etwas Seiendes oder Gutes gedacht werden kann[3]), so ist klar, daß es auch in keiner Weise und in keiner Beziehung Gegenstand eines göttlichen Wollens sein kann; man müßte denn sagen, daß Gott, sowie er amore com-

---

1) So scheint auch Suarez geurtheilt zu haben. Haec controversia (ut in metaphysica tetigi) est fortasse de modo loquendi. *De trin.* l. 11, c. 2, nr. 10 — obwohl er hier seine frühere Meinung etwas modificirt. Wir werden in der Trinitätslehre nochmals auf unsere Frage zurückkommen.

2) Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia in quantum habent ejus similitudinem. Secundum quod autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi, non potest in eo servari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi. Sicut autem rationi Hominis, in quantum est homo, repugnat esse irrationale, ita rationi entis, in quantum hujusmodi, repugnat quod aliquid simul sit ens et non ens. Non potest igitur Deus velle, quod affirmatio et negatio simul sint verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet, in quantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium. *Thom. S. c. g.* l. 1, c. 84.

3) Voluntas non est nisi alicujus boni intellecti; illud igitur, quod non cadit in intellectu, non potest cadere in voluntate. Sed ea, quae sunt secundum se impossibilia, non cadunt in intellectu, quum sibi ipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non potest. *S. c. g.* l. c.

placentiae alles Mögliche wolle, das Unmögliche nicht wolle. Doch das wäre nur ein Spiel mit Worten.

II. Die zweite Frage ist die, ob Gott Alles mit gleicher Liebe liebe. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst. Da das Wollen oder die Liebe Gottes das göttliche Wesen selbst ist, m. a. W. da Gott Alles, was immer er will und liebt, durch jenen Einen einfachen und unendlichen Act will und liebt, womit er sich selbst liebt; so versteht es sich von selbst, daß die göttliche Liebe an sich, was immer ihr Gegenstand sein mag, stets dieselbe unendliche Liebe oder daß sie, bezüglich aller ihrer Objecte intensiv die gleiche, weil unendliche, Liebe ist. Wenn man dagegen das Gute in Betracht zieht, das Gott den Creaturen durch sein Wohlwollen mittheilt, so ist die göttliche Liebe verschiedenartig und ungleich, je nach der Art und der Größe der Güter, die er den Geschöpfen spendet[1]). Hiernach richtet sich auch das auf dieses Wohlwollen sich gründende Wohlgefallen. Deßgleichen findet in derselben Beziehung ein zeitlicher Wechsel statt, insofern nämlich Gott bald kleinere, bald größere Güter durch seine ewig unwandelbare Liebe mittheilt.

In diesem Sinne also muß man sagen, daß Gott eine andere und größere Liebe habe zu den vernünftigen, als zu den vernunftlosen Creaturen; daß er ein jedes Wesen nach dem Maße der Güte und Vollkommenheit desselben liebe; daß ferner Gott das Ganze mehr liebe, als die einzelnen Theile[2]) und deßhalb das

---

1) Cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus; et sic Deus non magis quaedam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensa voluntate; et hoc modo necesse est dicere, quod Deus quaedam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ... non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri. *S. Th.* 1, q. 20, a. 3, c. Auch für uns Menschen ist das höchste Ideal der Vollkommenheit, das Größte wie das Kleinste der Absicht und Intensivität nach mit gleicher Liebe zu thun und zu geben.

2) Wenn die Genesis bei den einzelnen Schöpfungswerken schreibt, sie seien gut, vom Ganzen aber: Viditque Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. *Gen.* 1, 31, so wird dies von Augustin also gedeutet: Cum de singulis ageret, dicebat tantum: Vidit Deus, quia bonum est; cum autem de omnibus diceretur, parum fuit dicere „bona“ nisi adderetur et „valde“. Si enim singula opera Dei cum considerantur a prudentibus, inveniuntur habere laudabiles mensuras, et numeros, et ordines, in suo quaeque genere constituta, quanto

Wohl des Ganzen dem Wohle des Einzelnen vorzieht; daß ferner die Liebe, wodurch Gott die übernatürlichen Güter der Gnade und Glorie mittheilt, eine ganz andere und höhere sei, als jene, wodurch er nur natürliche Güter spendet und daß er in Folge davon an Denen, die im Stande der Gnade sind, ein ganz anderes, ein in gewisser Beziehung unendlich höheres Wohlgefallen habe, als an Denen, welche nur eine natürliche Güte besitzen; daß daher Gott auch an Wesen, die der Natur nach geringer sind, ein größeres Wohlgefallen haben kann, als an Wesen höherer Art, insofern erstere größere Güter der Gnade und Glorie besitzen, als letztere; daß endlich die Arten und Stufen der göttlichen Liebe und des göttlichen Wohlgefallens der übernatürlichen Ordnung der Gnade, der Glorie und endlich der hypostatischen Union entsprechen[1]) — was Alles in gleicher Weise von den verschiedenen Arten und Stufen der aus der wohlwollenden Liebe Gottes entspringenden providentiellen Fürsorge gilt[2]). Auch wissen wir bereits, daß die heilige Schrift die Liebe und Sorgfalt Gottes gegen Wesen niederer Art und Ordnung im Vergleiche zu Denen höherer Ordnung gleichsam „keine Liebe, keine Fürsorge" nennt, die Theologen aber, wie wir gesehen haben[3]), quasi concupiscentia nennen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich von selbst, daß Gott immer und nothwendig das Bessere mehr liebt, als das Mindergute[4]).

---

magis omnia simul, id est ipsa universitas, quae istis singulis in unum collatis completur. Omnis enim pulchritudo, quae partibus constat, multo est laudabilior in toto quam in parte. *De Genes. c. Manich.* l. 1, c. 21, nr. 32. (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 188.)

1) Davon schreibt z. B. Augustin: Cum igitur eorum quae fecit nihil oderit, quis digne possit eloqui, quantum diligat membra Unigeniti sui; et quanto amplius ipsum Unigenitum, in quo condita sunt omnia visibilia et invisibilia, quae in suis generibus ordinatissime diligit? Membra quippe Unigeniti ad Angelorum sanctorum aequalitatem gratiae suae largitate perducit: Unigenitus autem cum sit Dominus omnium, procul dubio est Dominus Angelorum, natura qua Deus est, non angelis, sed Patri potius aequalis; gratia vero qua homo est, quomodo non excedit excellentiam cujuslibet Angeli, ut sit una persona carnis et Verbi? *In Joann.* tr. 110, nr. 6 vers. fin. (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 1924.)

2) Vgl. oben S. 553 ff. und die Lehre von der Providenz.

3) S. oben S. 719, Note 1.

4) Necesse est dicere, secundum praedicta, quod Deus magis diligat meliora; dictum est enim art. 2 & 3 praec. quod, Deum diligere magis aliquid, nihil aliud est quam ei majus bonum velle; voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus; et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quod eis Deus majus bonum vult. Unde sequitur, quod Deus meliora plus amet. *S. Th.* 1, q. 20, a. 4, c.

Das hat aber, wie wir in dem folgenden Paragraphen näher sehen werden, nicht den Sinn, daß Gott mit Nothwendigkeit immer das Bessere wollen und wählen müsse, wie der Optimismus behauptet, da vielmehr sein Wille und seine Wahl bezüglich des Creatürlichen absolut frei ist, sondern drückt nur die selbstverständliche Wahrheit aus, daß Gott ein jedes Wesen nach dem Maße der Güte und Gottähnlichkeit, die er ihm aus freiem Willen mitgetheilt hat, m. a. Worten nach dem Maße seiner (auf Gottes Gabe beruhenden) Würdigkeit liebe, was nur ein anderer Ausdruck für die bisher betrachtete Wahrheit ist[1]).

1) Der heil. Thomas benutzt diesen Artikel, um gewisse Ausdrücke der heiligen Schrift, welche zu sagen scheinen, daß Gott minder Gutes mitunter mehr als Besseres liebe, zu erklären und zu zeigen, daß sie mit unserer Wahrheit keineswegs im Widerspruche stehen. Da Gott seinen eingeborenen Sohn für die Welt in den Tod dahingegeben, *Rom.* 8, 32, so scheint es und wird öfters auch in einem gewissen Sinne gesagt, daß er letztere mehr geliebt habe, als ersteren. Allein nichtsdestoweniger ist pure et simpliciter zu sagen, daß Gott Christum mehr liebe, als die ganze Welt, auch seiner Menschheit nach, da er ihm durch die Gnade der hypostatischen Union das höchste Gut der göttlichen Persönlichkeit, durch den Kreuzestod selbst aber seiner Menschheit die höchste Glorie verlieh. *L. c. ad 1.* So sagt man auch, daß Gott die Menschen mehr geliebt habe, als die Engel, wie es *Hebr.* 2, 16 heißt: Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit. Wenn man aber genauer reden will, so ist zu unterscheiden. In Christo hat allerdings Gott den Menschen insofern mehr als alle Engel geliebt, als er die menschliche Natur in die Person des ewigen Wortes aufgenommen hat. Was aber die übrigen Menschen betrifft, liebt Gott in der übernatürlichen Ordnung jene Menschen mehr, als die Engel, denen er größere Güter der Gnade und Glorie, als diesen, verlieh, während die höher begnadigten Engel mehr als minder begnadigte Menschen geliebt sind. In der Ordnung der Natur dagegen liebt Gott den Engel mehr als den Menschen, da die Natur des Engels vollkommener und Gott ähnlicher ist, als die des Menschen. Allerdings hat auch der Mensch einen besonderen Vorzug darin, daß er mit Christus die menschliche Natur generisch gemein hat. Jedoch kann man hier sagen, daß Gott die Menschennatur angenommen habe, nicht sowohl deßhalb, weil er die Menschen schlechthin mehr als die Engel liebte, als deßhalb, weil die Menschen, nicht aber die Engel, dessen bedurften. Nec ideo naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolute plus diligeret, sed quia plus indigebat; sicut bonus pater familias aliquid pretiosius dat servo aegrotanti, quod non dat filio sano. *L. c. ad 2.* — Wenn es ferner heißt, daß Gott den Büßer mehr liebe, als den Unschuldigen, da ja im Himmel mehr Freude ist über Einen Sünder, der Buße thut, als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen, *Luc.* 15, 7, so ist gleichfalls zu unterscheiden. An sich liebt Gott jeden Menschen nach dem Maße der Heiligkeit, welche durch seine Gnade in ihm ist; wenn also ein Büßer auf einer höheren Stufe der Gnade und Heiligkeit steht, als ein Unschuldiger, so liebt ihn auch Gott mehr und hat größeres Wohlgefallen an ihm. Ceteris paribus aber ist ein Unschuldiger in Gottes Augen wohlgefälliger

III. Das sittlich Böse, die Sünde (malum *culpae*), will Gott in keiner Weise und Beziehung, weder an sich (*per se*), noch um eines anderen Gutes willen (*per accidens*). Wohl aber will Gott, um eines höheren Gutes willen, Sünden zulassen[1]).

Die natürlichen Uebel (*mala naturae*) und Strafübel (*mala poenae*) will Gott, nicht aber um ihrer selbst willen, *per se*, sondern wegen eines höheren Gutes, mit dem sie verbunden sind, oder *per accidens*.

Diese Sätze sind katholische Glaubenslehren und evidente Vernunftwahrheiten.

Daß Gott das sittlich Böse, die Sünde, das malum culpae, in jeder Beziehung nicht will und nicht wollen kann, spricht die heilige Schrift in der mannigfaltigsten Weise aus. Sie thut es indirect in allen Stellen, die von Gottes unendlicher Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit handeln[2]); sie thut es direct in der

als ein Büßer. Jedoch insofern kann immer gesagt werden, daß Gottes Freude über die Büßer größer ist, als über die bewahrte Unschuld, weil derselbe Grad der Gnade, wenn er dem Sünder geschenkt wird, größer ist, als wenn er dem Unschuldigen gegeben ist, weil der Sünder, nicht aber der Unschuldige, Strafe verdiente, ähnlich wie dieselbe Gabe für einen Armen eine größere Wohlthat ist, als für einen Reichen. Auch in der Beziehung ist oft die Freude im Himmel über bekehrte Sünder größer, als über Unschuldige, weil die Buße oftmals demüthiger, vorsichtiger und eifriger macht, was übrigens mit dem zuerst bemerkten Punkte zusammenfällt. *L. c. ad 3.* Wenn man ferner sagt, daß Gott einen prädestinirten Sünder mehr liebt, als einen reprobirten Gerechten, so ist dieses von der endlichen Gnade und dem Ziele der Glorie gesagt, obwohl Gott den Gerechten für die Zeit, wo er gerecht ist, selbstverständlich mehr liebt, als den Sünder in der Zeit seiner Sünde. *L. c. ad 5.* Wenn man auch sagte, daß die heilige Schrift Johannes den Liebesjünger nenne, *Joann.* 20, 2, obwohl Petrus nach *Joann.* 21, 15 sq. Christum mehr als alle anderen liebte, so ist mit Thomas zu antworten, daß dieses entweder in verschiedener Beziehung gesagt, oder auch, daß die heilige Schrift über Petrus und Johannes uns keinen Anhaltspunkt gibt, darüber zu urtheilen, was nur Gott der ponderator spirituum, Prov. 16, 2, weiß und entscheiden kann. *L. c. ad 3.*

1) Ueber den Begriff der Zulassung in der Lehre von der göttlichen Providenz. Hier nur die Bemerkung, daß, wenn Gott eine Sünde zuläßt, er weder mit wirksamem und unbedingtem Willen will, daß sie geschehe, noch daß sie nicht geschehe, er will sie aber nicht hindern, wenn sie geschieht, sondern sie geschehen lassen. In diesem Sinne sagt Tolet In Summ. Q. 18 de volunt. Dei, art. 8: Deus non dicitur velle peccata fieri, nec velle non fieri, sed permittere fieri (Ed. Rom. 1869, t. 1, p. 264.) Daß Gott das malum culpae zuläßt, ist also etwas ganz anderes, als daß er per accidens das malum poenae und das malum naturae will.

2) Vgl. die betreffenden §§.

Erklärung der Genesis, daß Alles, was Gott erschaffen, gut, sehr gut ist[1]); sowie im Deuteronomium in dem letzten Liede Mosis, wo die Grundwahrheit ausgesprochen ist: Gottes Werke sind vollkommen, und alle seine Wege gerecht, ein treuer Gott ist er ohne alle Bosheit, gerecht und gerade[2]). Daß Alles, was Sünde und Böses heißt, dem Wesen und Wollen Gottes absolut fremd ist, drücken auch die so häufigen Erklärungen aus, daß Gott das Böse nicht wisse, nicht kenne, daß seine reinen Augen es nicht anblicken können[3]); daß Gott, gerade so, wie er Alles, was von ihm ist, liebt und Nichts haßt, was er erschuf[4]), ebenso umgekehrt die Sünde und den Sünder gleichmäßig verabscheut[5]) — nicht als ob er den Sünder, insofern er gut und sein Werk ist, nicht liebte: denn er will nicht den Tod, sondern das Leben, nicht den Untergang, sondern die Rettung eines jeden Sünders[6]).

Gott will durchaus nicht, daß irgend eine Sünde geschehe[7]); auch nicht etwa zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit

1) Gen. 1. S. oben S. 716, Note 2.

2) Dei perfecta sunt opera et omnes viae ejus judicia: Deus fidelis, et absque ulla iniquitate, justus et rectus. *Deut.* 32, 4.

3) Mundi sunt oculi tui, ne videas malum, et respicere ad iniquitatem non poteris. *Habac.* 1, 13 und die anderen oben S. 510 angeführten Stellen.

4) *Sap.* 11, 24. S. oben S. 720, Note 2.

5) Similiter autem odio sunt Deo impius et impietas ejus. *Sap.* 14, 9. Quia ecce, qui elongant se a te, peribunt; perdidisti omnes, qui fornicantur abs te. *Ps.* 72, 27.

6) Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur a viis suis, et vivat. *Ezech.* 18, 23. Nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. *2 Petr.* 3, 9. Es ist falsch dieses Wort des Apostelfürsten, wie die Prädestinatianer meinen, aber auch Estius interpretirt, auf die Auserwählten zu beschränken, oder auch es von der bloßen voluntas *signi* zu verstehen. S. *Hundhausen*, Commentar zum 2. Briefe Petri i. h. l. S. 417 ff. Ganz dasselbe sagt der heil. Paulus *1 Tim.* 2, 3. 4, wo er seine Mahnung zum Gebet für Alle ohne Ausnahme durch die Worte begründet: Hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.

7) Non dixeris; per Deum abest (sc. sapientia = pietas et justitia): quae enim odit ne feceris. Non dicas: Ille me implanavit (= in errorem s. peccatum induxit); non enim necessarii sunt ei homines impii . . . Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi. Non enim concupiscit multitudinem filiorum infidelium et inutilium. *Eccli* 15, 11—22. Vgl. *Jer.* 19, 5: Aedificaverunt excelsa Baalim ad comburendos filios suos, quae non praecepi, nec locutus sum, nec ascenderunt in cor meum.

oder Barmherzigkeit: denn wie wäre er dann noch gerecht, und wie könnte er die Sünder mit Gerechtigkeit richten und strafen[1]). Daher geht auch niemals eine Versuchung oder Anreizung zur Sünde irgendwie von Gott aus, von dem nur Gutes und alles Gute kommt[2]). Von Gott ist alles Heil, während alles Böse vom Menschen selbst und weiterhin vom Satan herrührt[3]).

So gewiß es aber ist, daß nichts moralisch Böses in irgend einer Weise oder Beziehung, unmittelbar oder mittelbar, von Gott gewollt sein kann, ebenso gewiß ist es, daß nichts moralisch Böses geschehen kann ohne Zulassung Gottes, und daß Gott alles Böse, was geschieht, durch seine allmächtige Vorsehung zur Verwirklichung seiner weisen und heiligen Absichten verwendet[4]) und den Guten zum Guten dienen läßt[5]); deßgleichen, daß er die Uebel der Strafe und die natürlichen Uebel, jene wegen des höheren Gutes der Gerechtigkeit, diese wegen eines höheren Gutes der Natur *per accidens* will. Hierauf und hierauf allein beziehen sich alle jene zahlreichen Stellen der heiligen Schrift, in denen wir belehrt werden, daß Gutes und Böses uns durch Gottes weise und gütige Vorsehung gesendet ist und daß wir es aus seiner Hand annehmen müssen[6]); daß insbesondere die

---

1) Wohl dient unsere Ungerechtigkeit zur Offenbarung sowohl der göttlichen Gerechtigkeit, als der göttlichen Barmherzigkeit; deßhalb hat aber Gott nimmermehr zu diesem Zwecke die Sünde gewollt, wie der heil. Paulus Rom. 3 auseinandersetzt: Si autem iniquitas nostra justitiam Dei commendat, quid dicemus? Numquid iniquus est Deus, qui infert iram? Absit. Alioquin quomodo judicabit Deus hunc mundum? *Rom.* 3, 5. 6.

2) Deus enim intentator malorum est: ipse autem neminem tentat .... Nolite itaque errare ... Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio. *Jac.* 1, 13. 16. 17. Vgl. *Eccli* 15, 11. 12. S. oben S. 730, Note 7 und *1 Cor.* 10, 13, wo gesagt wird, Gott lasse nicht zu, daß wir über unser Vermögen versucht werden — um wie viel weniger versucht er uns selbst.

3) Perditio tua Israel, tantummodo in me auxilium tuum. *Osee* 13, 9. Cum loquitur (diabolus) mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est. *Joann.* 8, 44. Qui facit peccatum, ex diabolo est. *1 Joann.* 3, 8.

4) S. die Lehre von der Providenz.

5) Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. *Rom.* 8, 28.

6) Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas a Deo sunt. *Eccli* 11, 14. Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit? *Amos* 3, 6.

Leiden, welche den Gerechten — Joseph[1]), Job[2]), David[3]), Jesus Christus[4]) — durch die Missethaten der Menschen und die Bosheit Satan's treffen, von Gott geordnet sind; wie deßgleichen die Strafgerichte, welche durch die bösen Thaten der Menschen über den Sünder kommen, auf Gott und seine Gerechtigkeit zurückgeführt werden[5]). Dahin gehören auch alle jene Stellen, welche von der Zulassung der Sünde und der Verblendung und endlichen Verstockung der Sünder zur Verherrlichung der göttlichen Gerechtigkeit reden[6]). Diese und ähnliche Stellen beweisen also keineswegs, daß Gott die Sünde selbst irgendwie wollen könne oder in irgend einer Weise der Urheber von Sünden sei.

Das ist auch die einmüthige Lehre der heiligen Väter und der Theologen; das ist Dogma der Kirche, die jegliche Irrlehre, welche, sei es in Weise der Gnostiker und Manichäer[7]),

1) Non vestro consilio, sed Dei voluntate hic missus sum. *Gen.* 45, 8. Vos cogitastis de me malum, sed Deus vertit illud in bonum, ut exaltaret me, et salvos faceret multos populos. *Gen.* 50, 20.

2) Dominus dedit, Dominus abstulit. *Job* 1, 21.

3) Dominus enim praecepit (Semei) ut malediceret David. *2 Reg.* 16, 10.

4) Hunc definito consilio et praescientia Dei traditum, per manus iniquorum affligentes interemistis. *Act.* 2, 23. Convenerunt vere in civitate ista adversus sanctum puerum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus cum Gentibus, et populis Israel, facere, quae manus tua et consilium tuum decreverunt fieri. *Act.* 4, 27. Calicem, quem dedit mihi Pater, non bibam illum? *Joann.* 18, 11.

5) So z. B. das Strafgericht über David durch Absolom. Haec dicit Dominus, ecce ego suscitabo super te malum de domo tua. *2 Reg.* 12, 11.

6) Induratum est cor Pharaonis ... sicut praeceperat Dominus Exod. 7, 22. Non acquievit Rex populo, quoniam aversatus eum fuerat Dominus. 3 Reg. 12, 15. (Deus) commutans labium veracium, et doctrinam senum auferens ... qui immutat cor principum ... et decipit eos, ut frustra incedant per invium: palpabunt quasi in tenebris, et non in luce, et errare eos faciet quasi ebrios. *Job* 12, 20—25. Quare errare nos fecisti Domine, de viis tuis, indurasti cor nostrum ne timeremus te. *Js.* 63, 17. Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias: Excaecavit oculos eorum, et induravit cor eorum. *Joann.* 12, 39. Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quae non conveniunt *Rom.* 1, 28. Cujus vult miseretur, et quem vult indurat. *Rom.* 9, 18. In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam. *Rom.* 9, 17. So sollte durch der Menschen Bosheit und Gottes Zulassung und Strafgerechtigkeit Christus zum Stein des Anstoßes und zum Untergang Vieler gereichen. *Luc.* 2, 34.

7) Dahin gehört die Verwerfung der Lehre von einer bösen Materie, ferner der Lehre, daß ein Theil der Seelen von Natur gut, ein anderer Theil von Natur böse sei, durch die epist. 15 dogm. *Leonis P. ad Turibium;* das *Toletan.* v. 447 gegen die Priscillianisten; die Definitionen des *Lateran. IV* gegen die Albigenser und verwandte Häretiker und das von Innocenz III. für die Waldenser vorgeschriebene Glaubensbekenntniß.

sei es in Weise der älteren und neueren Prädestinatianer[1]), Gott und seinen Willen zum Urheber der Sünde macht, auf das Entschiedenste verworfen hat, ebenso aber auf der anderen Seite lehrt, daß Gott in seiner Weisheit und Gerechtigkeit Sünden zulasse[2]), die Uebel der Natur und die Uebel der Strafe aber, nicht an sich und um ihrer selbst willen, sondern lediglich wegen eines von ihm gewollten höheren Gutes, von dem sie untrennbar sind, oder per accidens wolle. Da wir aber in der Lehre von dem Ursprung des Bösen, wie nicht minder von der Providenz und Prädestination, diese Wahrheiten und die mit ihnen in Widerspruch stehenden Irrthümer, so wie die Lehre der Väter und die Lehrentscheidungen der Kirche eingehend betrachten müssen, so beschränken wir uns hier auf eine kurze Darlegung der inneren Gründe, aus denen unsere Wahrheit auch für die Vernunft einleuchtend ist.

Der heil. Thomas führt in der Summa diesen Beweis auf folgenden einfachen und klaren Gedanken zurück. Da das Gute der eigenthümliche Gegenstand und Grund alles Begehrens, sowohl des blinden Naturtriebes, als des vernünftigen Begehrens oder des Wollens ist, so kann das Böse als solches, welches ja lediglich in der Privation eines sein sollenden Guten besteht, überhaupt nicht Gegenstand eines Wollens oder Begehrens sein. Das Böse wird nur wegen eines Guten, mit dem es verknüpft ist und das man trotz des damit verbundenen Bösen erstrebt, gewollt, m. a. W. das Böse kann nicht, wie das Gute, um seiner selbst willen oder *per se*, sondern nur wegen eines Guten oder *per accidens* gewollt werden. Daher kann auch das Böse nur insofern gewollt werden, als es mit einem Guten verknüpft ist, das der Wollende — der Wahrheit gemäß oder aus Irrthum und Verblendung — für größer hält, als jenes Gute, in dessen Zerstörung oder Privation das gewollte Böse besteht.

1) Dahin gehören die (übrigens nicht authentisch bekannten) Entscheidungen der Synoden von Arles und Lyon (475—480) gegen Lucidus, die Entscheidungen des *Caricicense* v. 849 gegen Gottschalk und des *Valentin.* v. 855 gegen Scotus Erigena; mehrere durch Johann XXII. 1329 condemnirte Sätze von Ekhard, namentlich pr. 14: „Quia Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem me commisisse peccata. Ferner die Entscheidungen des *Trident.* über die Allgemeinheit der Erlösung *Sess. 6*, cap. 3; die Verwerfung der prädestinatianischen Irrthümer des Bajus, Jansenius und Quesnellius durch Pius V., Gregor XIII., Urban VIII., Innocenz X., Alexander VII. und Clemens XI.

2) Hierher gehört die Verwerfung des Abälard'schen Satzes: Quod Deus nec debeat, nec possit mala impedire, welcher besonders wegen des zweiten Gliedes: nec *possit* vom *Senonense* v. 1140 und Innocenz II. verurtheilt ist.

Da nun Gott kein höheres Gut wollen und lieben kann, als sich selbst, das unendliche Gut, das sittlich Böse oder das malum *culpae* aber gerade in der Zerstörung der Hinordnung des Geschöpfes zu Gott, dem höchsten Gute, besteht, so ist es ebenso unmöglich, daß Gott das sittlich Böse per accidens wolle, als es unmöglich ist, daß Gott sich selbst, das höchste Gut, nicht wolle und liebe: Gott kann sich selbst nicht verleugnen[1]).

Anders verhält es sich mit den natürlichen Uebeln (mala *naturae*) und den Uebeln der Strafe (mala *poenae*); diese Uebel kann Gott *per accidens* wollen, nämlich um eines Gutes willen, das höher ist, als jenes Gute ist, das durch natürliche Corruption oder durch die Strafe zerstört wird. So ist die Ordnung der Natur und der Bestand des Ganzen ein größeres Gut, als der Bestand eines Einzelwesens, und ist die Aufrechthaltung der Gerechtigkeit ein höheres Gut, als das Glück des Sünders, das durch die Strafe vernichtet wird.

Was also Gott hier will, ist nicht das Uebel der Natur oder Strafe an sich, sondern allein jenes höhere Gut, das dieses Uebel zu einer nothwendigen Folge hat[2]). So will Gott, indem er dem Menschen die Thiere zur Nahrung gibt, das Leben des Menschen, nicht den Tod der Thiere; und wenn er die Martyrer sterben

---

1) Se ipsum negare non potest. *2 Tim.* 2, 13 cf. *Rom.* 3, 3.

2) Cum ratio boni sit ratio appetibilis ut supra dictum est quaest. 5, art. 1, malum autem opponatur bono, impossibile est, quod aliquod malum, in quantum hujusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum; et hoc apparet in quolibet appetitu, non enim agens naturale intendit privationem, vel corruptionem, sed formam cui conjungitur privatio alterius formae, et generationem unius, quae est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis; similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpae. Malum autem, quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum, cui conjungitur malum, magis appeteretur, quam bonum, quod privatur per malum. — Nullum autem bonum Deus magis vult, quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis, quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui conjungitur tale malum; sicut volendo justitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari, vult quaedam naturaliter corrumpi. *S. Th.* 1, q. 19, a. 9, c.

läßt, nicht deren zeitlichen Tod, sondern ihr ewiges Leben; und wenn er die Sünder straft, nicht die Pein des Sünders, sondern den Sieg der Gerechtigkeit und die Aufrechthaltung jener heiligen Ordnung, durch welche die Güte, Schönheit und Glückseligkeit des erschaffenen Universums bedingt ist.

Um jene Fundamentalwahrheit, daß Gott das sittlich Böse oder das malum *culpae* in keiner Weise und Beziehung will und wollen kann, in noch helleres Licht zu stellen und gemeinverständlich zu begründen, hat man dieselbe noch durch eine Reihe specieller Argumente erläutert [1]), die übrigens alle in der angeführten Beweisführung des heil. Thomas enthalten sind.

Ueberaus einfach und populär ist das Argument, daß ja die Sünde eben in der Uebertretung des göttlichen Willens besteht, daß Gott aber unmöglich mit seinem eigenen Willen in Widerspruch treten und das wollen kann, was er nicht will [2]).

Dasselbe Argument in anderer Form lautet: Nimmermehr kann Gott die Sünde wollen, die er so entschieden durch das natürliche und geoffenbarte Gesetz unter den schwersten Strafen verboten hat. Den Einwand der Reformatoren, daß Gott zwar durch seinen geoffenbarten Willen (voluntas *signi*) die Sünde verboten habe, dieselbe aber nichtsdestoweniger durch seinen verborgenen Willen oder Rathschluß (voluntas *beneplaciti*) wollen könne und wirklich wolle, wird, wie wir unten sehen werden, durch die Wahrhaftigkeit (veracitas) Gottes ausgeschlossen, die es unmöglich macht, daß Gott etwas anderes nach Außen offenbare, und etwas anderes im Innern wolle und so seine Geschöpfe täusche.

Eine neue Fassung und Verstärkung des Vorausgehenden ist das Argument, daß das gesammte Wirken Gottes auf die Zerstörung der Sünde gerichtet ist, so daß er zu diesem Zwecke selbst seinen Eingeborenen in den Tod gegeben; unmöglich kann er daher selbst eine Sünde wollen [3]).

Eine andere Form des Beweises ist diese: Gottes Wille ist pure Weisheit; die Sünde aber ist das Widervernünftige, kann also nimmer von Gott gewollt sein. Alle Wege Gottes sind Gerechtig-

---

1) Vgl. *Bellarmin*, De controv. tom. 4. De amiss. grat. lib. 2, c. 10.

2) Justa voluntas hominis est ea tantum, quae vult id, quod Deus vult eam velle; injusta vero e contrario est ea, quae vult id, quod Deus non vult eam velle. Ergo si Deus vellet hominem peccare, quod adversarii dicunt, vellet hominem velle id, quod non vellet eum velle, quae est manifesta contradictio. *Bellarm.* l. c. ratio 1. Dieselbe Argumentation findet sich bei *Anselm.* De lib. arb. c. 8. (*Migne*, Patr. lat. t. 158, col. 501.)

3) So z. B. *Ambros.* Hexaem. l. 1, c. 8. *Bellarm.* rat. 4.

keit und Erbarmen[1]); wollen aber, daß ein Mensch sündige, wäre Ungerechtigkeit und Grausamkeit. Daß Gott aus einem Ungerechten einen Gerechten mache, erklärt sich aus seiner Barmherzigkeit; daß er selbst aber einen Gerechten zum Ungerechten machen wolle, ist wider alle Gerechtigkeit und alle Güte[2]).

Wenn hier von den Prädestinatianern erwidert wird, daß Gott gerade deßhalb die Sünden wolle, um an den Sündern seine Gerechtigkeit und seine Erbarmung offenbaren zu können, und daß sich darin die Weisheit des verborgenen göttlichen Rathschlusses zeige, wodurch Gott die Sünden wolle: so ist zu erwidern, daß eine solche Gerechtigkeit, die straft, was sie selbst gewollt und gewirkt, höchste Ungerechtigkeit, und eine solche Barmherzigkeit, die in's Verderben stürzt, um den so zu Grunde Gerichteten wieder zu befreien, keine Barmherzigkeit, sondern sinnlose Grausamkeit wäre[3]).

Ein anderes Argument liegt in der Induction des heil. Augustin, daß kein weiser Mensch einen Anderen verdirbt, wie viel weniger kann solches Gott, der unendlich Weise[4])?

Wenn Gott wollte, daß ein Geschöpf sündige, müßte man in Wahrheit sagen, daß er selbst sündigen, weil Böses wollen würde[5]). Man bedenke überdies, daß in jeder Sünde ein Irrthum, eine Verblendung[6]) liegt, indem der Sünder durch seine Sünde ein größeres Gut, als die Sünde zerstört, zu erlangen wähnt; solcher Wahn ist aber bei dem Allwissenden und Allweisen unmöglich.

Der tiefste Grund dieses Argumentes aber liegt in der Wahrheit, daß Sünde Widerspruch ist gegen das ewige Gesetz, daß dieses ewige Gesetz aber, nicht etwa ein Werk des freien Willens Gottes, sondern in der Wesenheit Gottes selbst begründet, der nothwendige Ausfluß

---

1) Ps. 24, 10.

2) *Bellarmin*, l. c. arg. 2. *Fulgentius* ad Monim. l. 1, c. 21—23.

3) *Fulgent.* l. c. cap. 22.

4) Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Non enim parva ista culpa est, quae in sapientem quemvis hominem cadere nequeat. Est autem Deus omni homine sapiente praestantior. Multo minus igitur Deo auctore homo fit deterior. De div. QQ. 83, q. 3. (*Migne*, Pat. lat. t. 40, col. 11.)

5) *Bellarm.* l. c. rat. 5.

6) Errant, qui operantur malum. *Prov.* 14, 22. 'Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili; quum enim voluntatis objectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum, nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum; et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error . . . Non igitur potest voluntas ejus ad malum tendere. *S. c. g.* l. 1, c. 95.

seiner Heiligkeit und Weisheit, die göttliche Weisheit und Heiligkeit selbst ist. Daher würde Gott, wenn er eine Sünde wollte, von seiner eigenen Heiligkeit und Weisheit, d. h. von sich selbst abfallen. Das geht zurück auf den einfachen Gedanken des heil. Thomas, daß Gott deßhalb das malum culpae nicht wollen kann, weil es mit seiner eigenen absoluten Güte in Widerspruch steht und die nothwendige Hinordnung alles Geschaffenen zu Gott negirt.

IV. Beantworten wir noch die Frage, in welchem Sinne und inwiefern Gott auf das Böse bezügliche Affecte zugeschrieben werden können. Vor Allem fragt es sich, in welchem Sinne die Stellen der heiligen Schrift, worin Gott Haß und Abscheu[1]) gegen die Sünde und die Sünder, ja Feindschaft[2]) gegen dieselben beigelegt werden, zu verstehen seien, insbesondere ob von Gott in demselben eigentlichen Sinne, wie Liebe, auch deren Gegentheil, Haß, ausgesagt werden könne und müsse.

Es versteht sich von selbst, daß in Gott Haß und Feindschaft nimmermehr als eine unordentliche Leidenschaft und überhaupt als Leidenschaft sein kann. Auch bedarf es kaum der Erklärung, daß, wenn Gott den Sünder haßt, er an ihm nur die Sünde haßt[3]), die

---

1) Z. B. Mane astabo tibi et videbo, quoniam non Deus volens iniquitatem tu es; neque habitabit juxta te malignus, neque permanebunt injusti ante oculos tuos. Odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes, qui loquuntur mendacium. *Ps.* 5, 5—7. Odivi ecclesiam malignantium. *Ps.* 25, 5. — Odivi facientes praevaricationes. *Ps.* 100, 3. Odivi omnem viam iniquitatis. *Ps.* 118, 104. Abominatio est Deo via impii; qui sequitur justitiam, diligitur ab eo. *Prov.* 15, 9. Similiter autem odio sunt Deo impius et impietas ejus. *Sap.* 14, 9. Abominabile Domino cor pravum. *Prov.* 11, 20. Abominabiles victimae impiorum Domino. *Prov.* 15, 8. Mendacium fugies, insontem et justum non occides, quia aversor impium. *Exod.* 23, 7. Usque dum non peccarent in conspectu Dei sui, erant cum illis bona; Deus enim illorum odit iniquitatem. *Judith* 5, 21. Detestor ego superbiam Jacob, et domos ejus odi. *Amos* 6, 8. Odisti facta Nicolaitarum, quae et ego odi. *Apocal.* 2, 6 etc. Sex sunt (vitia) quae odit Dominus. *Prov.* 6, 16.

2) Inimicus ero inimicis tuis. *Exod.* 23, 22.

3) Zu Ps. 44, 8 „*odisti iniquitatem*" bemerkt Augustin: Quid odit? Iniquitatem: numquid te? Sed in te est iniquitas? Odit illam Deus, oderis et tu? et unam rem ambo oderitis. Eris enim Deo amicus, si odisti quod odit . . . Displiceat tibi iniquitas tua, et placeat tibi creatura ipsius. Homo enim est iniquus. Duo dixi nomina . . . . homo et iniquus: in istis duobus nominibus unum est naturae, alterum culpae; unum tibi Deus fecit, alterum tu fecisti: ama quod Deus fecit, oderis quod tu fecisti, quia et ipse hoc odit. *Enarr.* in Ps. 44, 18 (*Migne*, t. 36, col. 504.).

durch eigene Schuld in ihm ist, das Gute dagegen, was durch Gottes Gabe in dem Sünder sich findet, liebt, m. a. W. daß er den Sünder haßt, insofern er Sünder, nicht aber insofern er Mensch, Christ, Gottes Geschöpf und Werk ist[1]).

Ob aber Gott auch mit dieser näheren Bestimmung Haß und Abscheu und Feindschaft bezüglich der Sünde und der Sünder im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden könne, ist Gegenstand einer Controverse, die jedoch wohl nur scheinbar sein dürfte.

In der *Summa c. gent.* sagt Thomas, daß Gott nicht im eigentlichen Sinne Haß zugeschrieben werden könne: denn sowie Derjenige, welcher liebt, dem Geliebten Gutes wolle, so wolle Der, welcher haßt, dem Gehaßten Böses, Gott aber könne nichts Böses wollen; sei ja der Wille Gottes bezüglich der Creaturen lauteres Wohlwollen, wodurch er eine Aehnlichkeit von seiner Güte mittheilt; ferner habe Alles, was ist, Gott zur Ursache, daher könne es nicht Gegenstand seines Hasses sein, wie auch die heilige Schrift Sap. 11, 25[2]) erkläre. Daher könne nur gleichnißweise, also im uneigentlichen Sinne, von einem Hasse Gottes die Rede sein[3]), und zwar in einer doppelten Art. Weil Gott, indem er die Geschöpfe liebt, ihnen Gutes will, so will er, daß das dem Guten Entgegengesetzte oder das Böse nicht sein soll; dieses aus der Liebe zum Guten entsprungene Nichtwollen des Bösen werde Haß genannt, nach dem menschlichen Sprachgebrauche, wonach wir sagen, daß wir

---

1) Nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturae quaedam, amat, sic enim et sunt, et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt; et hoc in eis a Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur. *S. Th.* 1, q. 20, a. 2, ad 4.

2) S. oben S. 720, Note 2.

3) Apparet quod odium alicujus rei Deo convenire non potest. Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum, nam iis quos amamus bonum volumus; iis vero quos odimus malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est (cap. 95), impossibile est, quod ipse rem aliquam odio habeat. Item, voluntas Dei in alia a se fertur . . . in quantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile, per similitudinis communicationem . . . Hoc autem est bonum uniuscujusque rei, ut similitudinem divinam participet; nam quaelibet bonitas alia non est nisi similitudo quaedam primae bonitatis. Igitur Deus unicuique rei vult bonum; nihil igitur odit. Dicitur autem Deus aliqua odire similitudinarie, et hoc dupliciter. S. c. g. l. 1, c. 96.

Dasjenige hassen, was wir nicht wollen [1]). Sodann rede man auch vom Hasse Gottes da, wo er um eines höheren Gutes willen, das er deßhalb mehr liebt, die Privation eines niederen Gutes will [2]).

Demgemäß lehren mehrere Thomisten [3]), daß der Haß *nicht*, wie die Liebe, im *eigentlichen* Sinne, von Gott ausgesagt werden könne. Viele andere Theologen dagegen sind der Ansicht, daß nichts im Wege stehe, bezüglich des Bösen als solchen von einem heiligen Hasse und Abscheu Gottes im *eigentlichen* Sinne zu reden. Sie behaupten, daß auch der heil. *Thomas* mit ihnen übereinstimme, da er in der philosophischen Summe offenbar nur davon rede, daß Gott sein *eigenes Werk* und nichts *wahrhaft Seiendes* hasse; daß er dagegen die Sünde und den Sünder als solchen hasse, lehre *Thomas* einfach in der oben [4]) angeführten Stelle der theologischen Summe [5]).

---

1) Uno quidem modo, ex hoc, quod Deus, amando res, volens earum bonum esse, vult contrarium bono, scilicet malum, non esse; unde malorum odium habere dicitur; nam quae non esse volumus dicimur odio habere . . . Haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quorum proprium est odium vel amor. *L. c.*

2) Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare. Sic enim in quantum vult bonum justitiae vel ordinis universi (quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum) dicetur illa odire, quorum punitionem vult vel corruptionem. *L. c.*

3) *Ferrar.* in S. c. g. *Capreol.* in 1 Dist. 45, q. 1.

4) S. 738, Note 1.

5) Alii vero oppositum docent, quorum sententia mihi magis probatur. Existimo tamen divum Thomam solum locutum fuisse de odio personarum, aut rerum existentium, ut tales, juxta illud quod ibidem (*S. c. g.* 1 c. 96) ex Sap. 11: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Itaque illa quae Deus facit, non odit, peccatum autem non facit neque facere aut velle potest, et ideo potest illud odisse et revera odit . . . . Denique illud odio habetur, quod secundum se ita displicet, ut illius destructio appetatur, sed voluntati divinae maxime displicet peccatum ratione suae malitiae, ob quam illud destrui cupit, ergo est in Deo verum ac proprium odium peccati. Et consequenter est etiam odium peccatoris, ut satis apperte docuit divus Thomas, 1 part. quaest. 10, art. 2 ad 4. Ubi etiam sentit cum proprietate esse intelligendas Scripturas, quae dicunt odio habere Deum impium et impietatem ejus, et odisse omnes qui operantur iniquitatem. Nam formaliter intellectae de odio peccati et peccatoris, ut peccator est, propriissime intelligendae sunt, quia licet forma et natura hominis non displiceat Deo, secundum id quod ab ipso habet, tamen peccator displicet ratione peccati, quod a se habet.. *Suarez,* lib. 3 de attr. pos., c. 7, nr. 5. Er fügt die Analogie der heiligmachenden Gnade bei; wie

In der Wirklichkeit dürfte diese Controverse, wie gesagt, nur scheinbar sein. Denn Alle stimmen darin überein, daß der Haß in Gott nicht als feindselige Leidenschaft, sondern als heiliger Wille zu denken ist; daß deßgleichen Gott an dem Sünder nicht dessen Substanz, die er vielmehr liebt, sondern nur die Sünde als solche verabscheut; daß er die Strafe des Sünders nicht als Uebel will, sondern weil er die Gerechtigkeit liebt, welche Strafe fordert. Ebenso sind alle einverstanden, daß das göttliche Nichtwollen der Sünde etwas ganz Anderes ist, als das einfache Nichtwollen des blos Möglichen oder der non-entia. Diese will und liebt Gott insofern nicht, als er sie nicht verwirklichen will; deßhalb kann man aber nicht sagen, daß er sie hasse[1]). Die Sünde dagegen ist etwas, was nicht sein soll, ist die von dem Sünder verschuldete Privation eines Guten, dessen wirkliches Sein Gott aus wohlwollender Liebe will; die Sünde ist deßhalb etwas wider Gott und seinen Willen direct Gerichtetes, eine Empörung gegen Gott und eine Beleidigung seiner unendlichen Güte und Majestät. Es kann daher der die Sünde und den Sünder als solchen verwerfende göttliche Wille ohne Zweifel als Haß (odium abominationis), ja als Feindschaft (odium inimicitiae) in einem wahren und eigentlichen Sinne bezeichnet werden. Allein ebenso klar ist auch, daß dieser Haß nichts Anderes ist, als jene reinste und unendliche Liebe, womit Gott sich selbst und alles Gute und die von ihm ausgehende, sein allvollkommenes Wesen abspiegelnde heilige Ordnung liebt — und insofern muß man auch sagen, daß in Gott kein Haß, sondern nur die reinste Liebe sei[2]), wie wir auch bereits gesehen haben[3]), daß der göttliche Wille, auch insofern er die Uebel der Natur und Strafe will, nur auf das Gute gerichtet ist.

Insofern man Gott im eigentlichen Sinne Haß gegen das Böse zuschreiben kann, kann man auch sagen, daß er von allem Bösen sich

---

diese nämlich die Person des Sünders selbst Gott wohlgefällig mache, so mache auch die Sünde die Person des Sünders mißfällig.

1) In creaturis possibilibus, sagt treffend Suarez a. a. O. nr. 10, non est proprie ratio mali, quia malum supponit aliquid in quo sit. Est ergo pura negatio boni, quam Deus proprie non facit, illam enim ex se habet creatura, nisi eam Deus ex nihilo educat, quod pro sua libertate potest non facere et non velle, vel etiam velle non facere. Hoc autem non est velle malum, nec odisse, sed solum non amare. Et tamen hoc ipsum non facit Deus sine aliqua ratione sapientiae, quae habet aliquam rationem boni.

2) Oft angewendet ist der Vergleich mit der Sonne, welche durch dasselbe Licht und dieselbe Wärme dem Lebendigen Leben, dem Todten Verwesung bringt, das Eis schmilzt und die Erde trocknet u. dgl.

3) Oben S. 734.

abwende und es fliehe; nur muß Alles, was eine Unvollkommenheit und Schwäche in sich schließt, ferne gehalten werden. Daher kann Traurigkeit, Entsetzen u. dgl. über die Sünde von Gott nur metaphorisch ausgesagt werden.

Aehnliches gilt von den irascibelen Affecten; nimmermehr kann Gott Kühnheit oder Furcht, Hoffnung oder Verzweiflung im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden: denn für Gott gibt es keine Schwierigkeiten, die er nicht, oder die er nur mit Anstrengung und mit Ungewißheit des Erfolges überwinden könnte. Nur bezüglich des Zornes Gottes ist dieselbe Streitfrage, wie bezüglich des Hasses, die wir aber besser unten in der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit betrachten, da der Zorn Gottes nichts Anderes als der Wille seiner heiligen Strafgerechtigkeit ist[1]).

§. 199.

Von der Nothwendigkeit und von der Freiheit des göttlichen Wollens.

Gott will und liebt sich selbst mit Nothwendigkeit, die Creaturen mit Freiheit, insofern er in der Mittheilung seiner Güte nach Außen absolut frei ist.

Weil aber Gott in den Creaturen nothwendig sich selbst will und liebt, steht Alles, was er bezüglich der Creaturen mit Freiheit will, mit seiner eigenen Vollkommenheit, insbesondere mit seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, nothwendig in Einklang oder ist, wie die Theologen sagen, seinen göttlichen Eigenschaften congruent.

Alles dieses ist katholisches Dogma und Vernunft-Wahrheit.

I. Daß Gott sich selbst mit Nothwendigkeit will und liebt, definirt, wie wir bereits sahen[2]), das allgemeine Vaticanische Concil als Glaubenswahrheit. Die heilige Schrift spricht diese Wahrheit überall direct aus, wo sie Gott und seine Verherrlichung als das nothwendige Endziel aller Dinge bezeichnet und sagt, daß Gott sich selbst nicht verläugnen kann[3]); ferner in allen Stellen über die moralischen Eigenschaften und die Seligkeit Gottes, welche, wie alle göttlichen Eigenschaften nothwendig[4]) sind, aber insgesammt die

1) Vgl. *Suarez* l. c. nr. 8. S. auch oben §. 165.
2) S. 700, Note 1.
3) S. oben S. 734, Note 1.
4) S. oben S. 701.

Liebe Gottes zu sich selbst zur Voraussetzung haben[1]). Noch unmittelbarer ist die Nothwendigkeit der göttlichen Liebe zu sich selbst in der Wahrheit ausgesprochen, daß Gott die Liebe[2]) und das absolute Gut selbst[3]) ist: denn Gott ist dieses nothwendig; die absolute und nothwendige Liebe und Güte kann aber Gott nicht durch seine Liebe zu den Creaturen sein, welche nach der ausdrücklichen Erklärung der heiligen Schrift eben nicht nothwendig, sondern frei ist; also ist Gott die Liebe und das unendliche Gute nur durch die Liebe zu sich selbst. Ausdrücklich redet die heilige Schrift von der gegenseitigen Liebe des Vaters und des Sohnes[4]) und nennt den heiligen Geist die Liebe, deßgleichen ist es unzweifelhafte katholische Wahrheit, daß der heilige Geist vermöge der notionalen Liebe des Vaters und Sohnes von beiden ausgeht, und daß diese notionale Liebe die essentiale Liebe zur Voraussetzung hat und mit ihr realiter identisch ist; nun ist aber, wie die Trinität, so die Spiration des heiligen Geistes nothwendig, also ist es auch die Liebe Gottes zu sich selbst[5]). Darüber sind auch alle Väter und Theologen einmüthig. Endlich ist wohl die Freiheit des göttlichen Willens bezüglich der Creaturen, niemals aber die nothwendige Liebe Gottes zu sich selbst von Häretikern oder Philosophen bestritten worden.

Auch ist diese Wahrheit von solcher Evidenz, daß sie von Niemand in Zweifel gezogen werden kann, der von der Natur des Willens und dem Wesen Gottes nur einigermaßen richtige Begriffe hat.

Jeder Wille hat das Gute schlechthin zu seinem nothwendigen Gegenstande und Ziele. Darum ist auch der geschaffene Wille nothwendig auf dieses sein letztes Ziel gerichtet; nur bezüglich der Mittel zu diesem Ziele ist er frei. Nur weil der menschliche Wille das höchste Gut von Natur nicht durch Anschauung, sondern nur in confuso erkennt, strebt er auch nur in confuso nach dem schlechthin Guten als seiner Glückseligkeit, kann aber durch Irrthum und Sünde in einem endlichen Gute, das nur Mittel ist, sein höchstes Gut und seine Seligkeit vorübergehend zu finden wähnen. Die Seligen aber, welche Gott schauen, lieben Gott mit Nothwendigkeit und ist es ihnen unmöglich, daß sie ihn nicht über Alles lieben.

---

1) S. oben S. 701.
2) S. oben S. 689, Note 5.
3) S. oben S. 870.
4) S. oben S. 701, Note 1.
5) Die nähere Begründung in der Trinitätslehre.

Aus dieser Induction ergibt sich von selbst die absolut nothwendige Liebe Gottes zu sich selbst.

Wenn alle Wesen und vor allem die vernünftigen mit Nothwendigkeit nach Gott dem höchsten Gute streben, dann liebt selbstverständlich Gott sich selbst mit nothwendiger Liebe: denn was in den Creaturen an Vollkommenheit sich findet, ist nothwendig in Gott in unendlicher Weise. Wenn Gott allen Creaturen die Liebe zu ihm, dem höchsten Gute, als den Grundtrieb ihrer Natur und als das höchste Siegel ihrer Gottähnlichkeit eingepflanzt hat, wenn die höchste Vollkommenheit der Geschöpfe in der Verähnlichung mit Gott durch die Liebe besteht, so ist diese Liebe nothwendig zuvor in Gott selbst und ist sein eigenes Wesen[1]). Ueberdies lieben alle Wesen mit Nothwendigkeit ihr eigenes Sein, um so mehr liebt Gott, das absolute Sein und das Urbild und die Ursache alles Seins, sich selbst, welches Argument noch durch die Erwägung verstärkt wird, daß Gott das nothwendige Sein ist und daher auch als solches, mithin auch nothwendig von Gott gewollt ist[2]). Doch es bedarf nicht solcher Inductionsbeweise, da es a priori evident ist, daß Gott, so gewiß er sein Ziel nicht außer sich hat, sondern sich selbst letztes Ziel ist[3]), und so gewiß sein Wesen unendlich gut und vollkommen und ganz absolutes Erkennen und Wollen ist, nothwendig sich selbst unendlich

1) Omnis perfectio et bonitas, quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter . . . Diligere autem Deum est summa perfectio creaturae rationalis, quum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est; ergo ex necessitate diligit se, et sic vult se esse. *S. c. g.* l. 1, c. 80, arg. 5.

2) Omnia, in quantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens. Omnia autem, in quantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem ejus est per se necesse esse. Deus igitur ex necessitate vult se esse. L. c. arg. 4.

3) Quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse. *L. c.* arg. 2. Das arg. 3 bestätigt und erläutert dieses noch näher mit den Worten: In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis; sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam Ipse, de necessitate vult se esse.

liebt. Alles dieses ist nichts Anderes, als die bereits oben [1]) betrachtete Wahrheit, daß Gott selbst das primäre und formale Object des göttlichen Wollens oder der göttlichen Liebe ist [2]).

Zugleich ist hiemit klar, daß Gott sich selbst nothwendig liebt, nicht nur quoad *specificationem*, sondern auch *quoad exercitium*. Auch wir lieben Gott nothwendig quoad *specificationem*, d. h. wenn wir lieben und wollen, wollen und lieben wir nothwendig, wenigstens in confuso, das schlechthin Gute, unsere Seligkeit; aber da der endliche Wille zunächst Potenz und nicht nothwendiger und purer Act ist, so kann er in potentia sein, ohne actuell zu wollen und zu lieben. So aber ist es selbstverständlich nicht bei Gott. Gott ist nothwendiger und purer Act, wie des Seins, so des Erkennens und des Wollens oder der Liebe seiner selbst [3]).

II. Wie die Liebe Gottes zu sich selbst absolut nothwendig, so ist das Wollen und Lieben Gottes bezüglich der Creaturen absolut frei. Wenn wir aber hier von Freiheit reden, so verstehen wir darunter mit der heiligen Schrift, den Vätern und der Kirche, sowie mit dem allgemein menschlichen Sprachgebrauch und der gesunden Philosophie, die Wahlfreiheit, das *liberum arbitrium* [4]). Diese Wahlfreiheit aber ist einem Willensacte dann und nur dann eigen, wenn der Wollende Das, was er will, auch nicht wollen, und umgekehrt Das, was er nicht will, auch wollen könnte.

Daß nun Gott alles Creatürliche mit dieser Wahlfreiheit will, ist katholisches Dogma, in Schrift und Ueberlieferung klar enthalten, von der Kirche ausdrücklich declarirt; ist aber auch eine aus der Natur der Sache fließende Vernunftwahrheit. Dieses

---

1) S. §. 196.

2) Ostensum est enim supra (c. 74) quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale objectum quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito suum esse et suam bonitatem vult, sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile cum suum velle sit suum esse. Necesse igitur est quod velit suum esse et suam bonitatem. *S. c. g.* arg. 1.

3) Während Thomas und die älteren Theologen diese Wahrheit, daß Gott sich selbst nothwendig nicht nur quoad specificationem, sondern auch quoad exercitium liebt, nicht ausdrücklich mit diesen Worten, sondern nur in ihren Argumenten selbst und in dem Ausdrucke, daß die Liebe Gottes zu sich selbst *absolute* necessaria (*S. Th.* 1, q. 19, a. 3 c.) sei, lehren, heben die späteren Theologen dieses ausdrücklich hervor. Vgl. *Suarez* Lib. 3 de attr. posit. c. 6, nr. 4. *Gonet* Clyp. Thom. Disp. 2 de objecto volunt. Dei, art. 2.

4) Auch libertas arbitrii, libertas deliberantis et arbitrantis voluntatis.

ausführlicher nachzuweisen, ist um so wichtiger, da sowohl die Häresie, als die falsche Philosophie diese Freiheit vielfach geleugnet oder beschränkt hat und selbst manche katholische Gelehrte, wie in der mittleren Zeit Abälard, in der neueren Hermes und Günther, diesem Grundirrthum mehr oder weniger zugestimmt haben.

A. Die heilige Schrift führt alle Werke Gottes ohne Unterschied auf seinen freien Willen, auf seine freie Wahl zurück. Im Gegensatz zu den Götzen ist der wahre Gott Derjenige, der Alles gemacht hat und thut, wie er wollte[1]. Nach dem Rathschlusse seines Willens wirket er Alles[2]. Ihm steht frei zu thun, was ihm beliebt[3]. Besonders auch wegen dieser ihrer absoluten Freiheit kann Niemand die Rathschlüsse Gottes wissen, wenn dieser nicht selbst sie offenbart[4].

Auf Grund dieser allgemeinen Regel führt die heilige Schrift alle einzelnen Rathschlüsse und Werke Gottes in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung auf Gottes freien Willen, auf seine Wahl zurück. Nach und durch Gottes Willen ist Alles erschaffen[5], wird Alles erhalten[6]. Nach seinem Willen theilt Gott die natürlichen[7], wie die übernatürlichen Güter aus. Nach seinem Willen hat Gott die

---

1) Deus autem noster in coelo, omnia quaecunque voluit fecit. *Ps.* 113, 11 (hebr. 115, 3). Quia ego cognovi, quod magnus est Dominus, et Deus noster prae omnibus diis. Omnia quaecunque voluit, Dominus fecit in coelo, in terra, in mari, et in omnibus abyssis. *Ps.* 134 (135), 5 & 6. In diesen und ähnlichen Stellen ist allerdings die unbeschränkte Allmacht und Herrschaft Gottes ausgesprochen, aber ebenso wesentlich auch die absolute Freiheit seines Willens bezüglich der Creatur. Wie wäre Gott auch allmächtiger Herr der Creaturen, wenn er nicht einmal Herr seiner eigenen Willensacte bezüglich ihrer wäre?

2) Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. *Eph.* 1, 11.

3) Aut non licet mihi, quod volo, facere? *Matth.* 20, 15.

4) Quis enim hominum poterit scire consilium Dei? Aut quis poterit cogitare, quid velit Deus? *Sap.* 9, 13. Quis adjuvit spiritum Domini; aut quis consiliarius ejus fuit, et ostendit illi? *Js.* 40, 13. Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit? *Rom.* 11, 34. Cf. *1 Cor.* 2, 16.

5) Tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt. *Apoc.* 4, 11.

6) Quomodo autem posset aliquid permanere, nisi tu voluisses? *Sap.* 11, 26.

7) Ego feci terram et homines, et jumenta . . . . et dedi eam ei qui placuit in oculis meis. *Jer.* 27, 5. Excelsus in regno hominum et cuicunque voluerit dabit illud. *Dan.* 4, 14.

Träger der Verheißung im alten Bunde[1]), das Volk Israel[2]), Juda[3]), Jerusalem[4]) erwählt und geführt. Die Menschwerdung und Erlösung ist das Werk seines freien Willens[5]), seiner wohlwollenden Liebe[6]). Alle Gnaden sind das Geschenk seines freien Wohlwollens. Der heilige Geist theilt seine Gaben aus, wie er will[7]). Auf Gottes freiem Willen beruht die barmherzige Auserwählung Derjenigen, die gerettet werden, wie die gerechte Verwerfung Derer, welche verloren gehen[8]). Gott lenkt die Herzen, wie er will[9]). Alle Fügungen, Heimsuchungen und Leiden haben dafür keinen anderen letzten Grund, als den freien und anbetungswürdigen Willen Gottes[10]). Es geht durchaus nicht an, diese und ähnliche Aussprüche der heiligen Schrift irgendwie von einem nothwendigen Willen Gottes auszulegen, da gerade der Grundgedanke und das punctum saliens derselben in der höchsten Freiheit der Rathschlüsse des göttlichen Willens liegt. Daß diese Freiheit wahre Wahlfreiheit ist, geht endlich mit Evidenz aus

1) So Abraham *2 Esdr.* 9, 7; Aaron *Deut.* 18, 5; *2 Reg.* 2, 28; David *3 Reg.* 8, 16; überhaupt die Gerechten Ps. 64, 5.

2) *Deut.* 14, 2. 26, 18. *Ps.* 32, 12.

3) *Ps.* 77, 18.

4) *2 Paral.* 6, 5. 6. 8. 9; 7, 12. 33, 7. *Ps.* 131, 13.

5) Elegit nos in ipso (Christo) ante mundi constitutionem . . . qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae . . . ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo, in dispensatione plenitudinis temporum instaurare omnia in Christo . . . in quo etiam et nos sorte vocati sumus praedestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae. *Eph.* 1, 4—11.

6) Sic enim Deus dilexit mundum, ut filium suum Unigenitum daret *Joann.* 3, 16; *1 Joann.* 4, 9. Oblatus est, quia ipse voluit. *Js.* 53, 7.

7) Haec autem omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult. *1 Cor.* 12, 11. Spiritus ubi vult spirat. *Joann.* 3, 8. Ebenso: Filius quos vult vivificat, 5, 21. Cf. Ps. 17, 20. Dominus salvum me fecit, quoniam voluit me.

8) Miserebor cujus misereor: et misericordiam praestabo cui miserebor. . . . Ergo cujus vult miseretur, et quem vult indurat. *Rom.* 9, 15. 18. Cf. *Exod.* 33, 19. *Sap.* 12, 18. Volo autem et huic novissimo dare sicut et tibi. Aut non licet mihi quod volo facere? *Matth.* 20, 14. 15.

9) Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini: quocunque voluerit inclinabit illud. *Prov.* 21, 1.

10) Das ist ein Grundgedanke des Buches Job — Ipse enim solus est, et nemo avertere potest cogitationem ejus: et anima ejus quodcunque voluit, hoc fecit. *Job* 23, 13 — insbesondere der Antwort des Herrn c. 38 ff. Cf. *Jonas* 1, 14. Quia tu, Domine, sicut voluisti fecisti.

jenen Stellen der heiligen Schrift hervor, welche ausdrücklich sagen, daß Gott, wenn er gewollt hätte, Vieles hätte thun und wirken können, was er nicht wollte und wirkte; so, wenn der Täufer sagt, daß Gott aus diesen Steinen Kinder Abrahams erwecken könnte, wenn er wollte[1]).

Das wird auch durch die einmüthige Lehre der heiligen Väter bestätigt. Sie alle betrachten die Freiheit, welche Gott bezüglich der Creaturen zugeschrieben wird, als Wahlfreiheit, *liberum arbitrium* im wahren und eigentlichen Sinne. Unter liberum arbitrium aber verstehen sie insgesammt die Macht des Willens, sich mit freier Wahl selbst zu bestimmen; daher nur jene Willensacte frei sind, welche der Wille setzt, obwohl er sie auch nicht setzen oder anders setzen könnte[2]). Im Sinne dieser wahren und eigentlichen Wahlfreiheit lehren die Väter, daß Gott in seinem Wollen und Wirken Freiheit, nicht Nothwendigkeit zukomme[3]); daß Gott, da er frei und seiner selbst mächtig, keiner Nothwendigkeit unterliege[4]); daß er nach seinem Belieben das seiner Gottheit Angemessene wirke[5]); daß Gott deßhalb

1) Quoniam potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae. *Matth.* 3, 9. Es ist einerlei, welche der verschiedenen Auslegungen dieser Stelle (vgl. *Cornel. a Lap.* i. h. l.) man befolgen mag, immer steht nach derselben fest, daß Gott etwas wollen und thun konnte, was er wirklich nicht wollte und nicht that.

2) Wir werden dieses später in der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit nachweisen. Hier mögen nur einige Zeugnisse des heil. Augustin (den man durch Mißdeutung von Stellen, die von einer ganz anderen als der natürlichen Wahlfreiheit handeln, nämlich von der Freiheit der Gnade und Glorie, welche übrigens die Wahlfreiheit zur Voraussetzung hat, für freiheitsleugnende Theorien angerufen hat) Platz finden. Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit. *De spir. et litt.* c. 31. Audi ergo de libero arbitrio ipsum Deum . . . audi dicentem: Aut facite arborem bonam et fructum ejus bonum, aut facite arborem malam et fructum ejus malum. Cum ergo dicit: Aut hoc facite, aut illud facite, potestatem indicat non naturam. *De act. cum Fel. Man.* l. 2, c. 4. Quamobrem illae animae, quidquid faciunt, si natura non voluntate faciunt, idest libere, et ad faciendum et non faciendum motu animi carent; . . . peccatum eorum tenere non possumus. *De duab. anim.* 12. S. Kleutgen, Theol. d. Vorz. 2. Aufl. Bd. 1, S. 473 ff. *Petavius* tom. I, lib. 5, c. 1—3.

3) Libertas, non necessitas competit Deo. *Tertullian,* Adv. *Hermog.* 16.

4) Deus . . . cum sit liber et suae potestatis, necessitati nullatenus subest. *Irenaeus,* Adv. haer. l. 2, c. 5, nr. 4.

5) Est praepotens Deus, et quodcunque libitum est, molitur, ita tamen, ut quae divinitatem ejus deceant, perpetuo faciat. *Epiphanius,* Haeres. 70, nr. 7.

gut sei, weil er aus freiem Willen, nicht gezwungen handelt, daher auch der Mensch vorzugsweise durch seinen freien Willen Gottes Ebenbild sei[1]); daß Gott Alles, was er machte, aus reiner Güte, nicht aber aus Nothwendigkeit, wohl aber so, wie es seiner heiligen Güte angemessen ist, gemacht hat[2]). In letzteren Aussprüchen heben die Väter hervor, daß die nothwendige Congruenz der göttlichen Werke mit der göttlichen Güte und Weisheit, überhaupt mit der göttlichen Vollkommenheit, die Wahlfreiheit des göttlichen Willens nicht aufhebt. Die Väter sind daher weit entfernt, die Wahlfreiheit mit der Möglichkeit zu sündigen, dieser nicht aus dem Wesen der Freiheit, sondern aus der Defectibilität der Creaturen fließenden Unvollkommenheit des erschaffenen Willens, zu verwechseln, welche Unvollkommenheit selbst an den Geschöpfen ohne Aufhebung der Freiheit durch die Theilnahme an der Seligkeit Gottes in der Glorie aufgehoben wird[3]). Gott kann nicht sündigen und nicht unvernünftig handeln, d. h. nicht von sich selbst abfallen, allein diese selige Nothwendigkeit, kraft deren Gott nicht ungerecht, unheilig, unweise sein kann, hebt die Freiheit der Wahl bezüglich der unbegränzten Möglichkeit des creatürlich Guten nicht auf, verleiht ihr vielmehr die höchste Vollkommenheit[4]). Es ist

1) Homo, si talis fuisset, ut bonum non voluntate sed necessitate perficeret, non esset Deo similis, qui ideo bonus est, quia vult, non quia cogitur. *Hieronymus*, In epist. ad. Philemon. 5.

2) In eo vero quod dicitur: *Vidit Deus quia bonum* est; satis significatur, Deum nulla necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate fecisse quod factum est, id est, quia bonum est: quod ideo, posteaquam factum esse dicitur, ut res, quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicitur. *Augustinus*, Civ. Dei l. 11, c. 24. Hier sei bezüglich des Sprachgebrauches bemerkt, daß die Väter sehr oft die Wahlfreiheit nicht nur durch den einfachen Ausdruck voluntas, sondern auch durch den Ausdruck bonitas bezeichnen, letzteres im Sinne von benevolentia oder liberalitas. Es entspricht das ganz dem gemeinen Sprachgebrauche. So sagt z. B. Seneca, Liberalitas, quia a libera anima proficiscitur, ita nominatur. *De vita beata* c. 24. Beneficium id est, quod quis dedit, cum illi liceret et non dare. *De benef.* l. 3, c. 119.

3) Nec ideo (beati) liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabile liberatum . . . Certe Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere denegandus est? *Augustinus*, Civ. Dei, l. 22, c. 30, nr. 3.

4) Si liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est, et bonum et malum: liber Deus non est, qui malum non potest velle, de quo etiam ipse dixisti, verumque dixisti: „Deus esse nisi justus non potest.“ Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem? an potius intelligere debes esse

daher durchaus festzuhalten, daß alle Werke Gottes frei sind[1]) und daß er daher, wenn er irgendwie etwas wollte, dasselbe auch hätte nicht wollen und alles mögliche Andere hätte wollen und wirken können[2]).

Deßgleichen wissen die Väter gar wohl, daß, wenn Gott die Vollkommenheit der Wahlfreiheit zuzuschreiben ist, deßhalb nicht die mit der creatürlichen Wahlfreiheit verbundene Unvollkommenheiten vorläufiger Deliberation, oder gar zweifelnder Unentschiedenheit und schwankender Veränderlichkeit auf ihn übertragen werden dürfen[3]).

Einen besonderen Anlaß, sich über die Freiheit des göttlichen Willens bezüglich der opera Dei ad extra, insbesondere der Schöpfung, auszusprechen, hatten die Väter gegenüber den Arianern, welche, da sie den Sohn als ein Geschöpf bezeichneten, nothwendig dessen Hervorbringung auch von dem freien Willen Gottes abhängig machten, was die Väter als Irrlehre verwarfen, indem sie im Gegensatz zur Freiheit der Schöpfung die Nothwendigkeit der Zeugung des Sohnes, wie der Spiration des heiligen Geistes bekannten. Hiebei erklärten sie sich auch darüber, in welchem Sinne die Zeugung resp. Spiration, als mit Willen und Liebe geschehen bezeichnet werden kann, nämlich in dem Sinne, daß Gott nicht vermöge eines äußeren Zwanges oder einer blinden Nothwendigkeit, sondern aus innerer Nothwendigkeit sich selbst erkennt und liebt, resp. den Sohn zeugt und den Geist spirirt, aber eben deßhalb beides, wie

---

quamdam beatam necessitatem, qua Deus injustus non potest esse. *Augustin.* Op. imperf. c. Julian. l. 1, c. 100.

1) Neque necessitate facit, quae facit, sed summa et ineffabili voluntate et potestate. *Augustin.* De fid. c. Manich. c. 28 „Omnia operatus est unus atque idem Spiritus dividens singulis prout vult." *Prout vult*, inquit, hoc est pro libero voluntatis imperio, non pro necessitatis obsequio. *Ambrosius*, De fide l. 2, nr. 3.

2) Tunc in clarissima sapientiae luce videbitur, sagt Augustin bezüglich der Freiheit der Gnadenwahl, quod nunc piorum fides habet, antequam manifesta cognitione videatur, quam certa, immutabilis, efficacissima sit voluntas Dei, quam multa possit et non velit, nihil autem velit quod non possit. *Echirid.* c. 95.

3) So sagt z. B. Johannes Damascenus, daß Gott ein Wollen (actus volendi, βούλησις) nicht aber ein Wählen (προαίρεσις) in dem Sinne zuzuschreiben sei, daß er vor der Wahl durch Ueberlegung die Entscheidung suche. Deus non consultat (οὐ γάρ βουλεύεται θεός). Est enim ignorantiae proprium consultare (ἀγνοίας γάρ ἐστι τὸ βουλεύεσθαι). Quod si ignorantiae est consilium, erit etiam electio (προαίρεσις). Itaque Deus qui simpliciter novit, non consultat. *De fid. orth.* 2, 22. Cf. *Petav.* l. c. *cap.* 5, nr. 5.

in absoluter Erkenntniß, so in reinster Liebe der Complacenz [1]). Ausdrücklich hat die Kirche, nachdem sie bereits früher den optimistischen Irrthum Abälard's [2]), die auch die göttliche Freiheit leugnende Behauptung Wiclif's, daß Alles mit absoluter Nothwendigkeit geschehe [3]), sowie die deßfallsigen Irrthümer des Hermes [4]) und Günther [5]) censurirt hatte, auf dem Vaticanum [6]) die Freiheit der Weltschöpfung den modernen Irrthümern gegenüber feierlich ausgesprochen; was aber von der Schöpfung wahr ist, gilt von allen äußeren Werken Gottes [7]).

B. Die absolute Freiheit des göttlichen Willens ist auch einleuchtende Vernunftwahrheit. Das Wollen von Creatürlichem könnte nur dann nothwendig sein, wenn entweder Gott zur Verwirklichung und Vollendung seiner eigenen Vollkommenheit und Seligkeit dessen bedürfte, oder das Wesen der Creatur Solches forderte; beides aber ist schlechthin nicht der Fall. Denn Gott ist aus und durch sich selbst unendlich vollkommen und selig und ist zu dieser Vollkommenheit und Seligkeit nichts Anderes nothwendig, als

---

1) Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 524 ff.

2) *Concil. Senon.* a. 1140, cap. 7. S. oben S. 609, Note 1. Vgl. S. Bernard. Epist. 187.

3) Omnia de necessitate absoluta eveniunt. *Art. 27 damn. a Concil. Constant.* et *Martin. V* per Bull. *Inter cunctas* et *In eminenti.* Daß Wiclif hiemit auch die göttliche Freiheit leugnete, ergibt sich aus seiner *Triol.* l. 1, c. 11, a. 13 entwickelten Lehre, daß Gott nichts Anderes habe schaffen können, als er wirklich schuf. Auch Luther (De servo arbitr. 36), und noch mehr Calvin (Instit. l. 1, c. 16, §. 3) stimmten dieser Lehre Wiclif's bei. Kleutgen a. a. O. S. 531.

4) Unter seinen Irrthümern werden von Gregor XVI. in seinem Breve vom 26. Sept. 1835 die gegen die Freiheit und das Endziel Gottes bezüglich seiner Werke nach Außen gerichteten als unvernünftig und unkatholisch bezeichnet. „Continere absurda et a doctrinae Ecclesiae catholicae aliena . . . circa ipsius Dei . . . libertatem, ejusdemque finem in operibus, quae a theologis vocantur ad extra.

5) *Epist. Pii IX* d. 15. Jan. 1857. Neque ignoramus ea iisdem libris (sc. Güntheri) doceri, quae catholicae doctrinae de suprema Dei libertate a quavis necessitate soluta in rebus procreandis plane adversantur.

6) Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam potentiam suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio ... condidit creaturam. *Constit. de fide* cap. 1, alin. 2 und can. 5 alin. 2 hujus cap. s. oben S. 690, Note 2.

7) In diesem Sinne wird jedes opus Dei ad extra ein *creatum* genannt, wie denn auch offenbar unter den bona, quae Deus creaturis impertitur, im Vatic. jede Gabe Gottes begriffen ist.

daß Gott, wie er das höchste Gut ist und sich als solches erkennt, auch sich selbst unendlich liebe; die Geschöpfe dagegen, die ja all ihre Güte nur von Gott empfangen und deren Güte stets nur eine endliche sein kann, vermögen der göttlichen Vollkommenheit und Seligkeit nichts hinzuzufügen [1]).

Wenn man sich auf die oben [2]) dargelegte Erklärung der Liebe Gottes zu den Creaturen aus der natürlichen Neigung eines jeden Wesens, insbesondere Gottes, seine Güte, so weit möglich, mitzutheilen, berufen und sagen wollte, daß die Nichtbefriedigung dieser Neigung etwas der Natur Gottes Widersprechendes, m. a. W. daß seine Liebe nicht vollkommen wäre, wenn er die Creaturen nicht wollte und liebte; wie ja auch einmüthige Lehre der Väter und Theologen sei, daß Gott die Geschöpfe um seiner eigenen Güte willen wolle und liebe: so ist vor Allem zu erwiedern, daß jener Beweis der Liebe zu den Geschöpfen aus der Neigung zur Selbstmittheilung zwar die Möglichkeit und Congruenz, keineswegs aber die Nothwendigkeit dieser Liebe beweist und beweisen soll. Vielmehr ist die Liebe Gottes zu den Creaturen ebenso wesentlich frei, als sie der göttlichen Güte möglich und angemessen ist [3]).

---

1) Circa divina volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolute; non tamen hoc est verum de omnibus quae vult. Voluntas enim divina necessariam habet habitudinem ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem . . . Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest . . . . Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest . . . Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari. *S. Th.* 1, q. 19, a. 3, c.

2) S. 710 u. 711.

3) In dieser Beziehung sagt Thomas: Non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quae non ex necessitate vult; neque tamen innaturale aut contra naturam sed, est voluntarium. *S. Th.* 1, q. 19, a. 3, ad 3. Und *S. c. g.* l. 1, c. 82 i. f. Voluntas namque sua (sc. Dei) uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. Quod autem est voluntarium, neque naturale, neque violentum, neque necesse est esse. Aus dem Gesagten ist klar, das Thomas das *naturale* im Sinne von naturnothwendig versteht, nicht im Sinne von naturent-

Wohl will ferner Gott vermöge seiner Güte und seiner Liebe zu sich selbst creatürlich Gutes, aber nicht weil seine Güte und Liebe ohne die Creaturen nicht unendlich vollkommen wäre, sondern weil es der unendlichen Güte entspricht, frei sich mitzutheilen[1]). Gerade in der absoluten Freiheit dieser Mittheilung liegt die der göttlichen Benevolenz eigenthümliche Vollkommenheit; daher würde diese Benevolenz nicht mehr vollkommen und nicht mehr göttlich sein, wenn ihr die Freiheit fehlte.

Man hat eingewendet, daß, wie Gott nothwendig Alles wisse, er auch nothwendig vermöge des mit seinem Wissen realiter identischen Wollens nothwendig Alles wolle und liebe. Darauf ist zu antworten, daß wohl das göttliche Wissen zum Gewußten, nicht aber das göttliche Wollen zum Gewollten eine nothwendige Beziehung hat: denn das Wissen bezweckt das intelligibele Sein der Dinge im Wissenden, das Wollen aber das reale Sein der Dinge in ihnen selbst. Insofern ist es nothwendig, daß Gott alle Dinge, als mögliche, weiß, nicht aber, daß er deren Existenz außer sich und in ihnen selbst will; vielmehr ist dieser Wille wesentlich frei, wie die Existenz der Dinge außer Gott wesentlich contingent ist[2]). Hiebei erinnere man sich, daß die Existenz der Dinge der Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniß nichts hinzufügt, daher auch die scientia *visionis*, die Gott von dem Wirklichen hat und die eben deßhalb scientia *libera* ist, der scientia *simplicis intelligentiae*, die Gott von allem Möglichen hat und welche scientia *necessaria* ist, an innerer Vollkommenheit nichts hinzufügt; wie auch die Liebe der Complacenz, womit Gott in der Liebe zu sich selbst alles

---

sprechend. Daß Gott Creatürliches will, ist nicht naturnothwendig, sondern frei gewollt, aber eben deßhalb nicht naturwidrig, vielmehr der göttlichen Natur entsprechend.

1) Licet Deus ex nessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quae vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis. *S. Th.* 1, q. 19, a. 3, ad 2.

2) Sicut divinum esse in se est necessarium, antwortet Thomas auf jenen Einwand, ita et divinum velle et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita; quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per seipsa necessaria; propter hoc Deus quaecunque scit, ex necessitate scit; non autem quaecunque vult ex necessitate vult. *S. Th.* 1, q. 19, a. 3, ad 6.

Mögliche umfaßt, durch die Liebe der Benevolenz, womit er das Wirkliche will, innerlich nicht vervollkommnet wird[1]). Nur jene falschen, die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes vernichtenden Systeme, welche, wie der Pantheismus, die Dinge als eine Selbstverwirklichung, oder, wie der Dualismus Günther's und Anderer, als eine Ergänzung oder als einen nothwendig zu realisirenden Gegensatz Gottes betrachten, können in irgend einem verkehrten Sinne von einem nothwendigen göttlichen Wollen der Creaturen reden; woran Nichts ändert, wenn man etwa von Freiheit des göttlichen Wollens und Schaffens redet, indem man durch eine Begriffsfälschung jenes nothwendige Wollen als ein freies bezeichnet, weil die Nothwendigkeit eine aus der eigenen Natur entspringende innere, nicht ein äußerer Zwang oder eine von einem anderen Wesen anerschaffene Nothwendigkeit sei.

Wie aus dem Wesen Gottes, ebenso ergibt sich die Freiheit des göttlichen Wollens bezüglich der Creaturen auch aus dem Wesen der letzteren. Denn die Existenz der Creaturen ist nicht eine nothwendige, sondern wesentlich eine contingente oder freie. Sie kann daher ihren Grund nicht in einer Nothwendigkeit, also auch nicht in einem nothwendigen, sondern nur in dem freien Wollen Gottes haben. Dieses leuchtet noch vollkommener ein, wenn man bedenkt, daß, wenn Gott die Existenz der Creaturen nothwendig wollte, er ebenso nothwendig die Existenz aller möglichen Creaturen wollte; nun ist aber, wie wir wissen, die wirkliche Existenz aller möglichen Creaturen nicht nur nicht Thatsache, sondern sie ist unmöglich, daher ist es auch unmöglich, daß Gott dieselbe und zwar nothwendig wolle; mit Nothwendigkeit will er nur die Möglichkeit der Dinge, ihre Wirklichkeit dagegen kann nur das Werk seines freien Wollens sein[2]).

III. Wenn wir Gott bezüglich des Creatürlichen Wahlfreiheit, liberum arbitrium, im wahrsten und vollsten Sinne des Wortes

---

1) Vgl. oben S. 552, Note 2.

2) Der heil. Thomas führt diese deductio ad absurdum in folgender Weise: Deus volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Quum autem divina bonitas sit infinita et infinitis modis participabilis (etiam aliis modis, quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur), si ex hoc quod vult bonitatem suam vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum, quia, si vellet, essent, quum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra (l. 2, c. 23) ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt. *S. c. g.* l. 1, c. 81, alin. 4.

zuschreiben, so müssen wir dagegen an dieser göttlichen Freiheit alle jene Unvollkommenheiten und Mängel verneinen, welche mit der Freiheit des erschaffenen Willens verbunden und Folgen seiner Endlichkeit und Defectibilität sind, keineswegs aber, wie nicht selten irriger Weise angenommen wurde, zum Wesen der Willensfreiheit als solcher gehören. Wir haben dieses zum Theile bereits betrachtet, müssen es aber hier näher in's Auge fassen, sowohl um die Vollkommenheit der göttlichen Willensfreiheit genauer zu bestimmen, als um gewisse Irrthümer zu widerlegen und fern zu halten.

1. Da das göttliche Wollen, weil Gott selbst, purer Act ist, so dürfen wir uns selbstverständlich den göttlichen Willen, den freien wie den nothwendigen, nicht im Zustande der Potenz, der bloßen Fähigkeit zu wollen oder nicht zu wollen, dieses oder jenes zu wollen, daher auch nicht im Zustande der Unentschiedenheit und einer der Wahl vorhergehenden zweifelnden Ueberlegung darüber, was gewählt werden könne, solle und wolle, denken. Wo in der heiligen Schrift und bei den Vätern solche Ausdrücke vorkommen, sind es Metaphern, Anthropomorphisen. Gott will durch denselben mit seinem Wesen identischen Act, wodurch er sich selbst mit Nothwendigkeit will, alles Creatürliche, das er will, mit Freiheit; m. a. W. der göttliche Wille ist nie im Zustande der Unentschiedenheit, sondern bezüglich eines jeden contingenten Terminus seines Wollens ewig entschieden. Daher will Gott Alles, was er will, ewig und unwandelbar und kann bezüglich der einmal getroffenen göttlichen Wahl keine Veränderung stattfinden. Insofern wohnt dem göttlichen Wollen des Contingenten allerdings eine Nothwendigkeit inne; aber nicht eine der göttlichen Willensentscheidung vorausgehende, diese bestimmende und somit ihre Freiheit aufhebende absolute Nothwendigkeit (necessitas *antecedens* et *absoluta*), sondern eine durch die freie Wahl des göttlichen Willens selbst begründete, daher ihr nachfolgende hypothetische Nothwendigkeit (necessitas *subsequens hypotheca* s. ex suppositione), die nichts anderes ist als die Anwendung des Gesetzes des Nichtwiderspruchs auf das göttliche Wollen. Denn vorausgesetzt, daß Gott etwas will, ist es metaphysisch unmöglich, daß er es zugleich nicht wolle, oder daß er, da das göttliche Wollen purer Act und als solcher unveränderlich und ewig ist, diese seine Wahl jemals ändere[1]). Allein

1) Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari. *S. Th.* 1, q. 19, a. 3, c. i. f. S. oben S. 751, Note 1.

durch diese ewige und unveränderliche Entschiedenheit des göttlichen Wollens wird dessen Freiheit nicht aufgehoben oder irgendwie beeinträchtigt: denn was Gott immer bezüglich des Creatürlichen will, will er mit vollkommenster Freiheit, d. h. er will es, obwohl er es auch hätte nicht wollen oder anders wollen können; daß aber diese freie Entscheidung ewig und unwandelbar feststeht, ist offenbar nicht Mangel an Freiheit, sondern vielmehr Freiheit von jenen Mängeln der Wandelbarkeit und Schwäche, welche nur einem erschaffenen Willen eigen sein können. Unser Wille, der in der Zeit von der Potenz zum Acte, und umgekehrt, übergeht, kann sich verändern, sei es wegen Veränderung der Umstände, sei es wegen Veränderung der Einsicht, sei es in Folge sittlicher Umwandlung, sei es aus bloßer Willkür. Der Wille Gottes dagegen, dessen Erkenntniß und Macht Alles ewiglich umfaßt und beherrscht und dessen heilige Weisheit jeden sittlichen Defect und jede sittliche Verbesserung, wie nicht minder jede Laune und grundlose Willkür ausschließt, ist unveränderlich[1]), frei von jedem Schatten der Wandelbarkeit[2]). Es ist nur, wie wir bereits früher sahen[3]), eine auf einer anthropomorphistischen Uebertragung der creatürlichen Veränderungen auf den göttlichen Willen, der ihre unveränderliche Ursache ist, beruhende Täuschung, wenn wir ein Vorher und Nachher und Veränderungen in den göttlichen Willensentscheidungen uns vorstellen, während das göttliche Wollen und das göttliche Erkennen, über jede Zeit und jeden zeitlichen Wechsel erhaben, ewiglich alle Zeiten und die in ihr verlaufenden creatürlichen Veränderungen umfaßt und verursacht, resp. zuläßt und beherrscht.

2. Da Gott nichts sittlich Böses wollen kann, so versteht es sich von selbst, daß bei ihm von keiner Wahl zwischen sittlich Bösem und Gutem die Rede sein kann, aber es ist auch nicht minder klar, daß diese selige Unmöglichkeit, Böses zu wollen[4]), nicht eine Unvollkommenheit, sondern unendliche Vollkommenheit ist[5]).

---

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 19, a. 7, c. oben S. 697, Note 1.

2) Apud quem non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio. *Jac.* 1, 17.

3) Vgl. S. 467 sq. S. 492 u. 493.

4) Vgl. oben S. 748.

5) Von der Ordnung des Guten durch die Wahl falscher Mittel zum Ziele abweichen zu können, ist an sich ebenso wenig eine Vollkommenheit, als die Möglichkeit im Denken von der Ordnung der Wahrheit durch falsche Schlüsse abzuirren. Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quae sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit

Sittlich Böses wählen, ist schlecht und unvernünftig, ist ein Defect der Freiheit, ein nichtiges, verkehrtes Wollen, dessen nur endliche und defectibele Wesen fähig sind, welche, weil aus dem Nichts stammend, zum Nichts zurückstreben können, indem sie sich von Gott, dem Ursprunge alles Seins und alles Guten, abwenden; Gott aber kann sich selbst nicht verleugnen und nicht von sich selbst abfallen. Nur in einer gewissen Beziehung (secundum quid) ist, wie wir in der Lehre von der creatürlichen Freiheit sehen werden, die Möglichkeit einer Wahl zwischen Gutem und Bösem eine Vollkommenheit für das Geschöpf, also eine perfectio *secundum quid* oder *mixta*, welche eben deßhalb, weil sie dieses ist, auf Gott nicht übertragen werden darf. Es ist daher ein grober anthropomorphistischer Irrthum, die Möglichkeit einer Wahl zwischen Gutem und Bösem als das Wesen der Freiheit zu betrachten und deßhalb, weil eine solche in Gott nicht stattfinden kann, demselben die Wahlfreiheit abzusprechen. Zum Wesen der Wahlfreiheit genügt es, daß zwischen verschiedenen allzumal sittlich guten Termini die Wahl frei steht. Diese Wahlfreiheit ist aber für Gott eine unbeschränkte, da die Möglichkeit des contingenten Guten eine unbegränzte ist und sich somit der göttlichen Wahl unendlich viele verschiedene Termini darbieten, von denen Gott einen jeden wollen oder nicht wollen kann.

Daß Gott auch nichts metaphysisch Unmögliches und nichts Widervernünftiges, nichts mit den Grundgesetzen des Seins und Denkens, weil nichts mit seinem eigenen absoluten Sein und Erkennen in Widerspruch Stehendes, wollen kann, haben wir bereits oben[1]) gesehen; daß aber auch diese Unmöglichkeit, das Unmögliche und Widersprechende zu wollen, nicht eine Beschränkung, sondern die Vollkommenheit der Freiheit ist, liegt offen zu Tage. Nur eine Unvernunft und der Irrthum können nach Unmöglichem streben. Aus dieser nothwendigen Vernünftigkeit des freien göttlichen Wollens folgt namentlich, daß wenn Gott einen Zweck will, er nothwendig auch in und mit dem freigewollten Zwecke die zur Erreichung desselben geeigneten Mittel will.

---

secundum principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat, praetermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quod eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. *S. Th.* 1, q. 62, a. 8, ad 3.

1) S. 725.

3. Da das göttliche Wollen des Creatürlichen ebenso wesentlich vernünftig, als frei ist, so ist dem göttlichen Willen Alles, was man im schlechten Sinne dieses Wortes Willkür nennt, gänzlich fremd. Denn in diesem schlechten Sinne ist Willkür ein zufälliges, launenhaftes Wollen ohne vernünftigen Zweck und Grund. Das göttliche Wollen dagegen entspringt immer aus unendlich weisen und heiligen Absichten und steht in allen Beziehungen mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes und deßhalb auch mit der Natur der Dinge in Einklang, ist somit im vollsten Sinne Gottes würdig. Die Theologen pflegen diese Angemessenheit und Gotteswürdigkeit aller göttlichen Rathschlüsse bezüglich des Creatürlichen, folglich auch der daraus hervorgehenden Werke (opera Dei ad extra) im Unterschied von Nothwendigkeit Congruenz, auch Nothwendigkeit der Congruenz (necessitas congruentiae) zu nennen. Wir müssen also bezüglich aller göttlichen Rathschlüsse und Werke unverbrüchlich ein Doppeltes festhalten: einestheils deren Freiheit und anderntheils deren nothwendige Congruenz. Jene Freiheit müssen wir festhalten, weil Gott Alles, was nicht er selbst ist, mit Freiheit will und liebt; diese nothwendige Congruenz aber, weil Gott in allem Creatürlichen, das er frei will, nothwendig sich selbst als das Ziel und Urbild der Creaturen will, daher nichts wollen kann, was nicht zu ihm selbst, als dem Endziele, geordnet und nicht in irgend einer Weise ihm ähnlich, ein Ebenbild oder eine Spur seiner Weisheit und Güte ist.

Diese einfache und wichtige Wahrheit, die aber, zumal in neuerer Zeit, so vielfach verkannt worden ist, wird noch mehr in's Licht treten, wenn wir die ihr entgegenstehenden Irrthümer etwas näher in's Auge fassen.

IV. Da das Wollen Gottes bezüglich des Creatürlichen einestheils frei und anderntheils nothwendig mit Gottes Eigenschaften, insbesondere mit seiner Weisheit, Heiligkeit, seiner Gerechtigkeit und Güte in Einklang steht, so ist sowohl der Irrthum Derjenigen zu verwerfen, welche diese nothwendige Congruenz, als der Irrthum Derer, welche jene Freiheit irgendwie leugnen oder beeinträchtigen.

A. Falsch, mit Glauben und Vernunft in Widerspruch, ist daher die Lehre, daß Gott in seinen Willensbeschlüssen bezüglich der Creaturen lediglich durch seine freie Wahl oder Willkür bestimmt werde, abgesehen und unabhängig von seinen übrigen Eigenschaften, insbesondere der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit[1]). Auf denselben

1) Gewöhnlich wird dieser Irrthum von den Theologen in der Lehre von der göttlichen Allmacht widerlegt, wo sie von der s. g. potentia Dei *absoluta*

Irrthum läuft die Behauptung hinaus, daß der freie Wille Gottes als solcher der einzige Grund aller Güte und Weisheit in der creatürlichen Welt und der ganzen metaphysischen und sittlichen Ordnung sei; so daß also Alles nur deßhalb gut, gerecht, vernünftig wäre, weil Gott nach seinem schlechthin freien Willen es so bestimmt hat [1]) — eine mit dem Glauben und der Lehre der Kirche, wie mit der Vernunft in Widerspruch stehende Lehre. Allerdings ist Alles gut und vernünftig, was Gott will, aber deßhalb, weil Gott, wie wir gesehen haben, nur Gutes und Vernünftiges wollen kann; auch hat alles Vernünftige und Gute und haben die ewigen metaphysischen und moralischen Gesetze in Gott und in ihm allein ihren letzten Grund: aber nicht in seinem freien Willen [2]), sondern in seinem unendlich vollkommenen und heiligen Wesen, welches der Urgrund und das Urbild alles erschaffenen Seins und alles creatürlich Guten und das Princip der ewigen Gesetze sowohl des Seins, als der sittlichen Ordnung ist [3]).

---

und *ordinata* und dem falschen Sinne dieser Eintheilung handeln und auch wir werden diesem Gebrauche folgen; allein hier müssen wir den im göttlichen Wesen und Willen liegenden tiefsten Grund der fraglichen Wahrheit und des ihr entgegenstehenden Irrthums hervorheben.

1) Namentlich Cartesius hat diese Lehre verbreitet. Daher lehrte er auch, daß die göttlichen Ideen von den Creaturen nicht in dem Wesen, sondern in dem Willen Gottes ihren Grund haben. Repugnat Dei voluntatem non fuisse ab aeterno indifferentem ad omnia, quae facta sunt, aut unquam fient, quia nullum bonum vel verum, nullumque credendum vel faciendum vel omittendum fingi potest, cujus idea in intellectu divino prius fuerit, quam ejus voluntas se determinavit ad efficiendum, ut tale esset. *Med. de prima philos. Resp. 6.* Diese unsinnige und verderbliche Lehre, die auf das Recht, diesen wesentlichen Bestandtheil der Moral, namentlich von Puffendorf (De jure nat. & gent. l. 1, c. 1, §. 6) angewendet wurde, hat weite Verbreitung gefunden und wurde vielfach nicht nur für tief philosophisch, sondern auch für tief christlich gehalten. Cartesius nahm keinen Anstand, auch die mathematischen Wahrheiten, z. B. daß die drei Winkel des Dreiecks gleich zwei Rechten sind, für ein Produkt des göttlichen freien Willens zu halten, der es auch anders hätte wollen und machen können, obwohl dies uns unbegreiflich sei. S. Kleutgen a. a. O. S. 608. Die Lehre der Reformatoren, daß Gott in seinen geheimen Rathschlüssen seinen geoffenbarten Gesetzen Widersprechendes wollen könne, hängt ohne Zweifel mit ähnlichen Vorstellungen zusammen.

2) Inwiefern der freie Wille Gottes der Grund der göttlichen Gesetzgebung sei, ist an einem anderen Orte zu betrachten. Hier ist nur von der lex aeterna im weitesten Sinne die Rede.

3) S. Kleutgen a. a. O. S. 587 ff., insbes. S. 603 ff. Vgl. die Lehre von der göttlichen Heiligkeit und von der göttlichen Gesetzgebung.

Durch diese nothwendige Uebereinstimmung aller göttlichen Rathschlüsse und Werke mit dem göttlichen Wesen und den darin begründeten ewigen Gesetzen der Wahrheit und Heiligkeit wird aber, wie wir gesehen haben, die Freiheit derselben in keiner Weise beeinträchtigt: denn unendlich ist das Gebiet des metaphysisch und sittlich Möglichen, und ob Gott irgend Etwas und was immer von allen möglichen Wesen und Wesensordnungen verwirklichen will, hängt in seinem letzten Grunde von seinem freien Willen ab.

B. Falsch und verderblich ist daher auch jede Lehre, welche diese Wahlfreiheit des göttlichen Willens leugnet oder irgendwie beschränkt und beeinträchtigt. Das thut namentlich der Optimismus, welcher behauptet, vermöge seiner unendlichen Weisheit wisse Gott, was unter allem Möglichen das Beste sei, und vermöge seiner unendlichen Güte und Heiligkeit müsse er mit absoluter Nothwendigkeit das Beste wählen — eine Argumentation, deren blendender Schein einen Origenes, Abälard[1]), Leibnitz[2]) in Irrthum geführt, auch Malebranche[3]), Hermes und Günther[4]) mehr oder weniger berückt hat. Dieser falsche absolute[5]) Optimismus steht gleichfalls mit dem Glauben und der Vernunft in Widerspruch und führt zu den verderblichsten Irrthümern.

1. Er steht mit dem Glauben in Widerspruch: Denn wie wir oben sahen und bei den einzelnen opera Dei ad extra sehen werden, ist es eine allezeit und allgemein bekannte und in mannigfaltiger Weise von der Kirche definirte Glaubenswahrheit, daß alles Erschaffene, die ganze natürliche und übernatürliche Ordnung ein Werk des freiesten göttlichen Wollens oder Rathschlusses[6]) ist. Daher hat bei Vätern und Theologen nie ein Zweifel darüber bestanden, daß Gott nach seiner freien Wahl hätte schaffen oder nicht schaffen, daß er diese oder eine andere, sei es vollkommenere, sei es minder vollkommene Welt, daß er nur eine oder viele Welten hätte erschaffen[7]), daß er eine ganz andere Ordnung der Providenz hätte feststellen können, als er wirklich gethan hat, und daß er, wie in der

1) Introduct. in Theolog. l. 3, c. 5.

2) Theodicée 1, 8. Causa Dei asserta 42.

3) Recherche de la verité.

4) Ueber sie vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit, 1. Thl., 4. Abh., 2. Hptst. (2. Aufl. S. 515 ff.) Philos. der Vorzeit, Bd. 1, nr. 490 ff.

5) Inwiefern man von einem wahren und relativen Optimismus reden kann, s. unten S. 765 ff.

6) Das „Liberrimo consilio . . . condidit" des Vaticanums (Const. dogm. de fide cap. 1) gilt ohne Unterschied von allen göttlichen Werken.

7) Die näheren Nachweise in der Schöpfungslehre.

schöpferischen und providentiellen Verursachung des Guten, so auch in der Zulassung des Bösen wahrhaft und vollkommen frei ist. So zu sagen in einem noch höheren Grade, als die Werke der natürlichen Schöpfung und Providenz, sind die Werke der *übernatürlichen* Ordnung — die Berufung zur Glorie, die Verleihung der Gnade, die Gnadenwahl, die Menschwerdung und Erlösung — ein Werk freiesten göttlichen Willens.

2. Aber auch mit der wahren *natürlichen Gotteserkenntniß* und der *Natur der Sache* steht der Optimismus in Widerspruch. Es ist somit nicht nur ein theologischer, sondern auch ein philosophischer Irrthum.

Es schließt der Optimismus namentlich drei mit der richtigen Vernunfterkenntniß in Widerspruch stehende Irrthümer und Täuschungen in sich.

a. Wenn er sagt, Gott müsse vermöge seiner Weisheit und Güte unter allem Möglichen nothwendig das Beste wählen, so verkennt er vor Allem, daß *Gott nicht nur unendlich weise und gütig, sondern ebenso wesentlich in Beziehung auf alles Creatürliche frei ist*; daß wir daher ebenso wenig um der Weisheit und Güte willen die Freiheit, als um der Freiheit willen die Weisheit und Güte leugnen dürfen, vielmehr bekennen müssen, daß Gott in Allem, was er nach Außen will und thut, ebenso frei, als weise und gütig ist. Ja es ist leicht einzusehen, daß *jene* Weisheit und Güte, die sich auf die Creaturen bezieht, die Freiheit als ein integrirendes Moment ihrer Vollkommenheit einschließt. Denn die Weisheit Gottes bezüglich der Creaturen ist *praktische* Weisheit oder *Kunst* und diese ist wesentlich eine *frei waltende*; jene Güte und Liebe aber, welche Creatürliches zum Gegenstande hat, ist wesentlich *Benevolenz*, deren innerster Vorzug eben in ihrer Freiheit und bedürfnißlosen Uneigennützigkeit besteht.

b. Eine zweite Täuschung des Optimismus besteht in dem Wahne, Gottes unendliche Weisheit und Güte, überhaupt Gottes Vollkommenheit, *fordere nothwendig*, daß Gott die Existenz der Welt und zwar der besten Welt wolle; als ob Gott ohne die Existenz dieser Welt und ohne den Willen ihrer Verwirklichung nicht unendlich weise und gut und vollkommen wäre. Gott ist unendlich vollkommen *vermöge seines eigenen Wesens* und ist die unendliche Weisheit und Liebe vermöge der Erkenntniß und Liebe *seiner selbst*. Sowie die Existenz oder Nichtexistenz der Creaturen der Vollkommenheit des göttlichen Wesens nicht das Mindeste hinzufügen oder entziehen kann, ebenso ändert das *Wollen* oder *Nichtwollen* dieser creatürlichen Existenz absolut Nichts an der unend-

lichen Vollkommenheit der göttlichen Weisheit und Liebe; wohl aber würde jede Nothwendigkeit in Gott bezüglich der Existenz des Creatürlichen, mit der Freiheit, die absolute Unabhängigkeit und unendliche Vollkommenheit Gottes leugnen und damit den wahren Gottesbegriff selbst zerstören.

c. Der dritte und fast unbegreifliche Irrthum des Optimismus besteht darin, daß er, das Wesen des Contingenten und Creatürlichen verkennend, die Möglichkeit einer besten Welt und die Nothwendigkeit ihrer Verwirklichung durch Gott behauptet. Nun kann aber alles Creatürliche nur endlich sein und nur eine endliche, durch Gottes freie Wahl bestimmte und zugemessene Güte[1]) besitzen, somit gut und sehr gut[2]), nimmermehr aber das Beste sein; deßgleichen ist alles Creatürliche seinem Begriffe nach contingent, d. h. kann sein oder nicht sein, so oder anders sein, je nach Gottes Willen. Daher liegt, wie wir früher genugsam gesehen haben, jenseits der Vollkommenheit einer jeden wirklichen Creatur und eines jeden wirklichen creatürlichen Universums eine unbegränzte Möglichkeit anderer und höherer Vollkommenheiten, die Gott, wenn er wollte, verwirklichen könnte. Eine beste Welt dagegen, ein Geschöpf, das Gott selbst nicht vollkommener machen könnte, als es ist, kann Gott nicht erschaffen: denn nur das unendlich Vollkommene und Gute ist das Beste, das aber ist Gott selbst allein. So wenig daher einestheils Gott ein zweites göttliches Wesen außer sich wollen und hervorbringen, und so wenig er anderntheils seiner Allmacht sich entäußern kann, kann er ein bestes Geschöpf wollen und schaffen, d. h. ein Geschöpf, das entweder unendlich vollkommen oder, obwohl endlich, so vollkommen wäre, daß Gott nichts Vollkommeneres wissen, wollen und wirken kann, was Gottes unendliche Weisheit und Allmacht aufhebt.

Wir haben in dem Bisherigen vorzugsweise den gewöhnlichen Optimismus, wie einstens Leibnitz ihn vertheidigte, dargestellt. In späterer Zeit hat namentlich Günther, der mehr, als von Leibnitz, von der modernen pantheistischen Philosophie, die er zu überwinden wähnte, beeinflußt war, dem Optimismus eine andere und schlimmere Gestalt gegeben. Während nämlich Leibnitz die Möglichkeit anderer Welten anerkennt und nur die von der göttlichen Weisheit und Liebe gebotene Nothwendigkeit behauptet, die beste Welt zu wählen, verwirft Günther diesen allerdings unwahren Gedanken

1) Hier kann man *Sap.* 11, 21, Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti, anführen. Denn was immer im materiellen und geistigen Sinne nach Maß, Zahl und Gewicht bestimmt ist, ist in's Unendliche vermehrbar.

2) *Gen.* 1, 31.

des Leibnitz, behauptet aber dafür, daß Gott nur diese Eine Welt als die nothwendige Contraposition des göttlichen Ichgedankens denke und mit Nothwendigkeit ihre Verwirklichung wolle, wie wir in der Lehre von der Schöpfung näher sehen werden.

3. Die unwahren und verderblichen Consequenzen, welche aus dem Optimismus, in welcher Form er auftreten mag, sich ergeben, liegen offen zu Tage. Nur auf einige, die auch historisch hervortraten, sei hingewiesen.

a. Die origenistische Lehre, daß Gott ursprünglich eine rein geistige Welt, worin alle Geister eins und gleich gewesen, erschaffen habe; daß die Entstehung der materiellen Welt und alle Ungleichheit unter den Menschen und Engeln in dem Verdienste oder der Sünde der Geschöpfe ihren Grund habe [1]); deßgleichen die Lehre von der endlichen Wiederherstellung aller Dinge in den ursprünglichen Zustand [2]) hängen offenbar mit optimistischen Anschauungen zusammen. Denn zu solchen Träumen von einer angeblichen ursprünglich besten Welt und einer endlichen vollkommenen Wiederherstellung derselben, wird der Optimismus nur zu leicht hinführen, da die wirkliche Welt, wie sowohl Erfahrung und gesunde Vernunft, als der Glaube sie uns darstellen, mit dem optimistischen Wahne zu handgreiflich im Widerspruche steht [3]).

b. Wenn Gott nothwendig das Beste will, so ist selbstverständlich die Freiheit Gottes, wie bezüglich der Schöpfung, so auch bezüglich der Regierung der Welt, deßgleichen bezüglich der Verleihung und Vertheilung der Gnade und der Gnadenwahl aufgehoben. Dadurch werden nicht nur alle die betreffenden Dogmen, namentlich das von der absoluten Freiheit der Gnade, gefälscht und pelagianische Anschauungen fast mit Nothwendigkeit hervorgerufen, sondern es werden auch der Allmacht Gottes und der Kraft seiner Gnade durchaus unzulässige Gränzen gesetzt. Wenn Gott immer das Beste will, so mußte er alles Gute, was er wirklich wollte und wirkte, nothwendig wollen und wirken und konnte nichts Besseres wollen und wirken; dann konnte aber auch umgekehrt Gott nichts von allem wirklichen Bösen hindern; das Böse, das er zuließ, hat er nicht mit Freiheit und aus Gerechtigkeit zugelassen, sondern

1) Cf. *Constantinop. III c. Origin.* can. 1—6. *Denzinger*, Enchir. nr. 187—192. Näheres in der Schöpfungslehre.

2) *Cpt. III c. Orig.* can. 14. *Denzinger*, nr. 200.

3) Daher ist es auch nicht zu verwundern, daß der Optimismus in ganz besonderer Weise den Spott des Unglaubens herausfordert. Man denke an Voltaire's scheußlichen Candide.

weil er es zulassen mußte — Consequenzen, welche Abälard ausdrücklich gezogen hat[1]).

Mit diesen Lehren berührt sich ganz nahe die von manchen modernen Theologen in verschiedenen Formen vorgetragene Lehre, daß Gott unter allen möglichen Welten und Ordnungen der Providenz jene habe wählen müssen, in welcher die größte Anzahl vernünftiger Geschöpfe zur größten Seligkeit gelangten[2]); oder, was auf dasselbe hinausläuft, daß Gott nothwendig so viele Seelen retten müsse, als ihm zu retten möglich, und daß er deßhalb ihnen so große Mittel des Heiles verleihen müsse, als er könne[3]) — Doctrinen, welche sowohl mit dem Walten der göttlichen Gerechtigkeit in Zulassung und Bestrafung des Bösen, als mit der Freiheit und Kraft der göttlichen Gnade, wie sie der Glaube lehrt und die Vernunft bestätigt, durchaus unvereinbar sind[4]).

c. Da der Optimismus in all seinen Formen die wahre Freiheit, nämlich die Wahlfreiheit Gottes bezüglich des Creatürlichen, leugnet, so haben dessen Anhänger, um den Namen der Freiheit zu retten, vielfach falsche Freiheitstheorien aufgestellt. So meint Leibnitz, daß der göttliche Schöpferwille, obwohl er mit innerer Nothwendigkeit das Beste wähle, aus einem doppelten Grunde frei sei, einestheils weil diese Nothwendigkeit Gott nicht von Außen auferlegt oder angethan sei, sondern aus seiner eigenen Wesenheit, insbesondere seiner Weisheit und Liebe entspringe, anderntheils aber, weil immer die metaphysische Möglichkeit anderer minder vollkommenerer Welten bestehen bleibe. Günther, der letzteres und überhaupt jede wenn auch mit Nothwendigkeit bestimmte Wahl in Gott verwirft, lehrt, daß das göttliche Wollen des Creatürlichen deßhalb, wie nothwendig, auch frei zu nennen sei, weil dieser nothwendige Wille nicht nur nicht von Außen, sondern auch nicht durch eine innere blinde Naturnothwendigkeit, sondern durch die absolute Erkenntniß und Liebe bestimmt sei. Wahlfreiheit, überhaupt der Unterschied von Freiheit und Nothwendigkeit, meint er, sei nur auf creatürlichem Gebiete denkbar. Der erschaffene Geist nämlich befinde sich ursprünglich in dem Zustande der Bewußtlosigkeit und Unentschiedenheit, aus dem er, wie zum Selbstbewußtsein, so zur Entschiedenheit für oder wider Gott durch Selbstthätigkeit sich erheben müsse. In dieser Fähigkeit, von der Unent-

1) S. oben S. 609, Note 1.
2) So Stattler. Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 553.
3) So Hermes. Vgl. Kleutgen S. 559.
4) Das Nähere in den betreffenden Lehrstücken.

schiedenheit zur Entschiedenheit überzugehen, liege die relative Freiheit des creatürlichen Geistes, welcher die relative Nothwendigkeit der (vernunftlosen) Natur gegenüberstehe, die das Gesetz Gottes nicht aus freier Selbstbestimmung, sondern aus blinder Naturnothwendigkeit befolgt. Dieser relative Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit aber leide auf Gott keine Anwendung, der, weil ewig entschieden, über die relative Freiheit des endlichen Geistes, und weil nicht aus blinder Naturnothwendigkeit, sondern durch die aus dem absoluten Selbstbewußtsein entspringende nothwendige Erkenntniß und Liebe bestimmt, über die relative Nothwendigkeit der Natur erhaben sei. In Gott sei daher Freiheit und Nothwendigkeit identisch. Dem Wesen nach dasselbe hatte auch Hermes gelehrt. Es gibt nach ihm in Gott kein freies Wählen, sondern nur ein nothwendiges Wollen; diese Nothwendigkeit ist aber die höchste Freiheit, da sie ihren Grund nicht außer Gott, sondern in Gott hat. Eine Freiheit der Wahl, meinte Hermes, gebe es nur da, wo der Wille durch Reize und Gegenreize sollicitirt, entweder dem Zuge der Vernunft oder dem Zuge der Sinnlichkeit folgen könne[1]).

Nach dem Bisherigen bedürfen alle diese Irrthümer und Begriffs-Fälschungen und -Verwirrungen kaum einer Widerlegung.

Allerdings gibt es in Gott ein nothwendiges Wollen oder Lieben, sein Gegenstand ist aber nicht die Existenz des Endlichen und Contingenten, sondern Gott selbst und, wenn man will, das Mögliche[2]). Dieses nothwendige göttliche Wollen ist weder Gott von Außen auferlegt, noch das Product einer blinden Nothwendigkeit — so wäre es überhaupt kein Wollen, — sondern ist die aus der absoluten Erkenntniß des höchsten Gutes entsptingende nothwendige Liebe — und insofern kann man das göttliche Wollen seiner selbst, im Gegensatz zu äußerem Zwang und innerer blinder Nothwendigkeit, in einem richtigen Sinne als höchste Freiheit und diese als identisch mit der seligen Nothwendigkeit bezeichnen. Allein es ist besser, mit Vätern und Theologen, welche die Liebe Gottes zu sich selbst einfach nothwendig nennen, jenen Ausdruck zu meiden, da das Wort Freiheit im Sinne der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung, wie nach dem allgemein menschlichen Sprachgebrauche, eben die Wahlfreiheit bezeichnet. Diese Wahlfreiheit ist aber Gott wesentlich bezüglich des Creatürlichen eigen und es ist nicht nur ein Irrthum,

1) Die näheren Nachweise und Widerlegungen s. bei Kleutgen a. a. O.
2) S. oben S. 722 ff.

sondern eine ausdrücklich von der Kirche verworfene Häresie, daß Gott mit derselben Nothwendigkeit, womit er sich selbst will und liebt, die Geschöpfe wolle[1]). Auch hat, wie wir gesehen haben[2]), die Wahlfreiheit Gottes bezüglich der Creaturen keineswegs eine der Wahl vorausgehende Unentschiedenheit, noch weniger Reize und Gegenreize zur Voraussetzung; auch wäre eine, wenn auch lediglich aus der göttlichen Weisheit und Liebe selbst entspringende, Nothwendigkeit des Wollens der Creaturen nicht eine Vollkommenheit, sondern eine das Wesen Gottes selbst aufhebende Unvollkommenheit.

Consequent kann nur auf dem Boden des Pantheismus die Existenz der Welt als nothwendige Selbstverwirklichung des Absoluten behauptet werden[3]). Aus den Anschauungen dieser Philosophie ist auch die Rede von der „Identität der Nothwendigkeit und Freiheit" und sind alle die Begriffsverwirrungen entsprungen, die in der modernen Wissenschaft und leider auch bei manchen katholischen Gelehrten so beklagenswerthe Irrthümer und so viele Verunglimpfungen der alten und ächten Wissenschaft hervorgerufen haben[4]).

4. Nachdem wir das Falsche an dem Optimismus nachgewiesen, müssen wir noch betrachten, inwiefern und in welchem Sinne von einem Besten bezüglich der opera Dei ad extra und des ihm zu Grunde liegenden göttlichen Willens gesprochen werden kann und muß.

a. Vor Allem ist das Wollen oder die Liebe Gottes an sich, als göttlicher Act, weil unendlich, unendlich gut und im absoluten Sinne der beste Wille, und da es in der unendlichen Vollkommenheit Gottes und seines Wollens begründet ist, daß Gott Nichts als sich selbst mit Nothwendigkeit, alles Andere aber mit Freiheit wolle, so ist namentlich auch diese Freiheit als unendlich gut und als das Beste zu bezeichnen. Allein etwas Anderes ist das Wollen und etwas Anderes sein Object, das Gewollte; letzteres ist nur

1) *Vatican.* Const. dogm. de fide I, can. 5.

2) S. oben S. 749 u. 754 ff.

3) Wie leicht pantheistischer Optimismus in Pessimismus umschlägt, hat die neueste Geschichte der Philosophie gezeigt.

4) Wenn einige ältere und sonst correcte Theologen, wie Ruiz, lehrten, daß Gott zwar nicht nothwendig, aber unfehlbar, und nicht um der Geschöpfe, sondern um seiner selbst willen, die wirkliche Schöpfung als die relativ beste gewollt habe, so ist diese Theorie, wenn damit Anderes, als Das, was wir in dem Folgenden darlegen werden, behauptet sein soll, als bedenklich zu verlassen. S. Scheeben a. a. O. S. 685.

von endlicher Güte, wie wir oben sahen, und kann daher nie, sofern es sich um *rein*[1]) Creatürliches handelt, als das absolut Beste bezeichnet werden.

Ebenso ist auch das *letzte Ziel*, zu dem alle Dinge, ihre Erschaffung vorausgesetzt, nothwendig irgendwie geordnet sind, das *beste*, weil Gott selbst, und hat insofern Alles den *besten Zweck*[2]).

b. In einem *relativen* Sinne kann und muß man Alles, was Gott gewollt und gewirkt hat, als das Beste bezeichnen, da alle Werke Gottes *gut, sehr gut*[3]) und besser sind, als die Weisheit eines Menschen oder Engels es zu erdenken und ein erschaffener Geist zu wollen und zu vollbringen vermag. Das gilt auch von den Zulassungen Gottes, insofern sie zum Ziele und Besten des Ganzen geordnet sind. In diesem Sinne sagen wir, daß Das, *was Gott will*, immer *das Beste* ist, nicht nur weil das göttliche Wollen in sich selbst unendlich gut ist, sondern weil auch das von Gott Gewollte das *für uns relativ* Beste ist. In diesem Sinne theilt Gott den Seinigen aus seinem *besten* Schatze[4]) mit und kommt jede *beste* Gabe[5]) von ihm. Dieses anerkennen ist jener relative Optimismus, von dem rechtgläubige Lehrer reden.

c. Endlich gibt es auch eine *Gabe*, die im *absoluten Sinne* die *beste*, weil *unendlich* gut ist, und eine *göttliche Liebe*, die im absoluten Sinne *das Beste* gibt — nämlich jene göttliche Liebe, durch welche *Gott selbst* als Gabe geschenkt wird[6]), wie dieses im höchsten Sinne in der *Incarnation* und der heiligen *Eucharistie*, aber auch in einer gewissen Beziehung in der *übernatürlichen Gnade* und *Glorie* der Fall ist. Allein hiebei ist ein Doppeltes wohl zu merken: einestheils und vor Allem, daß diese höchsten Gaben der göttlichen Liebe, und sie s. z. s. mehr als alle

---

1) Vgl. unten unter c.

2) Vgl. den folgenden Paragraphen.

3) *Gen.* 1, 31.

4) Aperiet Deus thesaurum suum optimum. *Deut.* 28, 12.

5) Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est. *Jac.* 1, 17. In diesem relativen Sinne wird, wie im gemein menschlichen, so im Sprachgebrauche der Schrift, besonders Gutes das *Beste* genannt. So gab Gott Israel das beste Land, *Deut.* 3, 15; 4, 21; 6, 18; 9, 6 — und heißt es *Luc.* 8, 15: Quod autem in bonam terram, hi sunt, qui in corde bono et optimo audientes verbum retinent.

6) In diesem Sinne hat Jeder, der Gott sich erwählt, und ihn in möglichst vollkommener Weise erwählt, den *besten Theil* gewählt. *Luc.* 10, 42.

anderen Gaben, absolut frei sind; anderntheils aber, daß nur Gott selbst in diesen Gaben das Beste, weil unendlich gut ist, die creatürliche Vollkommenheit aber, welche durch solche Gaben den Geschöpfen mitgetheilt wird, so weit sie eben ein Erschaffenes und ein Accidenz einer erschaffenen Natur ist, endlich bleibt und daher stets, wenn Gott wollte, vollkommener sein könnte, als sie ist, ohne je das Maß der Unendlichkeit und somit die absolut höchste Güte zu erreichen[1]).

V. Wenn wir die nothwendige Liebe Gottes zu sich selbst und sein freies Wollen bezüglich des Creatürlichen ratione ratiocinata unterscheiden, so setzen wir dadurch selbstverständlich nicht einen mit der göttlichen Einfachheit unverträglichen realen Unterschied in Gott, wissen vielmehr, wie wir bereits erklärt und woran wir wiederholt erinnert haben, daß Gott das Sein wie das Nichtsein der Creaturen durch den absolut einfachen, unendlichen und nothwendigen Act der Liebe seiner selbst will, welcher unendliche nothwendige Liebesact in seiner eminenten Vollkommenheit das freie Wollen der Creaturen gerade so ewiglich und fundamentaliter in sich schließt, wie die Selbsterkenntniß Gottes die Erkenntniß aller möglichen und wirklichen Creaturen[2]). Durch diese evident wahre, wenn gleich unsere endliche Fassungskraft übersteigende Wahrheit beantwortet sich die zum Theil controverse, von den älteren Theologen behandelte subtile Frage, wodurch der freie Willensact Gottes, womit er das Creatürliche will, formaliter constituirt werde[3]). Er besteht hiernach in dem nothwendigen Acte der Liebe zu sich selbst, insofern dieser Act die Creaturen zu seinem nicht nothwendigen, frei gewollten materialen Gegenstande und Ter-

---

1) So ist zwar Gott, den die Seligen schauen, das höchste Gut, aber die Fülle des lumen gloriae und die Vollkommenheit des Schauens ist bei keinem Seligen die absolut höchste. So ist in Christus die göttliche Persönlichkeit das absolut höchste Gut und ist Christus seiner Persönlichkeit nach der Höchste und Beste, während die Vollkommenheit seiner menschlichen Natur und die derselben inhärirende heiligmachende Gnade als gratia *creata* nicht unendlich und daher auch nicht die absolut größte, obwohl unerschöpfliche plenitudo gratiae ist. Näheres hierüber in der Incarnations- und Gnaden-Lehre.

2) Vgl. oben §. 195, I, 3. S. 695.

3) Vgl. *Gonet*, Clyp. Thom. Disput. 3 de libert. volunt. Dei Art. 2 Per quid constituatur liberum Dei decretum, seu quid supperaddat actus liber Dei ad perfectiones ejus necessarias. *Billuart*, Curs. Theol. univers. Dissert. 7 de volunt. Dei art. 4: Per quid formaliter constituatur actus liber Dei.

minus hat[1]). Insofern der Act der unendlichen Liebe Gott selbst zum Gegenstande und Ziele hat, ist er nothwendig, eben dadurch und ebendeßhalb[2]) aber, insofern er die Creaturen zum Gegenstande hat, frei und absolut unabhängig von den Creaturen, wie das göttliche Sein eben dadurch, daß es in sich nothwendig ist, absolut unabhängig und frei ist nach Außen. Hieraus erkennen wir auch, daß und wie das freie Wollen der Creaturen etwas in Gott selbst ist, nämlich eben sein mit seinem Wesen identisches absolutes Wollen, daß es aber deßhalb in Gott nichts Contingentes und Defectibeles setzt, sondern daß die Contingenz und Defectibilität nur dem creatürlichen Terminus dieses Wollens zukommt; daher auch der Act der göttlichen Liebe derselbe absolute und unendlich vollkommene Act bleibt, mag er die Existenz von Creaturen wollen oder nicht wollen, mag er diese oder jene Creaturen wollen; daß deßgleichen dieser Act in seiner ganzen Vollkommenheit ewig und unveränderlich bleibt, wenn auch das gewollte Creatürliche zeitlich und veränderlich ist.

§. 200.

Von dem Ziel und Beweggrund des göttlichen Wollens.

Mit der nothwendigen Liebe Gottes zu sich selbst und der Freiheit seines Willens bezüglich der Creaturen — was der Sache nach mit der Wahrheit, daß Gott das primäre und formale, die Creaturen aber das secundäre und materiale Object des göttlichen Wollens[3]) sind, und schließlich mit der Wahrheit, daß dem göttlichen Wollen, wie dem göttlichen Wesen, Aseität und absolute Unabhängigkeit[4]) zukommt, zusammenfällt — sind von selbst die Sätze ge-

---

1) Actus Dei liber nihil est aliud quam ejus actus necessarius, quatenus dicit habitudinem seu terminationem non necessariam ad creaturas. *Billuart*, l. c. Dasselbe sagt Thomas mit den Worten: Voluntas Dei uno et eodem actu vult se et alia, sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis, habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam; non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria. *S. c. g.* l. 1, c. 82.

2) Das sagt Thomas *S. Th.* 1, q. 19, a. 3 mit den Worten: Cum bonitas Dei sit perfecta, sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium. — Vgl. l. c. ad 5: Voluntas divina quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam.

3) S. oben §. 196 u. 197, insbesondere S. 710—715.

4) S. oben §. 195, insbesondere S. 699.

geben, welche die Theologen und die Kirche selbst[1]) über Ziel und Beweggrund des freien göttlichen Wollens aufstellen.

I. Da das göttliche Wollen mit dem göttlichen Wesen identisch, purer Act und bezüglich der Creaturen absolut frei und deren erste Ursache ist, so kann es selbstverständlich nicht eine außer ihm selbst liegende Ursache haben, weder eine wirkende (causa efficiens), noch eine Finalursache (causa finalis), indem auch diese, da das Ziel den Willen bewegt, wahrhaft Ursache seiner Bewegung ist. Insofern also muß man sagen, daß der göttliche Wille außer sich kein Ziel und keinen Beweggrund hat, der es bewegt Creatürliches zu wollen, oder bestimmt dieses oder jenes zu wollen. Daher ist auf die Frage, weßhalb Gott dieses oder jenes, z. B. die Erschaffung dieser Welt, wollte, mit dem heil. Augustin zu antworten: weil er wollte, und zu behaupten, daß ein tieferer und höherer Grund, als der göttliche Wille selbst, nicht zu finden sei[2]).

Das lehrt denn auch die heilige Schrift in allen jenen Stellen, welche Gottes absolute Unabhängigkeit und die unbeschränkte Freiheit seines Willens bezüglich des Creatürlichen aussprechen[3]). Daher stellen auch alle Theologen einmüthig den Satz als dogmatische Wahrheit auf, daß das göttliche Wollen keine Ursache außer sich selbst habe[4]).

---

1) Vgl. *Vatic.* Const. dogm. de fide, cap. 1 (S. 750, Note 6) und I, can. 5 Siquis . . . mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit a. s.

2) Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt (sc. Manichaei), cum voluntas Dei omnium quae sunt, sit ipsa causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit, quare fecit Deus coelum et terram? respondendum est ei: quia voluit. Voluntas enim Dei causa est coeli et terrae, et ideo major est voluntas Dei, quam coelum et terra. Qui autem quaerit, quare voluit facere coelum et terram? majus aliquid quaerit, quam est voluntas Dei: nihil autem majus inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id, quod non est, non quaerat, ne id, quod est, non inveniat. *In Genes. c. Manich.* c. 2, nr. 4. (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 175.) Cf. *De doctr. christ.* 1, 31.

3) S. oben S. 711 u. 712. Insofern ist die Frage des Geschöpfes an Gott: „warum hast du mich so gemacht? warum hast du dieses oder jenes gethan?" als unberechtigt und ungeziemend zurückzuweisen. An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem fas in honorem, aliud vero in contumeliam? *Rom.* 9, 21.

4) Dicendum quod nullo modo voluntas Dei causam habet. *S. Th.* 1, q. 19, a. 5, c.

II. Wenn wir aber sagen, daß das göttliche Wollen der höchste und letzte Grund aller Dinge sei und selbst keinen anderen Grund habe, als das göttliche Wollen oder, was dasselbe ist, Gottes Güte[1]); so ist damit keineswegs gesagt, daß das von Gott Gewollte, also die Creaturen, kein Endziel und keinen Grund haben; vielmehr haben alle Dinge, da der göttliche Wille nicht nur frei, sondern auch unendlich weise ist, vernünftige Zwecke und Gründe und schließlich Ein nothwendiges und letztes Ziel und Einen letzten Grund, welcher Gott selbst ist. Denn da Gott, wie wir wissen, in Allem, was er will, nothwendig sich selbst will und liebt, so macht er nothwendig, indem er die Creaturen als endliche Abbilder seiner unendlichen Güte will, sich selbst zum Endziele derselben[2]).

In diesem Sinne nun, daß alle Dinge von der göttlichen Weisheit unter einander, alle aber zu Gott, ihrem letzten Ziele, hingeordnet sind, hat Alles in der natürlichen und übernatürlichen Weltordnung Ziel und Grund, und sollen wir dieselben auch aus der Vernunft und der göttlichen Offenbarung zu erkennen suchen. Insofern ist auch, wie wir bereits sahen[3]), die Behauptung verwerflich, daß alle Dinge keinen anderen Grund hätten, als lediglich den einfachen freien Willen Gottes, denselben als Willkür im schlechten Sinne, abgetrennt von seiner Weisheit und seinen übrigen Vollkommenheiten gedacht[4]).

---

1) Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur, quod voluntatis ejus sit aliqua causa. Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle. Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi, sed unum eorum est alteri causa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem; et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle. Patet autem quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam' ubi est unus actus, non consideratur discursus, ut supra (c. 57) circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult suam bonitatem et omnia alia, cum sua actio sit sua essentia. *S. c. g.* 1, 87.

2) *S. Th.* 1, q. 19, a. 2. c. ſ. oben S. 711, Note 1.

3) Oben S. 757, A.

4) Per praedicta (nämlich das Note 1 Gesagte) autem excluditur error quorumdam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo oporteat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam divinae scripturae contrariatur, quae Deum perhibet, secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse, secundum illud: *Omnia in sapientia fecisti* (Ps. 103, 24). Et: *Effudit sapientiam suam super omnia opera sua* (Eccli. 1, 10). *S. c. g.* l. 1, c. 87. Wenn wir da-

Insofern nun alle Dinge von Gott zu ihrem letzten Ziele, das er, das höchste Gut, selbst ist, und unter einander geordnet sind, kann man sagen, daß Gott die Creaturen wegen jenes letzten Zieles und weiterhin als Mittel wegen ihrer secundären Ziele wolle, daß somit jenes letzte Ziel der erste Grund *(ratio)*, die secundären Ziele der Dinge aber die secundären Gründe *(rationes)* des göttlichen Wollens seien und daß Gott, wenn er ein Ziel wollte, wegen dieses Zieles auch die entsprechenden Mittel, sei es als hypothetisch nothwendige, sei es als blos nützliche und angemessene, sich selbst aber als das absolut nothwendige Ziel von Allem wollte[1]). Dabei

her auch als letzten Grund, weßhalb Gott wollte oder nicht wollte, weßhalb er dieses oder jenes wollte, den freien Willen Gottes festhalten müssen, so ist es deßhalb nicht verboten, den Zusammenhang der creatürlichen Ursachen und Zwecke zu ergründen und in den Beschlüssen des göttlichen Willens selbst der Weisheit derselben nachzuforschen und, so viel möglich, ihre Congruenz mit den göttlichen Vollkommenheiten und der Natur der Dinge nachzuweisen. Das ist Aufgabe der Wissenschaft, Freude für die Vernunft und Erbauung für die Frömmigkeit. Auf den Einwand, daß, wenn Gottes freier Wille der Grund aller Dinge, es überflüssig sei, den Ursachen der Dinge nachzuforschen und somit alle Wissenschaften fielen, antwortet daher Thomas: Cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quod servetur ordo in rebus, non est supervacuum cum voluntate Dei alias causas quaerere. Esset tamen supervacuum, si aliae causae quaererentur ut primae, et non dependentes a divina voluntate. *S. Th.* 1, q. 19, a. 5 ad 2. In diesem Streben, den letzten Grund aller Dinge lediglich in diesen selbst, und nicht in Gottes Willen und Weisheit zu suchen, besteht der Wahn der falschen Wissenschaft.

1) Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem; omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas ratio est, quare vult alia, quae sunt diversa ab ipso. — Rursus bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni. Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio, quare Deus vult unumquodque bonum particulare in universo. — Item . . . supposito, quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate, quod velit ea quae ad illud requiruntur. Quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea, quae requiruntur ad unumquodque, est ut illud sit ad quod requiruntur. — Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem: Deus vult hominem habere rationem, ad hoc ut homo sit; vult autem hominem esse ad hoc, quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse ad hoc quod habeat bonitatem ipsius. Non tamen praedicta triplex ratio secundum eamdem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non de-

müssen wir uns aber wohl erinnern, daß der göttliche Wille nicht, wie ein endlicher Wille, durch real verschiedene Willensacte zuerst das Ziel und sodann die Mittel zum Ziele, sondern daß er durch einen und denselben absolut einfachen Willensact mit dem Ziele die Mittel will; daß ferner dieser Willensact, wodurch er mit Freiheit und Weisheit das Creatürliche will und ordnet, derselbe mit seinem Wesen identische unendliche reine Act des göttlichen Wollens ist, wodurch er mit Nothwendigkeit sich selbst liebt; daß mithin dieses nothwendige und jenes freie Wollen, sowie das Wollen des Zieles und das Wollen der Mittel wohl *ratione ratiocinata* [1]), nicht aber *realiter* verschieden ist. Wie das göttliche Erkennen nicht durch ein discursives Denken zu Stande kommt und Gott somit nicht aus den Principien die Conclusionen, sondern die Conclusionen in den Principien und in sich selbst, als dem höchsten Princip, alle Principien und Conclusionen in Einem unendlichen Erkenntnißact erkennt: so ist auch im göttlichen Wollen das Wollen des Zieles von dem Wollen der Mittel nicht real verschieden und deßhalb ersteres Wollen nicht im eigentlichen Sinne die Ursache des letzteren, da Ursache und Wirkung real verschieden sein müssen. — In dem Ziele will Gott die Mittel; Alles aber will er im letzten Ziele, das er selbst, seine eigene, sich selbst mit Nothwendigkeit, die Creaturen mit Freiheit wollende Güte ist [2]). So will Gott die ver-

pendet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo . . . Particulare autem bonum ex necessitate dependet ex his quae absolute ad ipsum requiruntur; licet et haec etiam habeant quaedam quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem autem absolutam, solum cum vult seipsum. *S. c. g.* l. 1, c. 86 cf. *S. Th.* 1, q. 19, a. 5, ad 3.

1) Sowie wir die verschiedenen göttlichen Eigenschaften, obwohl sie realiter Eins sind, ratione ratiocinata unterscheiden und auf Grund dieser Unterscheidung die eine Eigenschaft aus der anderen, z. B. die Ewigkeit aus der Unveränderlichkeit, den Willen aus der Intellectualität, unserem wahren, wenn auch inadäquaten Begriffe nach, ableiten; so können und müssen wir auch ratione ratiocinata das Wollen des Zweckes von dem Wollen der Mittel und die göttliche Endabsicht von der Wahl der Mittel zur Erreichung derselben unterscheiden. Die Theologen pflegen dieses die verschiedenen signa rationis zu nennen und demgemäß zu sagen, daß Gott secundum signum rationis das Eine, z. B. den Zweck, vor dem Anderen, z. B. dem Mittel, wolle. S. unten von den Eintheilungen des göttlichen Willens.

2) Demgemäß beweist Thomas den Satz, daß der göttliche Wille keine Ursache (causa, wohl aber Gründe) hat, in folgender Weise: Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus in-

nunftlosen Wesen als Mittel für die vernünftigen Geschöpfe, beide aber will er zur Vollendung des Universums, die ganze Vollkommenheit der Schöpfung aber will er zur äußeren Offenbarung oder Verherrlichung seiner inneren Güte oder Herrlichkeit; diese äußere Offenbarung seiner Güte aber will er mit vollkommener Freiheit; dieser freie Wille seiner Liebe aber hat seinen Grund in der nothwendigen Liebe, womit Gott seine innere Güte liebt: denn nur deßhalb, weil in Gott diese nothwendige Liebe seiner eigenen inneren Güte ist, ist in ihm das Wollen des erschaffenen Guten und ist dieses Wollen absolut frei. Fast alle Irrthümer bezüglich des göttlichen Wollens und der göttlichen Rathschlüsse beruhen auf einem Verkennen dieser einfachen Wahrheiten.

So viel an dieser Stelle, da wir in der Lehre von dem Endziel und dem Beweggrunde der Schöpfung auf unseren Gegenstand zurückkommen und die gegen unsere Wahrheit speciell in der Schöpfungslehre erhobenen Einwände und behaupteten Irrthümer widerlegen müssen.

Aus der nothwendigen Liebe Gottes zu sich selbst und der freien Güte gegen die Geschöpfe ergeben sich auch alle jene Eigenschaften Gottes, insbesondere seines Wollens, welche man nach menschlicher Analogie als moralische Eigenschaften Gottes zu bezeichnen pflegt, insbesondere seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, seine Freigebigkeit und Barmherzigkeit, seine freiwaltende praktische Weisheit.

---

telligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quod si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem ei erit causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere, quod ea quae sunt ad finem velit ordinare in finem. Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita etiam uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa; ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem; sed tamen vult ea quae sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc. *S. Th.* 1, q. 19, a. 5, c.

§. 201.

Von den s. g. moralischen Eigenschaften Gottes im Allgemeinen und der Heiligkeit insbesondere.

I. Die späteren Theologen pflegen jene Eigenschaften, welche Gott nach Analogie der menschlichen Tugenden beigelegt werden, moralische Eigenschaften zu nennen. Unter Tugend versteht man den Habitus, welcher den Willen resp. die von ihm regierten Seelenkräfte zu guten Acten tüchtig und geneigt macht[1]). Tugend im engeren, eigentlichen Sinne[2]) kommt aber dem Willen zu, indem auch die intellectualen Tugenden, z. B. Klugheit, Glauben, nur insofern Tugenden genannt werden, als bei ihnen der Intellect von dem Willen bewegt wird[3]). Der Wille wird aber sittlich gut oder tugendhaft genannt, sofern er mit dem Gesetze des Guten[4]) oder, was der Sache nach dasselbe ist, der

---

1) Virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiae actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. *S. Th.* 1. 2, q. 55, a. 1, c. Insofern ist virtus in einem weiteren Sinne dasselbe wie habitus inhaerens in ordine ad ejus actum. Cf. *S. Th.* 1. 2, q. 49, a. 3 & 4, q. 50, a. 2. Im engeren Sinne werden aber nur die sittlichen Habitualitäten oder Qualitäten der vernünftigen Wesen virtutes, Tugenden, genannt. „Die Etymologie des Namens anlangend, wird Tugend von tügen, taugen abgeleitet, ἀρετή wahrscheinlich von ἄρειν, in der Bedeutung von tauglich, geeignet sein; virtus von vir, die Tauglichkeit zum Mannesberuf, Kraft, Stärke, Tapferkeit bezeichnend: Appellata enim est ex viro virtus; viri autem maxime propria est fortitudo. *Cic.* Tusc. 2, 18." Simar, Moral, S. 164, Note 3.

2) Nämlich im Unterschied von irgend welcher — nicht an sich sittlichen — Tüchtigkeit, wie z. B. Wissenschaft, Kunst. Diese Habitualitäten werden allerdings von Aristoteles in einem uneigentlichen Sinne auch Tugenden genannt, sind es aber im engeren und eigentlichen Sinne nicht. Cf. *S. Th.* 1. 2, q. 56, ad 3.

3) Subjectum . . . habitus, qui simpliciter dicitur *virtus*, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia secundum quod mota est a voluntate. Cujus ratio est quia voluntas movet omnes alias potentias, quae aliqualiter sunt rationales ad suos actus . . . Et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem . . . Et ideo intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictae. *S. Th.* 1. 2, q. 56, a. 3, c.

4) Nihil enim aliud est actus virtutis, quam bonus usus liberi arbitrii. *S. Th.* 1. 2, q. 55, a. 1, ad 2.

Wahrheit[1]) oder, da alle Güte und Wahrheit in Gott ihren Urgrund hat, mit dem göttlichen, natürlichen resp. übernatürlichen, Gesetze oder, da das Gesetz des Guten und der Wahrheit oder das göttliche Gesetz natürlich durch die Vernunft und übernatürlich durch den Glauben erkannt wird, mit der Vernunft resp. mit dem Glauben übereinstimmt. Hieraus erhellt auch sofort, in welcher Beziehung die Tugend zu der Liebe steht. Da die Liebe der Grundact resp. die Grundneigung des Willens ist[2]), so ist die Tugend in ihrem Grunde nichts Anderes, als wohlgeordnete, d. h. die zum wahrhaft Guten und schließlich zum höchsten Gute geordnete Liebe[3]). Insofern ist alle Tugend nur Eine; nach der Verschiedenheit ihrer Objecte und der Seelenkräfte aber verzweigt sich die Eine Tugend oder die allgemeine Gerechtigkeit[4]) in verschiedene Tugenden[5]), die nach der Doppelnatur des Menschen theils sein leiblich-seelisches, theils sein rein geistiges Leben betreffen. Ferner sind die Tugenden entweder natürliche, welche schon in der Natur des Menschen und in dem durch die bloße Vernunft erkennbaren Sittengesetze begründet sind und auf die vier Cardinaltugenden zurückgeführt werden können, oder übernatürliche, eingegossene Tugenden, welche die bloße Natur schlechthin übersteigen und eine nur durch Gottes Gnade der Seele verliehene übernatürliche Vollkommenheit und Theilnahme an der göttlichen Vollkommenheit sind, wie vor Allem die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, welche vorzugsweise die eingegossenen Tugenden genannt werden.

Unter Tugend wird demnach weder die bloße Fähigkeit oder Potenz zum Guten, noch der einzelne Tugendact, sondern der Habitus oder die Qualität der Potenz verstanden, wodurch sie zu den entsprechenden Tugendacten tüchtig und geneigt gemacht

1) Vielmal wird in der heiligen Schrift Wahrheit im Sinne von Gerechtigkeit und Heiligkeit genommen. In diesem Sinne sind z. B. alle Wege Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit. *Tob.* 3, 2. *Ps.* 24, 10. In diesem Sinne ist gesagt: Qui facit veritatem, venit ad lucem. *Joann.* 3, 21 cf. *1 Joann.* 1, 6.

2) S. oben S. 704, Note 2.

3) Nihil omnino esse virtutem affirmaverim, nisi summum amorem Dei. *August.* De morib. Eccl. c. 15, nr. 25. Virtus dicitur *ordo* vel *ordinatio amoris*, sicut id ad quod est virtus; per virtutem enim amor ordinatur in nobis. *S. Th.* 1. 2, q. 55, a. 1, ad 4.

4) Justitia universalis im Unterschiede von der speciellen (Cardinal-) Tugend der Gerechtigkeit.

5) Vgl. *Bonavent.* Brevil. Pars 5, cap. 4, De ramificatione gratiae in habitus virtutum.

wird[1]). Diese Tüchtigkeit und Geneigtheit kann schon in der Natur begründet (habitus *naturalis*), oder durch die übernatürliche Gnade verliehen (habitus *infusus*, virtus infusa), oder durch eigene Thätigkeit, nämlich durch die Uebung tugendhafter Acte auf Grund des entsprechenden natürlichen oder übernatürlichen Habitus erworben sein (habitus *acquisitus*, virtus acquisita). Dieses vorausgesetzt, ergibt sich von selbst, inwiefern wir die Tugenden auf Gott übertragen können, inwiefern nicht. Da die Tugend nicht nur etwas Gutes, sondern sogar das Beste eines jeden vernünftigen Wesens, in specie des Willens ist, so muß sie, im Allgemeinen und insofern sie Vollkommenheit ist, Gott beigelegt werden[2]). Demgemäß legt auch die heilige Schrift Gott die mannigfaltigsten Tugenden bei, Wahrhaftigkeit, Treue, Güte, Freigebigkeit, Milde, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit u. s. w., und fordert uns auf, durch Tugend und tugendhafte Handlungen Nachahmer Gottes zu sein[3]) und vollkommen zu werden, wie Gott vollkommen ist[4]). Auf der anderen Seite ist es aber nicht minder klar, daß das specifisch Endliche und Unvollkommene an den creatürlichen insbesondere menschlichen Tugenden an Gott zu negiren ist. Daher können jene Tugenden, die ihrem ganzen Begriffe nach mit solcher Unvollkommenheit behaftet und daher nur für die Geschöpfe relative Vollkommenheiten (perfectiones *secundum quid* oder *mixtae*) sind, nicht Gott beigelegt werden; da jedoch auch sie irgendwie eine Abspiegelung der göttlichen Vollkommenheit sind, so finden sich auch diese Tugenden, wie überhaupt alle perfectiones mixtae, in Gott, nicht aber formaliter, sondern *aequivalenter* und *eminenter*, nämlich in einer Vollkommenheit, welche der Vollkommenheit dieser Tugenden nicht nur gleichwerthig ist, sondern sie in unendlicher Erhabenheit enthält[5]).

Aus dem Gesagten ergibt sich namentlich, daß auf Gott alle jene Tugenden nicht im eigentlichen Sinne übertragen werden

1) S. oben S. 774, Note 1.

2) Oportet enim, sicut esse ejus (sc. Dei) est universaliter perfectum, omnium entium in se perfectiones quodammodo comprehendens, ita et bonitatem ejus omnium bonitates in se quodammodo comprehendere. Virtus autem est bonitas quaedam; virtuosus namque secundum eam dicitur bonus, et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere. *S. c. g.* l. 1, c. 92.

3) Estote igitur imitatores Dei. *Eph.* 5, 1.

4) Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester coelestis perfectus est. *Matth.* 5, 48.

5) Vgl. oben §. 167.

können, welche ihrer Natur nach nur dem Geschöpfe vermöge seiner Unvollkommenheit und Abhängigkeit, oder nur dem Menschen vermöge seiner Zusammensetzung aus Seele und Leib, oder gar nur dem Sünder zukommen können, wie Gehorsam, Glaube, Hoffnung, Demuth, Verehrung, Anbetung, Nächstenliebe, commutative Gerechtigkeit, die gesellschaftlichen und politischen Tugenden, soweit sie dieses sind; ferner Nüchternheit, Keuschheit, Enthaltsamkeit, Selbstbeherrschung, Mäßigung, Starkmuth, Tapferkeit, Kühnheit, Furcht, Reue, Bußfertigkeit [1]). Ein Theil dieser Tugenden wird metaphorisch auf Gott übertragen, während bei anderen die Inconvenienz so groß ist, daß die heilige Schrift diese Uebertragung bei ihnen vermeidet und auch wir sie vermeiden sollen [2]).

Jene Tugenden dagegen, welche, wie Gütigkeit, Freigebigkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, ihrem Begriffe nach reine Vollkommenheit enthalten und daher unendlich gedacht werden können, werden formaliter auf Gott übertragen. Hiebei ist aber an denselben Alles zu negiren, was ihnen nur in ihrer endlichen Form und als Qualitäten der Geschöpfe eigen sein kann. Sie sind daher, wie alle Eigenschaftsbegriffe, durch Anwendung der negativen Attribute zu reinigen und in den Stand der Supereminenz zu erheben. Wenn wir daher z. B. Gott Gerechtigkeit zuschreiben, so dürfen wir ihm nur die distributive oder providentielle, nicht aber die commutative im eigentlichen Sinne zuschreiben [3]). So

---

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 21, a. 1 ad 1. *S. c. g.* l. 1, c. 92—94.

2) Hierüber sagt der heil. Thomas: Passionum autem, circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie Deo conveniunt, quum circa passiones sint, nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicujus effectus. Quaedam vero, scilicet passiones, sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia hujusmodi; circa quorum species et audacias et omnino appetitus sunt fortitudo, magnanimitas, mansuetudo et aliae hujusmodi virtutes. Quae quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt; dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus, ut est illud: *Non est fortis sicut Deus noster (1 Reg. 2, 2). Et:* „*Quaerite justum, quaerite mansuetum*“ (Sophon. 2, 3). *S. c. g.* l. 1, c. 92. alin. ult.

3) S. §. 203.

müssen wir an der Barmherzigkeit das Mitleiden als Passion, an der Klugheit Berechnung und Rath, und auch an dem, was formaliter in Gott sich findet, alles Endliche und Contingente negiren.

Nun besteht die Tugend und Moralität des Geschöpfes

1. in der habitualen resp. actualen Uebereinstimmung seines Willens mit dem als absolute Autorität über ihm stehenden Sittengesetz oder mit dem heiligen Willen Gottes. Die moralischen Eigenschaften Gottes können aber selbstverständlich nicht in einer solchen Uebereinstimmung mit einem über Gott stehenden Gesetze, sondern nur in der Uebereinstimmung mit Gottes eigenem unendlich vollkommenen Wesen, oder, was dasselbe, mit seiner eigenen Güte und Heiligkeit bestehen. Da wir nun, wo wir von Sittlichkeit und von sittlichen Handlungen, Tugenden und Pflichten reden, an das über dem Willen stehende Sittengesetz denken, so ist es, obwohl der Sprachgebrauch den Ausdruck „moralische Eigenschaften Gottes" ja den Ausdruck *mores*[1]) *divini* sanctionirt hat, nicht üblich und ziemlich, von Sittlichkeit, Moralität und von sittlichen Tugenden und sittlichen Pflichten Gottes zu reden; wohl aber schreiben wir Gott Heiligkeit und die anderen speciellen moralischen Attribute zu.

2. Im Geschöpfe ist ferner die Tugend eine von dem Wesen desselben real verschiedene accidentale Qualität; die moralischen Eigenschaften Gottes dagegen sind, wie wir wissen, nicht ein Accidenz, sondern vermöge der absoluten Einfachheit Gottes das göttliche Wesen, die göttliche Substanz selbst[2]).

3. Näherhin sind die Tugenden im Geschöpfe Habitualitäten, sowohl von der Potenz, als vom Act real verschieden und zwischen beiden in der Mitte stehend; die moralischen Eigenschaften Gottes aber sind purer Act und kann in Gott weder von einer bloßen Potenz, noch von einem bloßen Habitus die Rede sein. In-

1) Der Name *mos*, Sitte, ist noch in anderer Beziehung incongruent, insofern er nämlich das durch Gewohnheit oder Gesetz Sanctionirte (vgl. Act. 15, 1), sowie einen durch Gewohnheit erworbenen oder auch einen angeborenen habitus (vgl. Ps. 67, 7. 2 Machab. 11, 11) bezeichnet. Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 58, a. 1.

2) Deum enim non convenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed per suam essentiam, quum sit omnino simplex; nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit, quum sua actio sit suum esse. Non est igitur virtus in Deo aliquis habitus, sed sua essentia. *S. c. g.* l. 1, c. 92.

sofern man daher unter Tugend eben einen Habitus als solchen versteht, kann man sagen, daß in Gott keine Tugenden, nämlich als habituale seien: denn Gottes moralische Vollkommenheit (wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen wollen) ist purer Act[1]). Wir wissen aber auch, daß der göttliche substantiale und unwandelbare Act *per eminentiam* alle Vollkommenheit in sich schließt, welche in der Creatur in Potenz, Habitus und Act auseinandergeht. Daher ist Dasjenige, was die Vollkommenheit des Tugendhabitus ausmacht, die bleibende gute Beschaffenheit, die feste Richtung des Willens auf das Gute, in der substantialen und unveränderlichen Heiligkeit des göttlichen actus purus in höchster unendlicher Vollkommenheit vorhanden.

4. Ein fernerer Unterschied zwischen geschöpflichen Tugenden und den moralischen Eigenschaften Gottes besteht darin, daß jene Tugenden real verschieden, die moralischen Eigenschaften Gottes aber vermöge der absoluten göttlichen Einfachheit untereinander und mit dem Wesen identisch sind. Wie die menschliche Seele in verschiedene Seelenkräfte sich unterscheidet, so verzweigt sich auch die Tugend oder (allgemeine) Gerechtigkeit, den Seelenkräften und den Objecten ihrer Thätigkeit entsprechend, in real verschiedene Tugenden. Von einem solchen realen Unterschiede von Kräften und Tugenden kann selbstverständlich bei Gott nicht die Rede sein. Daß insbesondere die Unterscheidung der Tugenden in natürliche und übernatürliche, erworbene und eingegossene auf Gott keine Anwendung finden kann, bedarf keiner Auseinandersetzung.

Auch in der Creatur besteht eine Einheit unter allen Tugenden[2]) und haben alle ihre Wurzel in der Ordnung des ganzen Menschen in sich selbst, zu den anderen Geschöpfen und zu Gott, seinem letzten Ziele. Diese rechte Ordnung nennt man die allgemeine Gerechtigkeit (justitia *generalis*). Der Name Heiligkeit wird für diese Gerechtigkeit nur dann, wenn sie eine überna-

1) Habitus actus imperfectus est, quasi medius inter potentiam et actum; unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus et scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus. Adhuc, Habitus potentiae alicujus perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest. Praeterea, habitus de genere accidentis est; quod in Deo omnino non est . . . Igitur nec virtus aliqua in Deo dicitur secundum habitum, sed solum secundum essentiam. *S. c. g.* l. 1, c. 92.

2) Vgl. *S. Th.* 1. 2, q. 65 de connexione virtutum.

türliche ist; beide Namen, Gerechtigkeit und Heiligkeit, vorzüglich aber der letztere, werden auch von Gott gebraucht, um den Inbegriff all seiner moralischen Eigenschaften oder seine unendliche sittliche Vollkommenheit zu bezeichnen. Während aber die creatürliche Gerechtigkeit und Heiligkeit in real verschiedene Tugenden sich verzweigt, besteht in Gott die Einheit der moralischen Eigenschaften Gottes in der absoluten und substantialen Einfachheit der göttlichen Heiligkeit, von der die übrigen moralischen Attribute nur ratione *ratiocinata* unterschieden und aus der sie nur logisch abgeleitet werden können: ein realer Unterschied besteht nur in den Objecten und Termini der verschiedenen Tugenden. Demgemäß werden wir zunächst die göttliche Heiligkeit betrachten.

II. Vor allen Eigenschaften Gottes hebt die heilige Schrift seine Heiligkeit hervor. In ähnlicher Weise wie Gott sich seinem Volke als den Seienden geoffenbart hat[1]), hat er sich ihm als den Heiligen geoffenbart und darauf sein heiliges Gesetz gegründet. Weil er heilig ist, sollen auch wir heilig sein[2]). Gott ist der Heilige[3]) schlechthin, der Heilige Israels[4]), heilig und furchtbar ist sein Name[5]). Er allein ist heilig[6]), und selbst die Engel sind nicht rein vor ihm[7]). Seine Heiligkeit ist ein Licht ohne Schatten und Flecken[8]). Heilig ist deßhalb auch Alles, was von Gott kommt: heilig sind seine Werke[9]), sein Gesetz

1) Vgl. §. 160.

2) Ego sum Dominus Deus vester; sancti estote, quia ego sanctus sum. *Levit.* 11, 44. Sancti estote, quia ego sanctus sum Dominus Deus vester. *Lev.* 19, 2. Sanctificamini et estote sancti, quia ego sum Dominus Deus vester. *Lev.* 20, 7. Cf. *1 Petr.* 1, 15—17 . . . secundum eum, qui vocavit vos, Sanctum, et ipsi in omni conversatione sancti sitis; quoniam scriptum est: Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum. Dasselbe sagt das Wort Christi: Estote perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est. *Matth.* 5, 48. Cf. *Js.* 5, 16. *1 Thess.* 4, 3. Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.

3) *Js.* 40, 21. Cf. *Joann.* 17, 11. „Pater sancte."

4) *Js.* 1, 4; 10, 20; 12, 6; 31, 1; 41, 16.

5) Sanctum et terribile nomen ejus. *Ps.* 110, 9. Cf. *Ps.* 98, 3; 102, 1; 104, 3; 144, 21. *Ezech.* 20, 39; 39, 7.

6) Non est sanctus, ut est Dominus. *1 Reg.* 2, 2. Vgl. *Matth.* 19, 17; Unus est bonus, und *Apoc.* 15, 4: Solus pius.

7) Ecce inter sanctos ejus nemo immutabilis, et coeli non sunt mundi in conspectu ejus. *Job* 15, 15.

8) *1 Joann.* 1, 5. Cf. *Joann.* 8, 12.

9) Justus Dominus in omnibus viis suis: et sanctus in omnibus operibus sius. *Ps.* 144, 17. Dei perfecta sunt opera: et omnes viae ejus judicia. *Deut.* 32, 4.

und seine Gebote[1]). Heilig ist oder soll sein Alles, was ihm angehört, mit ihm in Verbindung steht. Daher ist heilig der Ort seiner Erscheinung[2]), heilig sein Haus[3]), heilig sein Tag[4]), heilig sein Volk[5]), heilig seine Kirche[6]), heilig die ihm anhängende Seele[7]), heilig sind und sollen seine Priester sein[8]). Ueber Alles heilig aber ist Derjenige, dessen Menschheit durch die Fülle der Gottheit geheiligt und der seiner Persönlichkeit nach selbst Gott ist, der Heilige Israels[9]), unser heiliger, schuldloser, unbefleckter, von den Sündern ausgeschiedener, über alle Himmel erhabener Hoherpriester[10]). Darum besteht der höchste Gottesdienst jeglicher Creatur darin, die Heiligkeit Gottes anzuerkennen. Gottes Heiligkeit ist der ewige Preisgesang der Engel und Heiligen in der Glorie[11]); das war das Loblied Israels[12]), das ist das Gebet der Christenheit[13]), wie es auch das hohepriesterliche Gebet[14]) ihres Hauptes und Erlösers war. Hiezu kommen alle jene Aussprüche über die wesenhafte, allem Bösen absolut fremde Güte des göttlichen Willens, welche wir oben[15]) betrachtet haben; sowie die zahlreichen Stellen über den heiligen Geist. Da nämlich die dritte Person in der Gottheit, welche durch die,

---

1) Lex sancta, et mandatum sanctum, et justum, et bonum. *Rom.* 7, 12. Lex Domini immaculata, convertens animas: testimonium Domini fidele, sapientiam praestans parvulis. Justitiae Domini rectae, laetificantes corda: praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos. *Ps.* 18, 8—9.

2) Solve calceamentum de pedibus tuis; locus enim, in quo stas, terra sancta est. *Exod.* 3, 5. Cf. *Josua* 5, 16.

3) Domum tuam decet sanctitudo. *Ps.* 92, 5. *Ps.* 64, 5. *Exod.* 15, 17. Die Stätte der Bundeslade ist sanctum sanctorum. *Exod.* 29, 37.

4) *Gen.* 2, 3; *Lev.* 23, 3.

5) *Deut.* 7, 6; 14, 2. 21; 26. 19. *Exod.* 19, 7. *Rom.* 1, 7. *Eph.* 1, 1. *Phil.* 1, 1.

6) *Eph.* 5, 27. *1 Petr.* 2, 9.

7) Die Belege in der Lehre von der heiligmachenden Gnade.

8) *Exod.* 21, 8. *Lev.* 21, 6. *Ps.* 131, 9.

9) So wird sehr oft Jehovah, insbesondere aber als Messias genannt. *Js.* 41, 14; *43*, 3; *45*, 11; *48*, 17; 49, 7. S. die Messian. Weissagungen.

10) Talis enim decebat ut nobis esset pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis factus. *Hebr.* 7, 26.

11) Seraphim . . . clamabant alter ad alterum: Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum. *Js.* 6, 3. Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus omnipotens, qui erat, et qui est, et qui venturus est. *Apoc.* 4, 8.

12) *Ps.* 98, 9.

13) Sanctificetur nomen tuum. *Matth.* 6, 9.

14) Pater sancte . . . sanctifica eos in veritate. *Joann.* 17, 11. 17.

15) S. 720 und bes. S. 729 ff.

mit der essentialen Liebe real identische, notionale Liebe von Vater und Sohn ausgeht, der heilige Geist und die Heiligkeit selbst ist, so ist klar, daß die göttliche Liebe und Gott selbst, wie unendliche Liebe, so unendliche Heiligkeit ist[1]). Es ist überflüssig, für die Heiligkeit Gottes besondere Zeugnisse der Väter anzuführen. Sie haben dieselbe meistens da behandelt, wo sie von der absoluten, alles Böse ausschließenden Güte Gottes und seines Willens reden[2]). Sie definiren dieselbe als absolut fleckenlose Reinheit und supereminente Heiligkeit[3]).

Daß Gott heilig, weil das höchste und beste Wesen ist, bezeugt nicht nur das christliche, sondern auch das natürliche, allgemein menschliche Bewußtsein[4]). Die Kirche hebt die Heiligkeit Gottes in ihrer Liturgie[5]) besonders hervor, bekennt sie durch ihre gesammte Glaubens- und Sittenlehre, hat sie durch die Verwerfung aller Irrlehren, die Gott in irgend welcher Weise zum Urheber des Bösen machen, vertheidigt[6]).

Die Heiligkeit ist nichts Anderes, als die recht geordnete und vollkommene Liebe[7]), nur daß in dem Begriffe der Heilig-

---

1) Näheres in der Trinitätslehre.

2) Wir werden noch zahlreiche Belege dafür in der Lehre von der Schöpfung von dem Ursprunge des Bösen, von der Providenz und Prädestination kennen lernen.

3) Sanctitas est, ut more nostro loquar, ab omni immunditia libera et perfecta et omnino immaculuta justitia. *Dionys.* De divin. nom. 12 — eine später sehr allgemein angenommene Definition. Von dieser Heiligkeit sagt dann Dionys a. a. O. §. 3 weiter: Haec itaque omnia de causa illa transcendentali absolute praedicanda sunt, addendumque, ipsam esse supraeminentem sanctitatem, atque dominationem, et regnum omnium supremum, simplicissimamque deitatem.

4) Deum rerum omnium principem, bonum esse, communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum Deo nil melius excogitari queat, id quo melius nihil est, bonum esse, quis dubitet? *Boëtius* De consol. philos. l. 3, pros. 10.

5) Namentlich im *Sanctus* der Präfation und in dem Trisagion Ἅγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς.

6) S. oben S. 733, Note 1.

7) Da die Heiligkeit der Inbegriff und die Vollkommenheit aller Tugenden ist (vgl. Bd. 1, S. 511, Note 1), so leidet hier Anwendung, was der heil. Augustinus von der Tugend sagt: Mihi videtur, quod definitio vera et brevis virtutis, ordo est amoris: propter quod in sancto cantico canticorum cantat sponsa Christi, civitas Dei: *Ordinate in me charitatem* (Cant. 2, 4). Wie die Liebe Gottes das Wesen und zugleich der ewige Lohn aller Tugenden ist, nach dem Worte der Schrift: Mihi autem adhaerere Deo bonum est (*Ps.* 72, 28), erklärt Augustin in einer lehrreichen Weise *Epist.* 154 (al. 51)

keit zwei weſentliche Eigenſchaften dieſer Liebe beſonders hervorgehoben ſind, nämlich ihre Reinheit und Feſtigkeit[1]). Hieraus

ad Macedonium c. 3, nr. 12, c. 4, nr. 13. (*Migne*, Patr. lat. t. 33, col. 671) folgendermaßen: Quamquam et in hac vita virtus non est, nisi diligere quod diligendum est: id eligere prudentia est; nullis inde averti molestiis, fortitudo est; nullis illecebris temperantia est: nulla superbia justitia est. Quid autem eligamus, quod praecipue diligamus, nisi quo nihil melius invenimus? Hoc Deus est, cui si diligendo aliquid vel praeponimus vel aequamus, nos ipsos diligere nescimus. Die Liebe gibt auch der Tugend ihre Feſtigkeit und Stärke. Vera et invicta virtus caritas. Sed tunc potest in istis (martyribus) virtus esse invicta, si non sit caritas ficta. Ille ergo dat nobis veram virtutem, qui diffundit in cordibus nostris caritatem (*Rom.* 5, 5). Sermo 104 In b. Laurent. c. 5. (*Migne*, Pat. lat. t. 38, col. 1396.) Daſſelbe gilt von der Reinheit.

1) Dicendum, quod nomen sanctitatis, ſagt Thomas, wo er von der menſchlichen Heiligkeit redet, duo videtur importare: uno quidem modo munditiam . . . alio modo importat firmitatem . . . Munditia enim necessaria est ad hoc quod mens Deo applicetur, quia mens humana inquinatur ex hoc quod inferioribus rebus conjungitur; sicut quaelibet res ex immixtione pejoris sordescit, ut argentum ex immixtione plumbi. Oportet autem quod mens ab inferioribus rebus abstrahatur, ad hoc quod supremae rei possit conjungi. Et ideo mens sine munditia Deo applicari non potest. Unde ad Hebr. 12, 14 dicitur: *Pacem sequimini cum omnibus, et sanctimoniam sine qua nemo Deum videbit.* Firmitas etiam exigitur ad hoc quod mens Deo applicetur; applicatur enim ei sicut ultimo fini et primo principio; hujusmodi autem oportet maxime immobilia esse. Unde dicebat Apostolus, Rom. 8, 38: *Certus sum quod neque mors, neque vita . . . separabit me a caritate Dei. S. Th.* 2. 2, q. 81, a. 8, c. Thomas behandelt hier die Frage, ob die Tugend der Religion daſſelbe ſei, was Heiligkeit, und beantwortet dieſelbe dahin, daß beide zwar dem Begriff, nicht aber dem Weſen nach verſchieden ſeien, was er näher folgendermaßen erklärt, indem er nach den oben angeführten Worten fortfährt: Sic ergo sanctitas dicitur per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo. Unde non differt a religione secundum essentiam, sed solum ratione. Nam religio dicitur, secundum quod exhibet Deo debitum famulatum in his quae specialiter pertinent ad cultum divinum, sicut in sacrificiis, oblationibus et aliis hujusmodi; sanctitas autem dicitur, secundum quod homo non solum haec, sed aliarum virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona quaedam opera ad cultum divinum. Er bemerkt hiebei, daß man hienach Heiligkeit in einem engeren und in einem weiteren Sinne nehmen könne, in erſterem Sinne ſei ſie gewiſſermaßen daſſelbe mit der Religion, im zweiten ſchließe ſie die Geſammtheit der Tugenden in ihrer Hinordnung zu Gott ein. Habet quandam generalitatem, secundum quod omnes virtutum actus per imperium ordinat in bonum divinitatis. *L. c.* ad 1. Wenn Thomas meint, ἅγιος bedeute unirdiſch und es ſei darin die Reinheit, und in sanctus, von sancire das Feſtgeſtellte, die Feſtigkeit ausgeſprochen, ſo beeinträchtigt dieſe irrige Ableitung der Wörter die Wahrheit der Gedanken nicht.

ergibt sich von selbst, daß Gott die unendliche Heiligkeit ist. Denn wie wir gesehen haben, ist er die Liebe und seine Liebe ist absolut wohlgeordnet, indem er sich selbst als das unendliche Gut nothwendig und um seiner selbst willen liebt, alles Andere aber mit absoluter Freiheit aus Liebe und zur Verherrlichung seiner eigenen unendlichen Güte, durch deren eigennutzlose Mittheilung und in nothwendiger Hinordnung auf sich selbst liebt. Diese Liebe aber ist, wie mit dem Gesagten gegeben, von unendlicher Reinheit und von unendlicher Festigkeit und Stärke. Sie ist von höchster Reinheit: denn sowie das göttliche Wesen lauteres Sein ist, das keine Vermischung mit irgend etwas Endlichem zuläßt, so ist das göttliche Wollen lauterer Act der reinsten Liebe, welcher jedes andere Motiv und jedes andere Ziel, als Gott, das höchste Gut selbst, und jede Vermischung ihres unendlich reinen Lichtes mit einem Schatten einer niederen Absicht oder Neigung absolut ausschließt. Diese unendlich reine Liebe ist aber eben deßhalb von ewiger unwandelbarer und unendlicher Festigkeit und Stärke, da sie der unendliche Act des göttlichen Wollens[1]) und Gott selbst ist.

Hiernach ist kaum nothwendig, die Vorzüge der göttlichen Heiligkeit[2]) besonders hervorzuheben:

1. Sie ist, wie alle anderen Eigenschaften Gottes, nicht ein Accidens, eine Qualität des göttlichen Wesens, sondern dieses Wesen selbst. Sie ist daher substantiale Heiligkeit.

---

1) Der heil. Thomas entwickelt in Kürze diese Gedanken in seinem *Compend. Theologiae* c. 47, wo er erklärt, weßhalb die dritte Person der Gottheit heilig genannt werde. Considerandum est . . ., quod cum bonum amatum habeat rationem finis, ex fine autem motus voluntarius bonus, vel malus redditur, necesse est quod amor quo ipsum summum bonum amatur, quod Deus est, eminentem obtineat quandam bonitatem, quae nomine sanctitas exprimitur, sive dicatur sanctum quasi purum secundum graecos (vgl. die vorhergehende Note), quia in Deo est purissima bonitas ab omni defectu immunis; sive dicatur sanctum, id est firmum, secundum Latinos, quia in Deo est immutabilis bonitas, propter quod omnia, quae ad Deum ordinantur, sancta dicuntur, sicut templum, vasa templi, et omnia divino cultui mancipata. Convenienter igitur Spiritus, quo nobis insinuatur amor, quo Deus se amat, Spiritus Sanctus nominatur. Da wir hier von der moralischen Eigenschaft der Heiligkeit handeln, kommt die Bedeutung des Gott Geweihten, welche sacer und sanctus hat, und dadurch Ehrwürdigen und Unverletzlichen nicht weiter in Betracht. Daß die Heiligkeit resp. heilige Liebe auch in Gott, wie Liebe im engeren Sinne, auch unendliche Hochschätzung ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Vgl. Scheeben, Dogm., §. 101.

2) Vgl. *Lessius*, De perfect. moribusq. divin. l. 8, c. 2 & 3.

2. Ebendeßhalb kommt ihr die Aseität zu. Gott ist nicht heilig durch die Uebereinstimmung mit einem außer ihm liegenden Gesetze, sondern, wie bereits in der Lehre von den moralischen Eigenschaften im Allgemeinen gezeigt wurde, durch die Uebereinstimmung mit sich selbst, mit seinem allvollkommenen Wesen als dem ewigen Gesetze; er ist nicht heilig durch die Liebe zu einem Guten außer ihm, sondern durch die Liebe zu sich selbst, durch jene Liebe, in welcher der Liebende und der Geliebte, das durch die Liebe dem Geliebten gewollte Gute und die Liebe selbst identisch sind.

3. Eben deßhalb ist die göttliche Heiligkeit, wie das göttliche Wesen unendlich: intensiv unendlich, indem die Liebe, mit der Gott liebt, unendlich stark und vollkommen ist, extensiv unendlich, da der Gegenstand dieser Liebe der Unendliche selbst und in ihm alles Gute ist; ebenso ist sie von unendlicher Reinheit, da es unmöglich ist, daß die unendliche Liebe in Allem, was sie will, etwas Anderes wolle und liebe, als die höchste und unendliche Güte und Vollkommenheit des eigenen Wesens.

4. Eben deßhalb ist die göttliche Heiligkeit nothwendig und ist es absolut unmöglich, daß Gott je in irgend einer Beziehung in seinem Wollen und Wirken von der Richtschnur der absoluten Heiligkeit abweiche; sie ist unveränderlich und ewig, eines jeden Anfangs und Endes, einer jeden Abnahme und Zunahme, einer jeden Veränderung unfähig.

5. Sie ist absolut einfach, der unendliche absolut einfache Act der göttlichen Liebe, mit allen anderen göttlichen Eigenschaften, insbesondere mit den moralischen, real identisch. Wohl ist auch in der Creatur die Heiligkeit oder Gerechtigkeit oder die Liebe die Einheit, der Ursprung und das zusammenhaltende Band aller Tugenden; aber dennoch sind letztere, wie wir bereits sahen, unter einander und von der Heiligkeit oder Gerechtigkeit oder Liebe verschieden. Ein solcher realer Unterschied besteht in Gott nicht, nur *ratione ratiocinata* unterscheiden wir die anderen moralischen Eigenschaften, die Gerechtigkeit, Freigebigkeit, Barmherzigkeit, von der Heiligkeit oder Liebe und leiten sie aus denselben ab.

6. Die Heiligkeit Gottes ist die urbildliche, bewirkende und finale Ursache aller creatürlichen sittlichen Vollkommenheit, sowohl der natürlichen Gerechtigkeit, als, in noch viel höherem Maße, der übernatürlichen Heiligkeit, welche letztere eine durch die übernatürliche Gnade verliehene Theilnahme ist an jener aus der Anschauung und dem Besitze Gottes entspringenden, Gott allein von

Natur eigenen Heiligkeit, die wir bisher betrachtet haben. Obwohl demnach auch die Creatur ein Bild der göttlichen Heiligkeit an sich tragen kann und soll, so ist doch im Vergleich zur unendlichen Heiligkeit und Reinheit Gottes jede creatürliche Heiligkeit so gering und unvollkommen, daß die heilige Schrift sie im Vergleiche zu Gott nicht rein nennt[1]), wie auch jedes erschaffene Licht im Vergleiche zum unerschaffenen Lichte dunkel und jedes endliche Sein im Vergleiche zum unendlichen gleichsam ein Nichtsein[2]) genannt wird.

III. Gott nennt sich selbst den Eiferer, den eifrigen oder eifersüchtigen Gott (Deus Zelotes, aemulator)[3]); oft ist von dem Eifer (zelus) Gottes[4]) die Rede, womit er eifert[5]), sowohl für das Gute und für Diejenigen, die ihm angehören, als gegen das Böse und gegen seinen Widersacher. Auch hier bedarf es kaum der Bemerkung, daß Eifer oder Eifersucht als eine Leidenschaft oder eine Schwäche[6]) Gott nicht im eigentlichen Sinne zugeschrieben werden kann. Eifer, Eifersucht bezeichnet aber auch die Kraft und Wirksamkeit der heiligen Liebe, besonders jener Liebe, wo-

1) Job 15, 15, s. oben S. 780, Note 7.

2) Substantia mea tanquam nihilum ante te. *Ps.* 38, 6.

3) Ego sum Dominus Deus tuus fortis, Zelotes, sagt Gott, wo er seinem Volke den Götzendienst verbietet. *Exod.* 20, 5. Aehnl. *Exod.* 34, 14. Noli adorare Deum alienum. Dominus Zelotes nomen ejus, Deus est aemulator.

4) *Deut.* 29, 20; *4 Reg.* 9, 31; *Ps.* 78, 5; *Sap.* 5, 13; *Js.* 42, 13; 59, 17. *Ezech.* 36, 6; 39, 25.

5) *Ps.* 72, 3; *Zach.* 1, 14; 8, 2; *Joel* 2, 18.

6) Es gibt eine Eifersucht des Neides, zelus invidiae, und diese ist sündhaft, wovon es 1 Cor. 3, 3 heißt: Cum sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis? cf. *Ps.* 36, 1, eine Eifersucht natürlicher und eigennütziger Liebe, aber auch einen Eifer der heiligen Liebe, wovon *3 Reg.* 19, 10 Elias sagt: Zelatus sum pro Domino Deo exercituum — und den Christus selbst im höchsten Maße besaß. Recordati sunt vero discipuli ejus, quia scriptum est (*Ps.* 68, 10): Zelus domus tuae comedit me. *Joann.* 2, 17; zu welcher Stelle Augustin bemerkt: Quis comeditur zelo domus Dei? Quia omnia quae forte ibi vidit perversa, satagit emendare; non quiescit, si emendare non potest, tolerat, gemit, et apud se dicit: Tabescere me fecit zelus meus, quia obliti sunt verba tua inimici mei (*Ps.* 118, 139). — Den Gegensatz zu diesem Eifer schildert Augustin mit den Worten: Si autem fueris frigidus, marcidus, ad te solum spectans, et quasi tibi soli sufficiens, et dicens in corde tuo: Quid mihi est curare aliena peccata? sufficit mihi anima mea; ipsam integram servem Deo? eia, non tibi venit in mentem servus ille, qui abscondit talentum, et noluit erogare. *In Joann.* Tr. 10, nr. 9 (*Migne*, Pat. lat. t. 34, col. 1472). Wir führen diese Worte an, um zu zeigen, wie geeignet das Wort Eifer ist, um die allumfassende und alldurchdringende Liebe Gottes zu bezeichnen.

durch Gott seine Geschöpfe an sich zieht, sie mit sich verbindet und will, daß sie ihm allein als ihrem Gotte und dem Bräutigam ihrer Seelen angehören[1]), sowie seine reinste und heiligste Gerechtigkeit, kraft welcher er keine Untreue gegen sich duldet, welche Gerechtigkeit nur eine Offenbarung seiner Liebe ist. In diesem Sinne wird Gott Eifer im eigentlichen Sinne zugeschrieben[2]).

§. 202.

Von der Güte und Barmherzigkeit Gottes.

Der heilige Wille Gottes, insofern er als wohlwollende Liebe und mit Freiheit den Creaturen Gutes mittheilt, wird Gütigkeit, Freigebigkeit *(bonitas*[3]), *benignitas*, *liberalitas*, auch *suavitas)*, und insofern diese Güte die Aufhebung von Uebeln und Elend bezweckt, Barmherzigkeit *(misericordia)*, und, nach der verschiedenen Bethätigung der letzteren, Milde *(clementia*, auch *mansuetudo)*[4]), Langmuth und Geduld

---

1) Deus appellatur zelotes propter multum amorem, quem habet ad existentia, sagt *Dionys.* De div. nom. c. 4. Und Thomas: Zelus, quocunque modo sumatur, ex intensione amoris provenit. Manifestum est enim quod, quanto aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans. *S. Th.* 1. 2, q. 28, a. 4, c.

2) Hierüber sagt der *Catech. Rom.*: Zelus vero, qui Deo tribuitur, nullam animi significat perturbationem, sed divinum illum amorem et caritatem, qua Deus nullam a se animam patitur impune fornicari; quotquot autem ab eo fornicantur, perdit. Est igitur zelus Dei tranquilissima ejus sincerrimaque justitia, qua anima, falsis opinionibus pravisque concupiscentiis corrupta, repudiatur, et a Dei conjugio velut adultera removetur. At vero zelum hunc Dei suavissimum et dulcissimum experimur, quum summa ejus atque incredibilis in nos voluntas zelo ipso demonstratur. Nec enim aut amor ardentior inter homines, aut major arctiorque conjunctio, quam eorum, qui conjugio copulati sunt, reperitur. Igitur quam valde nos diligat, ostendit Deus, cum crebro se vel sponso, vel marito comparans, zelotem vocat. *Pars 3*, cap. 2, quaest. 29.

3) Da wirklich für uns Menschen nach dem Fall alle göttliche Güte Barmherzigkeit im engsten Sinne ist, so beziehen sich fast alle Stellen, die von der Güte Gottes reden, vorzugsweise auf die Barmherzigkeit. Jedoch ist das Wort *bonus* und *bonitas* da, wo dasselbe ganz im Allgemeinen gebraucht wird — z. B. Quam bonus Israel Deus his, qui recto sunt corde. *Ps.* 72, 1. Laudate Dominum, quia bonus. *Ps.* 134, 3. Memento mei propter bonitatem tuam. *Ps.* 24, 7 — nicht einzig auf die eigentliche Barmherzigkeit zu beschränken.

4) Es sei, um spätere Abschweifungen zu ersparen, sogleich hier bemerkt, daß, wie die Barmherzigkeit, wovon unten, so auch die Milde, Sanftmuth u. dgl.

(longanimitas, patientia) [1]) genannt. Die Namen Gütigkeit *(benignitas, pietas)*, Menschenfreundlichkeit *(humanitas)* [2]), Großmuth (*magnanimitas*, auch *magnificentia* [3]), Gnade oder Huld *(gratia)* [4]), wie auch der allgemeine Ausdruck Liebe werden zur Bezeichnung der Freigebigkeit, besonders aber der Barmherzigkeit gebraucht [5]).

Derselbe heilige Wille Gottes, insofern er vermöge der nothwendigen Liebe zu sich selbst in allem Erschaffenen die Ordnung seiner Heiligkeit und Weisheit feststellt und

---

in Gott nicht wie im Menschen, als Affecte resp. als besondere Arten der Tugend der Mäßigung sind. Des Näheren bezeichnet clementia die Milde des Oberen gegen den Niederen und die Mäßigung der Strafe, während die mansuetudo, Sanftmuth, Jedem gegenüber stattfindet und die Mäßigung des Zornes ist. *S. Th.* 2. 2, q. 157, a. 1 & 2. Insofern ist clementia adäquater auf Gott anzuwenden, als mansuetudo. Da Pietät die ehrfürchtige Liebe gegen Höhere, insbesondere Eltern, aber auch die Liebe zu den Kindern bezeichnet, so wird jene Barmherzigkeit als pietas bezeichnet, deren Motiv die pietas ist. *S. Th.* 2. 2, q. 157, a. 4, ad 3.

1) Die Geduld erträgt gegenwärtige Uebel um eines höheren Gutes willen, die Langmuth harrt aus in der Erwartung eines entfernten Gutes; jene gehört zum Starkmuth, diese zur Hoffnung. *S. Th.* 2. 2, q. 136, a. 5. Beide sind also auf Gott nicht insofern anwendbar, als sie jenes starkmüthige Ertragen und dieses hoffende Ausharren, sondern insofern sie entsprechende Wirkungen der barmherzigen Liebe bezeichnen.

2) Diesen Namen hat und verdient im höchsten Maße die in Christus erschienene Barmherzigkeit. Benignitas et humanitas apparuit salvatoris nostri Dei. *Tit.* 3, 4. Cf. *Sap.* 7, 22. 23. Est enim in illa (sapientia) spiritus . . . benefaciens, humanus, benignus.

3) Dieses Wort wird jedoch mehr von der göttlichen Herrlichkeit und Macht gebraucht. Tua est, Domine, magnificentia, et potentia, et gloria atque victoria . . . cuncta enim tua sunt. *1 Paral.* 29, 11. Freilich betet die Kirche mit Recht, daß Gott seine Macht am meisten durch sein Erbarmen offenbart. Ps. 110, 3. 4 wird die magnificentia in offenbarer Beziehung zur Barmherzigkeit gepriesen: Confessio et magnificentia opus ejus: et justitia ejus manet in saeculum saeculi. Memoriam fecit mirabilium suorum misericors et miserator Dominus.

4) Die genauere Erklärung dieses Wortes in der Gnadenlehre.

5) Als Belege dienen Stellen, wie: An divitias *bonitatis* ejus, et *patientiae* et *longanimitatis* contemnis? Ignoras, quoniam *benignitas* Dei ad poenitentiam te adducit? *Rom.* 2, 4. Cf. 11, 22. Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia *benignus*, et *misericors* est, . . et praestabilis super malitia. *Joel* 2, 13. Confitemini Domino, quoniam *bonus*, quoniam in aeternum *misericordia* ejus. *1 Paral.* 16, 34. Cf. Nahum 1, 7. *Miserebor* cui voluero, et *clemens* ero in quem mihi placuerit *Exod.* 33, 19. *Pius* et *clemens* est Dominus. *2 Paral.* 30, 9.

unverbrüchlich aufrecht erhält, wird Gerechtigkeit (justitia) auch Wahrheit (veritas) genannt.

I. Nach dem, was wir oben[1]) über die Liebe Gottes zu den Creaturen gesagt haben, und bei den Werken Gottes im Einzelnen näher ausführen müssen, ist es fast überflüssig, hier noch besondere Beweise für Gottes unendliche Güte und Barmherzigkeit gegen die Geschöpfe anzugeben. Doch scheint es uns geboten, wenigstens kurz die Größe der göttlichen Liebe und Erbarmung anzudeuten, welche schon die Vernunft erkennt, die Offenbarung aber in ihrer ganzen Fülle und Herrlichkeit enthüllt, damit wir deren Länge und Weite, Höhe und Tiefe einigermaßen im Glauben begreifen[2]).

In einem dreifachen Sinne wird Gott Güte zugeschrieben, wegen der Vollkommenheit seines Wesens[3]), wegen der Heiligkeit seines Willens[4]), wegen seiner wohlwollenden Liebe zu den Creaturen[5]). Hier ist von der Güte Gottes in dem zuletzt genannten Sinne, oder von der Gütigkeit (benignitas) die Rede. Sie ist jene freie Liebe des Wohlwollens im weitesten Sinne, die Alles umfaßt, was ist[6]) und dem alle Wesen ihr Dasein und all' ihre Güte[7]) verdanken.

Diese Liebe und Güte, welche auch die vernunftlosen Geschöpfe nährt, pflegt, schmückt, segnet und mit Wohlsein erfüllt[8]),

---

1) §. 197 und 198.

2) Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, et sublimitas, et profundum: scire etiam supereminentem scientiae charitatem Christi, ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. Ei autem, qui potens est omnia facere superabundanter, quam petimus aut intelligimus, secundum virtutem, quae operatur in nobis: Ipsi gloria. *Eph.* 3, 18—21. Vgl. König, Theol. d. Psalmen, §. 33 ff. Zschokke, Theol. der Proph., §. 27 ff. *Petav.* De Deo l. 6, c. 3 sq. *Lessius*, De perfect. morib. div. lib. 9 & 12. *Schwetz*, Theol. dogm. cath. Vol. 1. §. 30.

3) Bonitas metaphysica, naturalis.

4) Bonitas moralis — s. den vorhergehenden Paragraphen.

5) Man hat dieses bonitas relativa (sc. ad creaturas) genannt. *Schwetz* l. c.

6) Sap. 11, 24. S. oben S. 720, Note 2 u. 6.

7) Gen. 1, 31.

8) Oculi omnium in te sperant, Domine: et tu das escam illorum in tempore opportuno. Aperis tu manum tuam, et imples omne animal benedictione. *Ps.* 144, 15. 16. Oftmals schildert das alte Testament diese in allen Reichen der Natur sich offenbarende Güte Gottes. Vgl. z. B. *Ps. 103*, Ps. 146, 8. 9. Der Heiland aber spricht: Respicite volatilia coeli, quoniam non serunt, neque metunt, .. et pater vester coelestis pascit illa . . . Considerate lilia agri, quomodo crescunt: non laborant neque nent. Dico autem vobis, quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis.

erweist sich im höchsten Grade an den vernünftigen Creaturen, insbesondere an dem Menschen, den Gott mit so großen Vollkommenheiten Leibes und der Seele ausgerüstet, schon seiner Natur nach nur wenig unter die Engel erniedrigt, mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt und zum Herrn über alle vernunftlosen Geschöpfe gesetzt hat[1]). Diese Liebe des Schöpfers und Erhalters entzieht Gott selbst Denen nicht, die ihn beleidigen, vielmehr läßt er seine Sonne aufgehen über Gute und Böse, läßt regnen über Gerechte und Ungerechte[2]). Und ob auch die Völker von ihm, dem wahren lebendigen Gott, zu falschen Göttern abgefallen sind, er hört nicht auf, durch seine mannigfaltigen und reichlichen Wohlthaten auch ihnen sich als allmächtigen und allgütigen Gott zu bezeugen[3]). Daher ist schon für die rein natürliche Ordnung wahr, daß die ganze Welt voll ist der göttlichen Güte und Liebe[4]), daß der Geist dieser Liebe Alles durchdringt[5]), und daß dieselbe nicht dankbar genug gepriesen werden kann[6]).

Daß Gott wesentlich gut und gütig ist, daß alles Gute von ihm kommt, aber nichts Böses von ihm kommen kann, ist, wie wir bereits oben sahen[7]), eine Wahrheit, welche die bloße Vernunft zu erkennen vermag. Das hat auch die bessere heidnische Philosophie[8]), wie nicht minder das natürliche Bewußtsein der Heiden erkannt[9]), und selbst die Irrthümer des Heidenthums und der

---

Matth. 6, 26. 29. Nonne quinque passeres vaeneunt dipondio, et unus ex illis non est in oblivione coram Deo? *Luc.* 12, 6 cf. 12, 23 sq.

1) Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria et honore coronasti eum: et constituisti eum super opera manum tuarum. Omnia subjecisti sub pedibus ejus. *Ps.* 8, 6 — 7. Cf. *Gen.* 1, 28—30. *Hebr.* 2, 7.

2) Diligite inimicos vestros, benefacite his, qui oderunt vos: . . . ut sitis filii patris vestri, qui in coelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos et injustos. *Matth.* 5, 44. 45.

3) Qui in praeteritis generationibus dimisit omnes gentes ingredi vias suas. Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructivera, implens cibo et laetitia corda nostra. *Act.* 14, 15. 16. Cf. *Rom.* 1, 20. 21.

4) *Ps.* 33, 5. Die Vulgata übersetzt: misericordia plena est terra; aber das hebräische חֶסֶד bedeutet auch Liebe, Güte im weitesten Sinne.

5) *Sap.* 12. 13. S. oben S. 720, Note 4.

6) Auch deßhalb werden alle Creaturen zum Lobe Gottes aufgefordert. *Dan.* 3, cant. 52—90. *Ps.* 148.

7) S. 733 ff.

8) Deßfallsige Zeugnisse heidnischer Philosophen bei *Petavius* l. 6, c. 1.

9) *Boëtius*, de consol. phil. l. 3, pr. 10 f. oben S. 782, Note 4.

Häresie bezüglich des Ursprungs des Bösen legen Zeugniß dafür ab. Denn nur deßhalb, weil man die Uebel in der Welt nicht mit der für Alle unzweifelhaften Güte und Liebe Gottes vereinen zu können meinte, stellte man die Lehre von einem dem guten Gott gegenüberstehenden bösen Gotte, oder von einer ewigen Materie, oder von der Entstehung der Welt durch den Fall der Geister, oder von einer präexistentialen Verschuldung auf[1]). Bis auf den heutigen Tag demonstriren Atheisten aus den Uebeln der Welt und der nothwendigen Güte Gottes gegen die Existenz des letzteren, so daß es der Vernunft fast leichter zu fallen scheint, die Existenz Gottes zu leugnen, als an seiner wesentlichen Güte zu zweifeln.

Allein wenn auch die des Lichtes der Offenbarung entbehrende Vernunft das Geheimniß des Bösen und der Leiden in der Welt nicht genügend zu erklären vermag[2]), so ist sie dennoch, wie wir in dem Lehrstücke von den Gottesbeweisen sahen und später in der Lehre von der Schöpfung und Providenz näher sehen werden, im Stande, die *dualistischen* und *atheistischen* Behauptungen, wie nicht minder den *Pessimismus* zu widerlegen und einzusehen, daß weder die natürlichen Uebel, noch die Uebel der Schuld und der Strafe die Güte der Schöpfung und die Güte ihres Schöpfers zweifelhaft machen können.

Wenn die pessimistische Weltanschauung behauptet, daß die wirkliche Welt *unermeßlich mehr* des Bösen, Unglückseligen und Unvernünftigen, als des Guten, Glücklichen und Vernünftigen darbiete und daß all' dieses Unheil eine *nothwendige* Folge der Weltbeschaffenheit sei; daß sich daher die Welt nicht als die Schöpfung einer unendlichen Güte und Weisheit, sondern nur als das Product einer unheilvollen und bewußtlosen Entwickelung des absoluten Wesens selbst erklären lasse, so sind das finstere Verirrungen des vom christlichen Glauben und von der gesunden Vernunft abgefallenen menschlichen Geistes[3]).

Vor Allem stellt sich schon das Universum, so wie es wirklich ist und mit all seinen Uebeln und Leiden, einer *gesunden* Vernunft keineswegs als ein widersinniges Chaos von Uebeln und Leiden, sondern als ein mit bewunderungswürdiger Weisheit geordnetes

1) Das Nähere in der Lehre von der *Schöpfung* und von dem *Ursprunge des Bösen*.

2) Sie vermag es deßhalb nicht, weil der wirkliche Zustand der Welt und des Menschen dessen *übernatürliche* Bestimmung zur Voraussetzung hat. Vgl. Bd. 1, §. 31.

3) Vgl. Prof. Dr. *Aloys Schmid*, der Pessimismus, seine Vertreter und Gegner. Liter. Rundschau 1876, Nr. 3. 4. 6. 8. 12. 14. 15. 16.

Ganze und als eine unermeßliche Fülle von Leben und Schönheit dar, in welchem alle Wesen eine ihrer Natur entsprechende, sie und andere beglückende Thätigkeit entfalten können und sollen und worin sich die unendliche Güte und Weisheit des Schöpfers spiegelt. Die von der Natur der endlichen Dinge unzertrennlichen particularen natürlichen Uebel heben die Güte, Schönheit und das Glück des Ganzen nicht auf, dienen vielmehr der Vollkommenheit des Universums. Aber auch die Individuen angesehen, ist die begränzte Menge der Uebel nicht zu vergleichen mit der unermeßlichen Fülle der Schönheit und des Wohlseins, welches sich in der natürlichen Welt findet und die Güte Gottes mit übermächtiger Stimme verkündigt.

Wollte man hiegegen einwenden, daß jedenfalls für den Menschen, die Krone und das Ziel der Schöpfung, das Leid die Freude überwiege, schon aus dem einzigen Grunde, weil alles menschliche Glück nach kurzer Zeit mit der Traurigkeit des bitteren Todes endigt; so ist letzteres nur richtig unter einer doppelten Voraussetzung: unter der (wahren) Voraussetzung, daß der Mensch den unwiderstehlichen Drang nach unvergänglichem glückseligen Leben in sich trägt, und unter der (falschen) Voraussetzung, daß auf den Tod kein besseres Leben folgt, wie der pessimistische Unglaube annimmt. Wenn aber, was schon die Vernunft lehrt, die Seele unsterblich ist und der Tod den Uebergang zu einem höheren und besseren Leben bildet, so kann der zeitliche Tod nicht mehr zur Begründung und Rechtfertigung des Pessimismus dienen.

Das sittlich Böse und die Schuld bleibt allerdings, schon im Lichte der Vernunft und des Gewissens, ein unermeßliches Uebel, das durch kein irdisches Gut aufgewogen werden kann. Allein auch schon die Vernunft vermag einzusehen, daß das Uebel der Schuld Gott in keiner Weise zur Last fällt, sondern nur dem Mißbrauch des freien Willens, daß aber die Freiheit des Willens an sich und die damit verbundene Möglichkeit der Sünde, ein hohes Gut und eine unschätzbare göttliche Wohlthat ist. Nicht minder kann die Vernunft einsehen, daß die Leiden, welche aus der Sünde entspringen, nicht nur gerechte Züchtigungen, sondern auch Heilmittel gegen die Sünde, daß deßgleichen die Strafen als nothwendige Sühne der Schuld gerecht und etwas Gutes sind. Und selbst, wenn es keine Offenbarung und keine übernatürliche Ordnung gäbe, könnte und müßte der Sünder hoffen, durch Buße bei Dem Barmherzigkeit zu finden, dessen unendliche Güte aus der ganzen Schöpfung so sichtbar hervorleuchtet.

Allerdings ist nur die übernatürliche Offenbarung im Stande,

uns über die göttliche Barmherzigkeit und ihre Wege sicheren Aufschluß zu geben, wie auch sie allein das Geheimniß der Sünde, wie das Geheimniß der Erlösung, zu enthüllen und dadurch den wirklichen Zustand der Welt uns genügend zu erklären vermag.

II. Dieses große Geheimniß der göttlichen Erbarmung bildet den Hauptgegenstand aller Glaubenslehren über die Werke Gottes: denn alle seine Wege sind Barmherzigkeit und Wahrheit[1]) oder Gerechtigkeit[2]).

Hier genügen zum Nachweise der göttlichen Liebe und Erbarmung kurze Andeutungen.

Die göttliche Liebe, welche das Weltall erschuf und mit so herrlichen natürlichen Gaben ausstattete, hat sich nicht damit begnügt, die vernünftigen Geschöpfe zu natürlichen Ebenbildern seiner göttlichen Vollkommenheit und einer hohen natürlichen Glückseligkeit theilhaftig zu machen, sondern er hat alle vernünftigen Geschöpfe ohne Ausnahme zur übernatürlichen Theilnahme an seiner eigenen göttlichen Heiligkeit und Seligkeit berufen und um ihretwillen und zu ihrer Beseligung auch die vernunftlose Creatur zu übernatürlicher Verherrlichung bestimmt[3]). So wollte Gott alle Geschöpfe, die er durch seine liebende Allmacht zum selbstständigen Dasein gleichsam aus sich entlassen, durch seine allmächtige Liebe zur ewigen Liebesvereinigung in sich zurücknehmen und so den Kreislauf der Liebe[4]) schließen und ewig vollenden. Diese seine eigene heilige Liebe hat Gott zum Lebensgesetz der vernünftigen Geschöpfe gemacht[5]), in ihr Engel und Menschen mit einander verbunden, und sie von Anbeginn an durch den heiligen Geist, die wesenhafte göttliche Liebe selbst, in ihr Innerstes ausgegossen[6]), damit sie, in Kraft der göttlichen Liebesgnade Liebe mit Liebe erwiedernd, durch ihre freie That und zu ihrer unverlierbaren Ehre und Glückseligkeit zur Anschauung und zum ewigen Besitze Gottes erhoben würden.

Allein nicht in der ursprünglichen Freigebigkeit der ersten Schöpfung und Gnade, sondern in der Barmherzigkeit der zweiten Schöpfung und Gnade feiert die göttliche Liebe ihren höchsten Triumph. Denn weit entfernt, daß die Wasser der Sünde das

1) Universae viae Domini misericordia et veritas. *Ps.* 24, 10.
2) Misericordiam et judicium cantabo tibi, Domine. *Ps.* 100, 1.
3) S. die Lehre von dem übernatürlichen Endziele der Schöpfung.
4) S. oben S. 715, Note 1.
5) *Rom.* 13, 10.
6) *Rom.* 5, 5.

Feuer der göttlichen Liebe auszulöschen vermochten[1]), wurde vielmehr die Sünde der Anlaß[2]), daß Gott das Werk seiner ursprünglichen Liebe nicht nur aufrechthielt und bestätigte[3]), sondern nach seinem ewigen[4]) Rathschluß zur höchsten Vollendung führte durch die Menschwerdung und den Kreuzestod seines eingeborenen Sohnes[5]) und durch alle Wunder der Gnade, die er durch die heiligen Sacramente, zumal durch das große Sacrament der Liebe, in seiner Kirche und an der ganzen Menschheit und selbst an Denen, die durch ihre Schuld und Gottes gerechte Zulassung verloren gehen, ohne Unterlaß wirkt.

Die Barmherzigkeit ist daher, selbstverständlich nicht ihrer inneren unendlichen und absolut einfachen Vollkommenheit nach, wohl aber nach ihren Wirkungen und nach dem Verhältnisse der Creaturen zu ihr, erhaben über die bloße Freigebigkeit. Deßhalb verstehen Väter und Theologen die Worte der Schrift, daß die Barmherzigkeit über das Gericht erhaben ist[6]) und über alle Werke Gottes geht[7]), dahin, daß, obwohl alle Eigenschaften Gottes gleich und eins sind, doch die Werke der Barmherzigkeit über alle anderen Werke Gottes erhaben sind und deßhalb die Unendlichkeit der gött-

---

1) *Cant.* 8, 7.

2) Die in der Christologie zu betrachtende Controverse, ob das Wort auch dann Fleisch geworden wäre, wenn kein Sündenfall stattgefunden, lassen wir hier bei Seite, da jedenfalls die Menschwerdung wirklich zum Zweck der Erlösung von der Sünde stattgefunden und davon ihre Modalität empfangen hat.

3) Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei. *Rom.* 11, 29. — Das hier zunächst von den Juden Gesagte, hat ganz allgemeine Geltung.

4) *Jer.* 31, 3. S. oben S. 740, Note 5.

5) In hoc est caritas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos, et misit filium suum propitiationem pro peccatis nostris. *1 Joann.* 4, 10. Cf. *Joann.* 3, 16.

6) Superexaltat autem misericordia judicium. *Jac.* 2, 13. Die Stelle ist nach dem Zusammenhang zunächst von der menschlichen Barmherzigkeit zu verstehen; sie wird aber von Gregor d. Gr. und vielen Anderen auch von der göttlichen Barmherzigkeit verstanden, und schließt der heilige Text diesen Sinn keineswegs aus. Plenus et adaequatus erit sensus, urtheilt Cornelius a Lapide, si primum (sensum) cum secundo . . . jungas, et misericordiam hic accipias tam humanam quam divinam.

7) Suavis Dominus universis, et misericordia ejus super omnia opera ejus. *Ps.* 144, 9. Diese Stelle läßt auch nach dem hebräischen Texte einen doppelten Sinn zu: den, daß in allen Werken Gottes seine Barmherzigkeit sich offenbart; aber auch den, daß die Werke der Barmherzigkeit über alle anderen Werke Gottes erhaben sind. Ersterer Auslegung sind Hieronymus, Augustin, Chrysostomus, letzterer Hilarius u. A. gefolgt. S. *Bellarmin*, Explan. in Psalm. i. h. l.

lichen Liebe am Vollkommensten offenbaren. Obwohl daher Gott auch wegen der Liebe zu sich selbst und wegen der Liebe der Freigebigkeit gegen die Creaturen die Liebe genannt wird, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß ihm der Apostel vorzüglich im Hinblick auf seine Barmherzigkeit, die uns in Christus erschienen ist, diesen Namen gibt[1]). Daher wird auch im Worte Gottes die Barmherzigkeit vor allen anderen Eigenschaften gepriesen und Gott in ganz besonderer Weise, wie der dreimal Heilige, der Barmherzige, der Erbarmer, der sehr Barmherzige genannt[2]).

Die unendlichen Vollkommenheiten der göttlichen Barmherzigkeit hebt die heilige Schrift in mannigfaltiger Weise hervor. Ihr letzter Grund liegt in Gott selbst, in seiner unendlichen Güte und Liebe: um seiner selbst willen erbarmt er sich seiner Geschöpfe[3]); näherhin weil er ihr Schöpfer und weil sie sein Eigenthum sind[4]); noch mehr, weil er ihr Vater ist[5]) und sie in der übernatürlichen Ordnung als seine Kinder angenommen hat. Aber auch unsere Schwäche und unser Elend[6]), ja unsere Verblendung und Sünde selbst ist Grund seines Erbarmens[7]), nämlich der secundäre, der Barmherzigkeit eigenthümliche Grund.

1) *1 Joann.* 4, 16. — Das beweisen die vorhergehenden Verse, insbes. V. 9: In hoc apparuit caritas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum.

2) Miserator, et misericors Dominus, longanimis et multum misericors. *Ps.* 102, 8 und der ganze Psalm. So ruft auch Moses bei der Erscheinung Jehova's aus: Domine Deus, misericors et clemens, patiens et multae miserationis, ac verax, qui custodis misericordiam in millia: qui aufers iniquitatem et scelera, atque peccata, nullusque apud te per se innocens est. *Exod.* 34, 6. 7. Cf. *Sap.* 11, 24; 12, 1.

3) Haec dicit Dominus Deus: Non propter vos ego faciam, domus Israel, sed propter nomen sanctum meum, quod polluistis in gentibus, ad quas intrastis. *Ezech.* 36, 22. Cf. 36, 32.

4) Diligis enim omnia quae sunt. *Sap.* 11, 25. Parcis omnibus, quoniam tua sunt, Domine, qui amas animas, *Sap.* 11, 27. Ob hoc quod omnium Dominus es, omnibus te parcere facis. *Sap.* 12, 16.

5) Quomodo miseretur pater filiorum, misertus est Dominus timentibus se. *Ps.* 102, 13.

6) Quoniam ipse cognovit figmentum nostrum; recordatus quoniam pulvis sumus: homo, sicut foenum dies ejus, tanquam flos agri sic efflorebit. *Ps.* 102, 14. 15.

7) Quam magna misericordia Domini, et propitiatio illius convertentibus ad se! nec enim omnia possunt esse in hominibus, quoniam non est imortalis filius hominis, et in vanitate malitiae placuerunt. Quid lucidius sole? et hic deficiet; aut quid nequius, quam quod excogitavit caro et sanguis? et hoc arguetur. Virtutem altitudinis coeli ipse conspicit, et omnes homines terra et cinis. *Eccli* 17, 28. Quid est homo et quae est gratia illius?

Wie die Liebe, ist die göttliche Barmherzigkeit ihrem Gegenstande nach allgemein, allumfassend. Sie erstreckt sich auf Alles, was erschaffen, was Gottes Eigenthum ist[1]) und was um irgend welcher Hilfsbedürftigkeit willen Gegenstand der Barmherzigkeit sein kann. Selbst die vernunftlosen Wesen sind nicht ausgenommen[2]); um wie viel mehr sind die Menschen Gegenstand seines Erbarmens[3]), und um so mehr, je ärmer und elender sie sind. Deßhalb sorgt Gott nicht nur gleichmäßig für Alle[4]), ohne jegliches Ansehen der Person[5]); sondern es sind die Geringen, die Armen, die Elenden in ganz besonderer Weise Gegenstand seiner erbarmungsvollen Liebe. Das hat Gott schon im Alten Testamente in der mannigfaltigsten Weise durch ausdrückliches Wort[6]), wie durch die

---

et quid est bonum aut nequam illius? Numerus dierum hominum ut multum centum anni, quasi guttae aquae maris deputati sunt et sicut calculus arenae, sic exigui anni in die aevi. Propter hoc patiens est Deus in illis, et effundit super eos misericordiam suam. Vidit praesumptionem cordis eorum, quoniam mala est, et cognovit subversionem illorum quoniam nequam est: ideo adimplevit propitiationem suam in illis, et ostendit eis viam aequitatis. *Eccli* 18, 7—11. Daher auch das Flehen des Sünders: Miserere mei, Deus . . . Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea. *Ps.* 50, 3. 7.

1) *Sap.* 11, 27; 12, 16.

2) Homines et jumenta salvabis Domine: quemadmodum multiplicasti misericordiam tuam. *Ps.* 35, 7. 8. Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum. *Ps.* 146, 9.

3) Et dixit Dominus: Tu doles super hederam, in qua non laborasti, neque fecisti ut cresceret, quae sub una nocte nata est, et sub una nocte periit. Et ego non parcam Ninive civitati magnae, in qua sunt plus quam centum viginti millia hominum, qui nesciunt quid sit inter dexteram et sinistram suam, et jumenta multa? *Jonas* 4, 10. 11.

4) Quoniam pusillum et magnum ipse fecit, et aequaliter cura est illi de omnibus. *Sap.* 6, 8.

5) Quia non est personarum acceptor Deus. *Act.* 10, 34.

6) Was David von sich selbst in den Tagen seiner höchsten Noth und Verlassenheit betet, gilt von allen Hilfsbedürftigen: Iste pauper clamavit, et Dominus exaudivit eum: et de omnibus tribulationibus eius salvavit eum. *Ps.* 33, 7. Vgl. *Ps.* 9, 10: Factus est Dominus refugium pauperi, und *Ps.* 10, 17: Desiderium pauperum exaudivit Dominus. Cf. *Ps.* 10, 9: Oculi ejus in pauperem respiciunt. Daher der wohl begründete Glaube, daß das Gebet der unfreiwillig, und noch mehr der freiwillig Armen besonders wirksam sei bei Gott. Vgl. Bourdaloue's herrlichen Sermon pour la fête de notre Dame des Anges über den heil. Franziscus Seraphicus. Daher die Psalmen immer wieder die Armuth und das Elend als Beweggrund zur Erflehung der göttlichen Hilfe vor allen anderen Motiven geltend machen. Tibi derelictus est pauper. *Ps.* 10, 14.

That[1]), namentlich auch durch die Sorgfalt, welche das Gesetz[2]) den Elenden zuwendet, am Vollkommensten aber in Jesus Christus geoffenbart, der vor allen Anderen den Armen das Evangelium der Erbarmung verkündigte[3]), der auch[4]) deßhalb selbst arm und elend sein wollte, um der Armen Tröster und Helfer zu sein, dessen ganzes Leben eine Kette von Werken der Barmherzigkeit war[5]), der die barmherzige Liebe zu seinem großen Gebote machte[6]) und an die Uebung der Barmherzigkeit die ewige Entscheidung seines Gerichtes geknüpft hat[7]).

Am allermeisten aber sind die Sünder, ist das ganze sündhafte Menschengeschlecht, sind alle Sünder ohne Unter-

---

Miserere mei, quia unicus et pauper sum ego. *Ps.* 24, 16. Ego sum pauper et dolens. *Ps.* 68, 30. Libera me, quia egenus et pauper ego sum. *Ps.* 108, 22. Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum. *Ps.* 6, 3.

1) Vgl. nur Jonas 4, 10 sq. oben S. 496, Note 3.

2) Man denke nur an die mannigfaltigen Vorschriften des Gesetzes zum Schutze der Nothleidenden, der Arbeiter, Fremdlinge, Wittwen, Waisen, Knechte (*Deut.* 24 per totum. *Levit.* 25, 39; selbst der Thiere. *Deut.* 22, 6 sq. 25, 4.), der Empfehlung, des Gebotes und des Lobes des Almosens und der Werke der Barmherzigkeit z. B. *Tob.* 12.

3) Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde, praedicare captivis remissionem, caecis visum, dimittere confractos in remissionem. *Luc.* 4, 18. 19. Cf. *Js.* 61, 1. Allerdings ist hier Armuth, Elend und Gefangenschaft hauptsächlich im geistigen und sittlichen, aber auch im eigentlichen Sinne zu verstehen; wie denn auch Armuth im Geiste und bußfertiges, demüthiges Verlangen nach der Gnade oft durch Gottes Gnade mit leiblicher Armuth und irdischer Erniedrigung zusammenfällt. — Vgl. *Jac.* 2, 5: Nonne Deus elegit pauperes in hoc mundo, divites in fide, et heredes regni, quod repromisit Deus diligentibus se? Cf. *1 Cor.* 1, 26: Videte enim vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles: sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes; et infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia; et ignobilia mundi, et contemptibilia elegit Deus, et ea quae non sunt, ut ea quae sunt destrueret.

4) Denn die Gründe der Armuth Christi sind, wie wir in der Christologie sehen werden, auch andere und noch erhabenere.

5) Pertransiit benefaciendo. *Act.* 10, 38. Mit Ausnahme weniger sind all' seine Wunder dem Mitleiden entsprungene Wunder der Barmherzigkeit. Misereor super turbam. *Marc.* 8, 2. *Matth.* 15, 32. Misertus est super eos, quia erant sicut oves non habentes pastorem *Marc.* 6, 34 cf. *Matth.* 9, 36; 14, 14; 20, 34. *Luc.* 7, 13. *Joann.* 11, 33 sq.

6) Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem sicut dilexi vos. *Joann.* 13, 34. Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur. *Matth.* 5, 7.

7) *Matth.* 25, 34 sq.

schied und jeder einzelne Sünder ohne Ausnahme Gegenstand der höchsten göttlichen Erbarmung[1]). Denn Gott will, auch unter Voraussetzung des Sündenfalles, daß alle Menschen selig werden und nicht Einer verloren gehe[2]). Deßhalb hat er für Alle ohne Ausnahme seinen Eingeborenen dahingegeben[3]) und für Alle ist Christus gestorben[4]) und die Wirkung seines erlösenden Todes erstreckt sich über alle Menschen vom Anfang bis zum Ende der Zeiten. Sowie alle

1) Die bereits oben angeführten Stellen von der Allgemeinheit der göttlichen Liebe und Erbarmung, wie *Sap.* 11, 24. 27; 12, 1. 16. *Jerem.* 31, 3; *Js.* 43, 25; 48, 9. u. a. reden vorzugsweise von der Barmherzigkeit gegen die Sünder.

2) Numquid voluntatis meae est mors impii, dicit Dominus Deus, et non ut convertatur a viis suis, et vivat? *Ezech.* 18, 23. Vivo ego, dicit Dominus Deus: nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat. *Ezech.* 33, 11. Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus, pro regibus . . . hoc enim bonum est et acceptum coram Salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus: qui dedit redemtionem semetipsum pro omnibus, testimonium temporibus suis, in quo positus sum ego praedicator et Apostolus ... doctor gentium. *1 Tim.* 2, 1—7. Diese Stelle ist besonders lehrreich und klar. Für Alle soll gebetet werden, insbesondere auch für die heidnischen Herrscher. Der Grund ist, weil dies Gott, unserem Heiland, wohlgefällig ist; es ist ihm aber wohlgefällig, weil er will, daß Alle selig werden. Und dies hat wiederum seinen Grund darin, daß Ein Gott ist, der Alle erschaffen hat, und Ein Erlöser, der sich für Alle geopfert hat. Darauf gründet sich auch der göttliche Beruf des Heidenapostels, Alle zum Reiche Gottes einzuladen. Dasselbe sagt der Apostelfürst in den Worten: Non tardat Dominus promissionem suam, sicut quidam existimant: sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad poenitentiam reverti. *2 Petr.* 3, 9. Denn obwohl hier Petrus zunächst erklärt, weßhalb der Herr seine Wiederkunft aufschiebe, nämlich um Zeit zur Bekehrung zu geben, und obwohl er zunächst die Christen anredet, so ist doch, wie auch alle katholische Exegeten mit Ausnahme weniger (wie Estius und Hugo a St. Caro) annehmen, der den Grund der langmüthigen Aufschiebung des Gerichtes angebende Satz, daß Gott nicht will, daß irgend welche verloren gehen, sondern daß Alle sich bekehren, ganz allgemein und gilt schlechthin von allen Menschen. *Hundhausen*, Das zweite Pontificalschreiben des Apostelfürsten Petrus, S. 413—420.

3) Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum Unigenitum daret, ut omnis qui credit in eum non pereat, sed habeat vitam aeternam. *Joann.* 3, 16.

4) Das ist bereits *1 Tim.* 2, 1—7; *2 Petr.* 3, 9; *Joann.* 3, 16 (s. die beiden vorhergehenden Noten) ausgesprochen; ferner *1 Tim.* 2, 6: Dedit redemtionem semetipsum pro omnibus; *1 Joann.* 2, 2: et ipse est propitiatio pro peccatis nostris; non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi.

Menschen in Adam zur ursprünglichen Gnade berufen waren, so sind auch alle in Christo zur zweiten und größeren Gnade, zur Gnade der Erlösung berufen[1]).

Obwohl daher Gott Abraham und sein Geschlecht auserwählt hat, um in ihm das Heil für Alle in besonderer Weise vorzubereiten und obwohl insofern das auserwählte Volk in besonderer Weise Gegenstand der göttlichen Erbarmung ist, so umfaßt dennoch diese Erbarmung von Anbeginn an auch die Heidenvölker[2]), um sich in der Zeit der Erfüllung ganz vorzüglich an ihnen zu offenbaren.

Die Größe der göttlichen Barmherzigkeit gegen die Sünder zeigt sich ferner darin, daß Gott bereit ist, alle, auch die schwersten Sünden ohne Ausnahme[3]) zu verzeihen[4]), und immer wieder zu verzeihen, wenn wir nur bußfertig zu ihm zurückkehren[5]). Ferner zeigt sie sich in der Sorgsamkeit und Zärtlichkeit, womit er die Sünder

---

1) Daher der Schluß von der Allgemeinheit der Erlösung auf die Allgemeinheit der Erbsünde, welche von den heiligen Vätern und der Kirche selbst, besonders im Pelagianischen Kampfe, als unwiderlegliches Argument geltend gemacht wurde. Das ist auch nach der allgemeineren und durchaus berechtigten Auslegung der Sinn von *2 Cor. 5, 14:* Caritas Christi urget nos: aestimates hoc, quoniam si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit. Ebenso *Rom.* 5, 15: Sed non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt; multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.

2) In der Christologie werden wir ausführlich sehen, wie die Messianische Verheißung auch die Heiden umfaßt, in welcher Weise auch sie auf den Erlöser vorbereitet wurden; in der Gnadenlehre aber, wie allen Menschen die zum Heile zureichende Gnade zu Theil wird. Für die Zeit der Erfüllung sei nur hingewiesen auf *Act.* 10 (Cornelius) und 15 (das Apostelconcil), ferner *Rom.* 9—11 über die Berufung der Heiden.

3) Daß auch die Sünden wider den heiligen Geist keine Ausnahme bilden, werden wir in der Lehre von der Rechtfertigung und vom Sacrament der Buße sehen.

4) Quiescite agere perverse. Discite benefacere... Et venite, et arguite me, dicit Dominus, si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur: et si fuerint rubra quasi vermiculus, velut lana alba dealbabuntur. *Js.* 1, 16—18. Das sagt auch die Parabel vom Knechte, der seinem Herrn zehntausend Talente schuldig war, *Matth.* 18, 23 sq.

5) Gott, unser höchstes Vorbild, ist nicht minder großmüthig und barmherzig, als er uns gebietet, großmüthig und barmherzig zu sein. Tunc accedens Petrus ad eum dixit: Domine, quoties peccabit in me frater meus, et dimittam ei? usque septies? Dicit illi Jesus: Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies. *Matth.* 18, 21. 22.

sucht[1]); in der Langmuth und Geduld, womit er ihre Bekehrung erwartet[2]); in dem Zuvorkommen und der wirksamen Kraft der Gnade, wodurch er ihre Bekehrung bewirkt[3]); in der väterlichen Liebe und Freude, womit er die Bekehrten aufnimmt[4]), ihre Sünden auf immer verzeiht[5]), ihre Schuld und Makel gänzlich austilgt[6]), sie mit größeren Gnaden, als sie verloren hatten, überhäuft[7]); wie er denn wirklich die größten Sünder zu den auserwähltesten Gefäßen seiner Gnade gemacht hat[8]).

Aus dem Bisherigen ist auch genügend klar, daß sich die göttliche Liebe gegen seine Geschöpfe hauptsächlich in der Barmherzigkeit offenbart[9]), nicht nur weil die gleiche Gnade, wenn sie dem Sünder

---

1) Numquid oblivisci potest mulier infantem suum, ut non misereatur filio uteri sui? Et si illa oblita fuerit, ego tamen non obliviscar tui. Ecce in manibus meis descripsi te. *Js.* 49, 15. 16. Ecce sto ad ostium et pulso; si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum, et coenabo cum illo, et ipse mecum. *Apoc.* 3, 20. Wie viel mehr öffnet er uns, wenn wir bei ihm anklopfen, wie er selbst sagt: Petite, et dabitur vobis: quaerite, et invenietis: pulsate, et aperietur vobis. Omnis enim, qui petit, accipit, et qui quaerit, invenit, et pulsanti aperietur. Aut quis est ex vobis homo, quem si petierit filius suas panem, numquid lapidem porriget ei? Aut si piscem petierit, numquid serpentem porriget ei? Si ergo vos, cum sitis mali, nostis bona data dare filiis vestris: quanto magis Pater vester, qui in coelis est dabit bona petentibus se. *Matth.* 7, 7—11. Cf. *Luc.* 11, 11—13. Ja überschwenglich mehr, als wir bitten und begreifen, gibt Gott, qui potens est omnia facere superabundanter, quam petimus aut intelligimus. *Eph.* 3, 20.

2) *2 Petr.* 3, 9 (oben S. 798, Note 2) *Sap.* 11, 24.

3) Misericordia ejus praevenit me. *Ps.* 58, 11. Aut quis prior dedit illi, et retribuetur ei? *Rom.* 11, 35. Vgl. die Gnadenlehre.

4) Es genügt auf die Parabeln von dem verlorenen Sohne *Luc.* 15, 11—32; von dem verlorenen Schafe *Luc.* 15, 4—7; von der verlorenen Drachme *Luc.* 15, 8—10 hinzuweisen. Die beiden letzteren Parabeln sinnbilden auch, mit welcher Barmherzigkeit Gott die verlorene Seele sucht. Vgl. *Matth.* 18, 11 und *1 Tim.* 1, 15. Fidelis sermo et omni acceptione dignus, quod Christus Jesus venit in hunc mundum peccatores salvos facere, quorum primus ego sum.

5) Projiciet in profundum maris omnia peccata nostra. *Mich.* 7, 19.

6) Vgl. die Rechtfertigungslehre.

7) Ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia. *Rom.* 5, 20. Vgl. die Parabel vom verlorenen Sohne.

8) Man denke an den heil. Paulus und seine betreffenden Aussprüche, z. B. *1 Tim.* 1, 13 & 15; *Gal.* 1, 13; *Act.* 22, 19; *1 Cor.* 15, 9. 10; *Eph.* 3, 8.

9 Das hebt die Kirche in ihren liturgischen Gebeten besonders hervor. — Die Barmherzigkeit ist s. z. s. die tiefste Eigenthümlichkeit Gottes: Deus, cui proprium est miserere semper et parcere; in ihr vorzüglich offenbart sich

gegen dessen Verdienst erwiesen wird, eine größere Liebe offenbart, als wenn sie dem Schuldlosen, in welchem der Gnade kein Hinderniß entgegensteht, gegeben wird; sondern auch deßhalb, weil den Sündern größere Gnaden, als den Schuldlosen zu Theil wurden, indem ja die alle Begriffe übersteigenden Gnaden, welche uns im Opfertode Christi und im Sacramente seines Leibes und Blutes gegeben werden, Gnaden der Barmherzigkeit sind, die den Sündern geschenkt sind.

Wenn die heilige Schrift von besonderen Gnaden und Erbarmungen redet, welche Gott den Gerechten und Heiligen verleiht[1]), so dürfen wir nicht vergessen, daß auch diese Sünder waren und nur durch Gottes Erbarmung Gerechte und Heilige sind; ja selbst die Eine, welche von der der ganzen Menschheit gemeinsamen Sünde unbefleckt blieb und voller Gnade ist, verdankt diesen Vorzug der zuvorkommenden Barmherzigkeit[2]).

Auch selbst an Denen, die durch ihre Schuld verloren gehen, offenbart sich die göttliche Barmherzigkeit, nicht nur weil jedem Strafgericht eine Fülle nicht benutzter oder mißbrauchter Gnaden vorhergeht, sondern auch weil die gerechte Strafe durch Gottes Erbarmung gemildert wird[3]). Ebenso sind auch die Strafgerichte Gottes von Erbarmungen begleitet und von Erbarmungen gefolgt[4]), und zwar für die Gezüchtigten selbst, wenn sie sich bekehren, jedenfalls aber für die Auserwählten und die Gesammtheit[5]). Gott ist also wahrhaft der

seine göttliche Macht: Deus, qui potentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas; unbegreiflich und unaussprechlich, wie Gott selbst, ist seine Barmherzigkeit: Ineffabilem nobis, Domine, misericordiam clementer ostende.

1) Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te. *Ps.* 30, 20. Quoniam secundum altitudinem coeli a terra, corroboravit misericordiam suam super timentes se. *Ps.* 102, 11. Qui diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. *Joann.* 14, 21; cf. 16, 27; 17, 9—24.

2) S. die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä. Daher preist auch Maria im Magnificat die göttliche Barmherzigkeit. *Luc.* 1, 49 & 50.

3) *S. Th.* 1, q. 21, a. 4, ad 1 f. unten S. 839, Note 4.

4) Numquid in aeternum projiciet Deus: aut non apponet ut complacitior sit adhuc? Aut in finem misericordiam suam abscindet, a generatione in generationem? Aut obliviscetur misereri Deus: aut continebit in ira sua misericordias suas? *Ps.* 76, 8—10. In medio annorum notum facies: cum iratus fueris, misericordiae recordaberis. *Habac.* 3, 2.

5) Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam. *Rom.* 9, 22. 23.

Vater der Erbarmungen und der Gott alles Trostes[1]), seine Barmherzigkeit kann nie nach Verdienst gepriesen werden[2]) und niemals kann das Vertrauen auf sie, wenn nur der gute bußfertige Wille vorhanden ist, zu groß sein.

Es ist überflüssig, den so allseitig erschöpfenden und klaren Stellen der heiligen Schrift noch Zeugnisse der Väter beizufügen. Um so mehr können wir hier davon Umgang nehmen, als wir in der Lehre von der Allgemeinheit des Heilsrathschlusses und der Erlösung die betreffende Ueberlieferung und Lehre der Kirche behandeln müssen.

III. Wie bereits angedeutet wurde und sich von selbst versteht, schreiben wir Gott Barmherzigkeit nicht als einen Affect, insbesondere als den Affect des Mitleidens zu, kraft dessen wir durch fremdes Leid betrübt werden und es wie eigenes empfinden, sondern als reine hilfreiche Liebe des Wohlwollens, welche insofern eben Barmherzigkeit genannt wird, als sie auf die Aufhebung von Defecten gerichtet ist[3]). Auch ist klar, daß dies nicht ein Mangel, sondern eine Vollkommenheit ist. Auch bei uns Menschen besteht das Wesen und die Vollkommenheit der Barmherzigkeit nicht in der Traurigkeit über fremdes Leid, sondern in der thatkräftigen, freudig helfenden Liebe[4]). Die göttliche Barmherzigkeit ist um so vollkommener und reiner, je mehr ihr jedes eigene Interesse fremd ist, was bei dem menschlichen Mitleiden, auch wenn es ohne fremde Nebenabsicht, nicht der Fall ist: denn wir wollen das Leid des Nächsten auch deßhalb heben oder lindern, weil sein Leid uns selber quält. Wohl ist das Mitgefühl als ein Afficirtwerden von fremdem Elend eine relative Vollkommenheit (perfectio secundum quid) und ist geeignet und bestimmt, die hilfreiche Liebe in uns hervorzurufen; in Gott aber, in welchem die Liebe in der unendlichen

1) Pater misericordiarum, et Deus totius consolationis. *2 Cor.* 1, 3.

2) Vgl. *Ps.* 102.

3) Misericordia est Deo maxime attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod misericors dicitur aliquis quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseria alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria; et ex hoc sequitur quod operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiae effectus. Tristari ergo de miseria alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius hoc maxime ei competit, ut per miseriam quemcunque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est. *S. Th.* 1, q. 21, a. 3, c.

4) Insofern definirt man die Barmherzigkeit als virtus incitans voluntatem ad optitulandum alienae miseriae eamque depellendam.

Vollkommenheit des actus purus sich findet, kann von einem solchen Afficirtwerden durch Traurigkeit nicht im eigentlichen, sondern nur im metaphorischen Sinne die Rede sein. Daß aber Alles, was das Mitgefühl an Vollkommenheit besitzt, per eminentiam der göttlichen Liebe eigen ist, geht schon daraus hervor, daß Gott der Urheber alles Mitleidens in den Creaturen ist. Der Glaube aber lehrt uns, daß Gott jener menschlichen Natur, die er zur höchsten Offenbarung seiner Barmherzigkeit in seine göttliche Persönlichkeit aufgenommen hat, das mitleidigste Herz verliehen und dieses Herz durch eigenes Leiden noch mitfühlender für fremdes Leid gemacht hat [1]).

IV. Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß die göttliche Barmherzigkeit nichts Anderes ist, als die Liebe des Wohlwollens gegen die Creatur, aber mit der besonderen Beziehung, daß das Gute, welches Gott in seiner Barmherzigkeit der Creatur schenken will, die Aufhebung oder Linderung irgend eines Elendes *(miseria)* zum Zwecke hat. Ein solches Elend ist vor Allem das Uebel im eigentlichen Sinne, nämlich die Privation eines Guten, das sein könnte und sollte; zumeist das sittliche Uebel, die Sünde und ihre Folgen und Strafen. Daher sind diese Uebel, be-

1) Davon schreibt der heil. Paulus: Debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret, et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi. In eo enim, in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis, qui tentantur, auxiliari. *Hebr.* 2, 17. 18. Und wiederum: Non enim habemus pontificem, qui non possit compati infirmitatibus nostris; tentatum autem per omnia pro similitudine absque peccato. Adeamus ergo cum fiducia ad thronum gratiae, ut misericordiam consequamur, et gratiam inveniamus. *Hebr.* 4, 15. 16. Die guten Affecte, deren bester Mitleid und Barmherzigkeit ist, sind für die menschliche Natur ein hohes Gut; deßhalb waren sie auch in unserem göttlichen Heilande in höchster Vollkommenheit, wie wir in der Christologie näher sehen werden, und offenbart sich in ihnen die benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei (Tit. 3, 4) in ganz besonderer Weise; umgekehrt bezeichnet der Apostel die Menschen zur Zeit des Antichrist als herz- und gefühllos — sine affectione *2 Tim.* 3, 3. Die Stoiker ließen sich bekanntlich von ihrer Theorie von der Apathie so weit hinreißen, daß sie die Barmherzigkeit nicht für eine Tugend, sondern für einen Fehler erklärten, während sie das Christenthum unter allen Tugenden, die sich auf den Nächsten beziehen, am höchsten stellt und nur die Liebe zu Gott, von der sie übrigens unzertrennlich ist, über sie setzt. *S. Th.* 2. 2, q. 30, a. 4 c. Uebrigens haben auch die Heiden etwas von der Vortrefflichkeit der Barmherzigkeit erkannt, so sagt Cicero zum Lobe Cäsars: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior misericordia est (or. pro Lig. 12), worauf Augustin den Stoikern gegenüber sich beruft. *Civ. Dei* l. 9, c. 5. Vgl. auch *Ep.* 104 (al. 254) ad Nectar. c. 3, nr. 15 & 16.

sonders Sünde und Strafe der Gegenstand der Barmherzigkeit im engeren und gewöhnlicheren Sinne. Allein in einem weiteren Sinne kann man auch den bloßen Mangel (defectus), ja selbst das Nichtsein, wenn auch nicht im Sinne des eigentlichen Uebels oder der Privation, als ein Elend und insofern als etwas der Erbarmung Würdiges bezeichnen. Insofern ist der rein natürliche Zustand der Creatur, wegen der mit ihm verbundenen Gefahr mannigfaltiger Defecte und im Vergleiche zu dem Zustande übernatürlicher Vollkommenheit, in einer gewissen Beziehung ein elender, bemitleidungswürdiger Zustand und insofern kann man sagen, daß Gott schon ursprünglich sich der Engel und Menschen, ja der ganzen Schöpfung erbarmt und sie aus dem Stande der natürlichen Unvollkommenheit, Bedürftigkeit und Gebrechlichkeit in den unvergleichlich besseren und glücklicheren Zustand der übernatürlichen Gnade und Erhöhung versetzt habe. In diesem Sinne hat dann das Wort der Schrift, daß Gottes Gnade und Erbarmen über alle seine Werke ausgegossen ist[1]), eine schlechthin unbeschränkte Geltung.

Ja in einem gewissen, wenngleich sehr uneigentlichen[2]) Sinne kann man selbst das Nichtsein als ein Elend bezeichnen, wie ja auch Alles, was ist, die Vernichtung als größtes Uebel flieht — und in diesem Sinne kann man sagen, daß Gott sich über das Nichtseiende erbarmt und es aus Barmherzigkeit in's Dasein gerufen habe; insofern wäre alle Liebe Gottes zu den Creaturen, auch die erschaffende, eine barmherzige Liebe und könnte man von drei aufsteigenden Stufen der Erbarmung reden und sagen, daß es eine große Erbarmung war, daß Gott die Geschöpfe in's Dasein rief und sie mit ihren natürlichen Gaben und den natürlichen Mitteln ihrer Existenz und ihres natürlichen Lebens ausstattete[3]); daß es aber eine weit größere Erbarmung war, daß er Engel und Menschen, und des Menschen wegen selbst die vernunftlose Natur[4]), aus dem Stande ihrer natürlichen Unvollkommenheit in den Stand übernatürlicher Vollkommenheit erhob und dadurch von den Gebrechen und Miserien der bloßen Natur befreite; daß endlich die höchste Stufe der Erbarmung und die Barmherzigkeit vorzugsweise darin besteht, daß Gott die durch eigene Schuld gefallene Natur, und zwar durch die Menschwerdung und den Kreuzestod seines eingebore-

1) *Ps.* 144, 9.

2) Denn eigentlich kann sowohl ein Defect, als eine Privation nur an einem Seienden sich finden.

3) Vgl. oben S. 796, Note 2.

4) Vgl. *Rom.* 8, 20—23.

nen Sohnes zu einer höheren Herrlichkeit, als sie durch die Sünde verloren, wiederherstellte[1]).

V. Wenn Gott unendlich gütig und barmherzig und wenn die Barmherzigkeit über alle Werke Gottes erhöhet ist, so ist er vermöge seiner Heiligkeit ebenso wesentlich gerecht und stehen Gerechtigkeit und Erbarmen, wie sie realiter eins sind und auch logisch in der Heiligkeit Gottes ihre gemeinsame Wurzel haben, in vollkommenstem Einklang. Daher verbindet die heilige Schrift mit dem Lobpreise der göttlichen Barmherzigkeit stets die Verkündigung der Gerechtigkeit; sie mahnt, wie zum Vertrauen auf jene, so zur heiligen Furcht vor dieser und verwirft jedes vermessene Vertrauen auf die göttliche Erbarmung[2]). Weit entfernt, Frevel und Leichtsinn zu stützen, fordert uns die Barmherzigkeit Gottes auf, Buße zu thun und ein heiliges Leben zu führen, um der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen und dadurch dem Strafgerichte zu entgehen, welches Diejenigen, welche die Langmuth und Erbarmung Gottes mißbrauchen, um so gewisser, strenger und gerechter trifft, je größer

---

1) Magna et admirabilis est misericordia *prima*, qua omnia ex profundo nihili educta, ad celsitudinem essentiae et naturae sunt evecta: infinite enim melior est essentia cujuscunque, quam acceperunt, quam nihilum, unde emerserunt. Verum infinite praestantior est misericordia *secunda*, qua omnia ad supernaturalem ordinem elevata: nam infinite praestantior est gratia, quam natura, et status ille divinus, quam conditio naturalis, et communicatio bonorum divinorum, quam omnia dona naturalia. Sed et hac misericordia infinite praestantior est *tertia*, qua divina natura copulata est humanae in unam personam, per quam nobis praestita redemptio, remissio peccatorum, justificatio et omne bonum. *De perf. moribusq. div.* l. 12, c. 2. i. f. (Edit. Roh, p. 198.)

2) Ne dixeris: Peccavi, et quid mihi accidit triste? Altissimus enim est patiens redditor. De propitiato peccato noli esse sine metu, neque adjicias peccatum super peccatum. Et ne dicas: Miseratio Domini magna est, multitudinis peccatorum meorum miserebitur: misericordia enim et ira ab illo cito proximant, et in peccatores respicit ira illius. Non tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem; subito enim veniet ira illius, et in tempore vindictae disperdet te. *Eccli* 5, 4—9. Vidi impios sepultos, qui etiam cum adhuc viverent, in loco sancto erant, et laudabantur in civitate quasi justorum operum: sed et hoc vanitas est. Etenim quia non profertur cito contra malos sententia, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala. Attamen peccator ex eo, quod centies faciet malum et per patientiam sustentatur, ego cognovi, quod erit bonum timentibus Deum, qui verentur faciem ejus. Non sit bonum impio, nec prolongentur dies ejus, sed quasi umbra transeant, qui non timent faciem Domini. *Eccle* 8, 10—13.

die Gnaden waren, welche die Barmherzigkeit ihnen gegeben hatte[1]).

§. 203.

Von der göttlichen Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue.

I. Wie wir bereits gesehen haben[2]), wird der Ausdruck Gerechtigkeit (justitia) von Gott in einem weiteren und in einem engeren Sinne gebraucht. Im weiteren Sinne bedeutet Gerechtigkeit den Inbegriff aller moralischen Eigenschaften und ist gleichbedeutend mit Heiligkeit. Die Gerechtigkeit im engeren Sinne ist eine der verschiedenen in der Heiligkeit enthaltenen moralischen Eigenschaften, nach Analogie der menschlichen Gerechtigkeit, welche in dem standhaften Willen besteht, einem Jeden das Seine oder das ihm Gebührende zu geben[3]). In diesem Sinne nehmen wir hier die Gerechtigkeit Gottes; aber auch in diesem Sinne ist der Begriff der Gerechtigkeit weiter und enger. Im weiteren Sinne besteht die göttliche Gerechtigkeit darin, daß Gott in allen seinen Werken dadurch sich selbst gerecht wird, daß Alles, was er thut, nothwendig in Einklang steht mit seiner göttlichen Vollkommenheit, also Gottes würdig ist. Man vergleiche Dasjenige, was wir oben[4]) über die nothwendige Congruenz aller göttlichen Rathschlüsse und Werke mit dem den göttlichen Eigenschaften, insbesondere mit der Heiligkeit und Weisheit gesagt haben[5]).

---

1) An divitias bonitatis ejus, et patientiae, et longanimitatis contemnis? ignoras quoniam benignitas Dei ad poenitentiam te adducit? Secundum autem duritiam tuam et impoenitens cor thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis justi judicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera ejus. *Rom.* 2, 4—6.

2) S. 775 u. 779.

3) Perpetua et constans voluntas jus suum cuique tribuendi, lautet die gewöhnliche Definition.

4) S. 757.

5) Durch das hier und oben §. 199 Gesagte erledigt sich der Einwand, daß Gott nicht Gerechtigkeit zugeschrieben werden könne, da er kein Gesetz über sich habe und Alles lediglich nach seinem freien Willen thun könne und thue. Ueber ihm ist allerdings kein Gesetz, aber er ist sich selbst Gesetz vermöge seiner unendlichen Weisheit und Heiligkeit. Thomas antwortet auf jenen Einwand folgendermaßen: Cum bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suae sapientiae habet. Quae quidem est sicut lex justitiae, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum voluntatem facit juste facit, sicut et nos quod

In diesem weitesten Sinne sagt die heilige Schrift, daß Alles, was Gott thut, recht und gut, daß alle Werke und Wege Gottes recht, gerade, Wahrheit und Gerechtigkeit sind.

Steht aber Alles, was Gott will und thut, nothwendig mit der Vollkommenheit seines Wesens in Einklang, so entspricht es eben damit auch der Natur der erschaffenen Dinge, die ja nothwendig irgend wie endliche Abbilder des göttlichen Wesens und Verwirklichungen ewiger und nothwendiger göttlichen Ideen sind. Daher kann man sagen, daß unter der Voraussetzung, daß Gott ein Wesen erschaffen wollte, er vermöge seiner Gerechtigkeit ihm auch alles Dasjenige geben mußte, was zur Constituirung seiner Wesenheit und zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung nothwendig ist[1]); deßgleichen, daß, wenn Gott einem Geschöpfe eine übernatürliche Bestimmung geben wollte, er auch vermöge seiner Gerechtigkeit ihm die zur Erreichung

---

secundum legem facimus juste facimus; sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex. *S. Th.* 1, q. 21, a. 1, ad 2.

1) Davon sagt *Dionysius*, De div. nom. c. 8 i. f.: Oportet videre in hoc veram esse Dei justitiam, quod omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem, et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute. Demgemäß zeigt Thomas, daß und inwiefern man bei der Schöpfung von einem bedingten debitum justitiae sprechen könne. S. c. g. l. 2, c. 29 und specificirt dasselbe dreifach: Primo modo, ut sumatur conditionale debitum a tota rerum universitate ad quamlibet ejus partem, quae ad perfectionem requiritur universi; si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit, ut solem et aquam faceret et hujusmodi, sine quibus universum esse non potest. — Secundo, ut sumatur conditionale debitum ex una creatura ad aliam; ut, si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut coelestia corpora faceret hic, ex quibus conservantur; et si hominem esse voluit, oportuit facere plantas et animalia et hujusmodi, quibus homo indiget ad esse perfectum; quamvis haec et illa Deus ex mera fecerit voluntate. — Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem; sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit, ut animam et corpus in eo conjungeret, et sensus et alia hujusmodi adjumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei praeberet; in quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae . . . Er schließt seine Auseinandersetzungen mit den Worten: Sic igitur . . . justitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem et quantum ad earum propagationem; et ideo dicitur Deus juste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

dieser Bestimmung nothwendige übernatürliche Gnade geben mußte[1]). Vorausgesetzt also, daß Gott diese Welt schaffen wollte, mußte er auch die sie constituirenden Theile; wenn lebende Wesen, auch die ihnen nothwendige Nahrung erschaffen; wenn er den Menschen in's Dasein rufen wollte, mußte er ihm einen Leib und eine vernünftige Seele und die zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung nothwendigen Mittel geben; wenn er aber den Menschen zu dem übernatürlichen Ziele der Anschauung Gottes bestimmte, so mußte er ihm auch die zu dessen Erreichung nothwendige übernatürliche Gnade verleihen. Insofern reden die Theologen von einer Schuld der Gerechtigkeit *(debitum justitiae)*, welche Gott den Geschöpfen gegenüber hat; allein hiebei bemerken sie, daß diese Schuld der Gerechtigkeit auf einem ihr vorausgehenden freien Willensacte Gottes beruht; denn Gott hat keine Pflicht der Gerechtigkeit, die Welt, oder den Menschen zu erschaffen, oder, wenn er ihn schuf, ihn zu einer übernatürlichen Bestimmung zu erheben[2]). Sodann erinnern sie daran, daß Gott nicht sowohl den Geschöpfen, als sich selbst gegenüber jene Rechtsschuld (debitum justitiae) habe[3]).

Im engsten Sinne redet man von der Gerechtigkeit Gottes auf dem Gebiete der sittlichen Ordnung, wie sie von Gott für die vernünftigen und freien Geschöpfe durch seine gerechte Gesetzgebung (justitia legislatoria) festgesetzt ist, und durch seine richterliche Gerechtigkeit (justitia judiciaria) mittelst Lohn und Strafe aufrecht erhalten wird, und diese Gerechtigkeit müssen wir im Folgenden eingehender betrachten. Sowohl die Gerechtigkeit des Gesetzgebers und Richters, als die vorher betrachtete Gerechtigkeit des Schöpfers und Regierers gehört zur justitia *distributiva*, während die dem strikten Privatrechte zu Grunde liegende commutative Gerechtigkeit auf Gott im strengen und eigentlichen Sinne keine Anwendung leiden kann[4]). Denn einestheils kann Gott

1) Vgl. Bd. 1, §. 29 und die Lehre von der Bestimmung des Menschen und der ursprünglichen Gnade.

2) S. die oben S. 807, Note 1 angeführte Stelle aus der *S. c. g.*

3) In quibus omnibus, sagt Thomas a. a. O., si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae. Aehnlich Lessius: Dicuntur itaque illae perfectiones debitae, quia necessariae ad rerum complementum et perfectum statum. Hinc enim sequitur, opificem debere illas conferre, si velit res a se conditas esse completas secundum naturae conditionem, et sapientiae suae praescriptum. Sed hoc nihil est aliud quam debere sibi ipsi, suo decreto et sapientiae. *De perfect. moribusq. div.* l. 13, c. 1.

4) Duplex est species justitiae. Una quae consistit in mutua datione et acceptione, ut puta quae consistit in emptione et venditione, et aliis

von seinem Geschöpfe nicht in Weise strenger Rechtsverpflichtung abhängig sein, anderntheils ist und besitzt das Geschöpf aus sich selbst Nichts, was es Gott geben oder thun könnte, um darauf nach dem Gesetze der commutativen Gerechtigkeit einen Rechtsanspruch zu gründen [1]). Wohl aber kann Gott freiwillig und aus purer Gnade durch ein Versprechen seinem Geschöpfe einen Anspruch verleihen und zwar in doppelter Weise:

1. Durch einfache Verheißung, mag dieselbe unbedingt sein, wie die Verheißung des Erlösers [2]), oder an eine Bedingung geknüpft, wie die der Buße gegebene Verheißung der Verzeihung und Gnade und das dem Gebete gegebene Versprechen der Erhörung [3]). Durch solche gnädige Verheißung entspringt für Gott die s. g. Schuld oder Verbindlichkeit der Treue (debitum *fidelitatis*). Denn vermöge der in seiner Unwandelbarkeit, unendlichen Würde und Heiligkeit, insbesondere in seiner Wahrhaftigkeit wurzelnden Treue Gottes ist es unmöglich, daß er sein gegebenes Wort nicht halte, seine Verheißung oder seine gerechte Drohung nicht erfülle, wie dieses auch die heilige Schrift in der mannigfaltigsten Weise ausspricht [4]). Daher dürfen

---

hujusmodi communicationibus vel commutationibus; et haec dicitur a Philosopho, in 5 Ethic. cap. 4, justitia commutativa, vel directiva commutationum sive communicationum. Et haec non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Alia quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva justitia, secundum quod aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae, vel cujuscunque multitudinis gubernatae, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. *S. Th.* 1, q. 21, a. 1, c.

1) *Rom.* 11, 35. *Job* 41, 2 spricht Gott: Quis ante dedit mihi, ut reddam ei: omnia quae sub coelo sunt, mea sunt. Daher müssen wir bei Allem, was wir Gott geben oder für ihn thun, stets bekennen: Tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi. *I Paral.* 29, 14. Daher das Gebot des Heilandes; Cum feceritis omnia, quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus: quod debuimus facere fecimus. *Luc.* 17, 10.

2) Darüber in der Christologie.

3) Ueber Beides in der Gnadenlehre.

4) Non est Deus, quasi homo, ut mentiatur: nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? Locutus est, et non implebit? *Num.* 23, 19. Toto animo cognoscetis, quod de omnibus verbis, quae se Dominus praestiturum vobis esse pollicitus est, unum non praeterierit incassum. Sicut ergo implevit opere quod promisit, et prospera cuncta venerunt: sic adducet super vos quidquid malorum comminatus est. *Jos.* 23, 14. 15. Cf. *3 Reg.* 8, 56. Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest. *2 Tim.* 2, 13. Fidelis est, qui vocavit vos, qui etiam faciet.

wir nicht nur, gestützt auf Gottes Verheißungen und ewige Treue, die Erfüllung der göttlichen Versprechen erflehen und fordern[1]), sondern wir sind auch verpflichtet, mit dem unbegränzten Vertrauen, welches Gott gebührt, auf deren Erfüllung zu hoffen[2]).

2. Allein Gott hat sich dem Menschen nicht nur in seinen Verheißungen vermöge seiner Wahrhaftigkeit und Treue gleichsam selbst verpflichtet, jene Verheißungen zu erfüllen, sondern er hat sich auch gewürdigt, in seiner herablassenden Gnade und Barmherzigkeit dem Menschen einen Anspruch auf eigentlichen Lohn zu verleihen. Es ist Dogma, daß die im Stande der Gnade gewirkten Tugendübungen und guten Werke eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade und den himmlischen Lohn wahrhaft verdienen und daß beides von Gott aus Gerechtigkeit verliehen wird, weil Diejenigen, welche das Gesetz Gottes erfüllen und im Stande der Gnade bis an's Ende verharren, sowie ihre Werke des Lohnes wahrhaft würdig sind. Allein ebenso ist es katholisches Dogma, daß das Versprechen eines Lohnes und eines solchen Lohnes, pure Gnade, daß deßgleichen sowohl die Gerechtigkeit des Gerechten, als die übernatürliche Güte und Verdienstlichkeit seiner Handlungen ein Werk unverdienter Gnade und die Frucht des Opfers und des unendlichen Verdienstes Jesu Christi ist[3]).

---

1 Thess. 5, 24. Cf. *Rom.* 3, 3; *1 Cor.* 1, 9. Non tardat Deus promissionem suam. *2 Petr.* 3, 9.

1) Die heilige Schrift ist voll von Beispielen solcher vertrauensvoller, auf die göttlichen Verheißungen gestützter Gebete, z. B. das Gebet Esdra's: Memento verbi, quod mandasti Moysi servo tuo dicens: cum transgressi fueritis, ego dispergam vos in populos: et si revertamini ad me, et custodiatis praecepta mea, et faciatis ea; etiamsi abducti fueritis ad extrema coeli, inde congregabo vos et reducam in locum quem elegi, ut habitaret nomen meum ibi. *2 Esdr.* 1, 8. 9. Das Gebet der Judith: Memento, Domine, testamenti tui. *Judith* 9, 18. So sind auch die früheren Erfüllungen der Verheißungen ein Unterpfand, daß sie auch später werden erfüllt werden, und sind die früheren Erbarmungen ein Gebetstitel, neue Gnaden zu erflehen. Reminiscere miserationum tuarum, Domine, et misericordiarum tuarum, quae a saeculo sunt. *Ps.* 24, 6.

2) Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem, fidelis enim est qui repromisit. *Hebr.* 10, 23. Vgl. das Lehrstück von der Tugend der Hoffnung und deren Nothwendigkeit zum Heil.

3) Si quis dixerit, justos non debere pro bonis operibus, quae in Deo fuerint facta, exspectare et sperare aeternam retributionem a Deo per ejus misericordiam et Jesu Christi meritum, si bene agendo et divina mandata custodiendo usque in finem perseveraverint, a. s. *Trid.* Sess. 6, can. 26. — S. q. d. hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint

Obwohl demnach Gott das Gute durch gerechten Lohn vergilt, so beruht diese gerechte Belohnung in ihrem letzten Grunde auf der göttlichen Güte und Barmherzigkeit und ist jene Gerechtigkeit in ihrem Wesen destributive, und nur in einem uneigentlichen Sinne und in einer gewissen Beziehung commutative Gerechtigkeit[1]). Nur insofern bedienen sich die

---

etiam bona ipsius justificati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum, a. s. can. 32 cf. cap. 16. Dasselbe war bereits vom *Arausican. II*, c. 18 und in der *Ep. Coelestini I* ad episc. Gall. c. 12 erklärt. Die deßfallsigen Aussprüche der heiligen Schrift sind sonnenklar. Nicht nur die Strafe, sondern auch der Lohn wird vom göttlichen Richter in seinem Gerichte zugetheilt. Ueberall bezeichnet die heilige Schrift, insbesondere Christus die himmlische Glorie als Lohn. Merces vestra copiosa est in coelis. *Matth.* 5, 12. Dignus est operarius mercede sua 10, 42; 19, 17; 20, 1 — und wird dessen Verleihung nicht nur auf die Treue, sondern auch auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt. Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi. In reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex. *2 Tim.* 4, 7. 8; *1 Cor.* 9, 24; 10, 13; *Hebr.* 6, 10; *1 Petr.* 4, 19; *1 Joann.* 1, 9; *Apoc.* 22, 12; *Eccli* 2, 8. Während so die heilige Schrift auf der einen Seite lehrt, daß Diejenigen, welche im Stande der Gnade sich befinden und lebendige Glieder des Leibes Christi sind, in Kraft des Verdienstes und der Gnade Christi wahrhaft den Himmel verdienen, lehret sie ebenso klar, daß wir an sich kein Recht auf irgend einen Lohn haben: denn cum feceritis omnia, dicite, servi inutiles sumus, quod debuimus facere fecimus. *Luc.* 17, 10; daß abgesehen davon der göttliche Lohn in keinem Verhältniß steht zu Dem, was wir thun und leiden: Non sunt condignae passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quae revelabitur in nobis. *Rom.* 8, 18; daß wir nichts, also namentlich keine Gerechtigkeit und keine Verdienste besitzen, die wir nicht von Gott empfangen hätten. Quis enim te discernit? Quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? *1 Cor.* 4, 7. Aut quis prior dedit ei, et retribuetur ei? *Rom.* 11, 35. Qui gloriatur, in Domino glorietur. *1 Cor.* 1, 31. Daher ist der himmlische Lohn in seinem tiefsten Grunde das Erbtheil der Verheißung. Hereditabunt promissiones. *Hebr.* 6, 12. So viel genügt an dieser Stelle, da wir diesen Gegenstand in der Lehre von der Rechtfertigung und vom Verdienste ausführlich behandeln müssen.

1) Diesem unbestrittenen Sachverhalte gegenüber dürfte die Controverse, ob die belohnende Gerechtigkeit, wie Suarez, Tanner u. A. lehren, auf Grund des Versprechens oder Bündnisses eine commutative, oder, wie die meisten Thomisten lehren (*Gonet*, Clyp. Thom. De volunt. Dei, Disput. 7, a. 1, §. 1) einfach eine distributive, oder, wie Vasquez, Lessius u. A. meinen, weder eine distributive, noch eine commutative Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne

heilige Schrift und die heiligen Väter zur Bezeichnung der lohnenden Gerechtigkeit solcher Ausdrücke, welche der commutativen Gerechtigkeit entliehen sind[1]). Und sie konnten es, da Gott wirklich aus Gnade sich herabließ, mit dem Menschen, den er ja auch zu seiner Freundschaft erhob, gleichsam ein Vertragsverhältniß, einen Bund zu schließen und ihm durch seine Gnade die Möglichkeit zu geben, sich des Lohnes wahrhaft und innerlich würdig zu machen und so den Himmel durch treue Erfüllung des mit Gott geschlossenen Bundes gleichsam zu erkaufen.

Anders, als mit dem Verdienste des Guten und seinem Lohne, verhält es sich selbstverständlich mit der Schuld der Sünde und ihrer Strafe. Sünde und Schuld sind einzig und ganz Werk des Geschöpfes und seines bösen Willens; daher ist auch die Strafe einzig und ganz durch die Sünde verdient.

---

zu nennen sei, sich von selbst erledigen. Die dritte Meinung geht den Aussprüchen der Schrift, der Väter und der allgemeinen Lehre der Theologen gegenüber offenbar zu weit; denn es kann nicht bestritten werden, daß Gott im vollen und eigentlichen Sinne belohnende Gerechtigkeit zugeschrieben wird. Ebenso wenig ist es unzweifelhaft, daß die belohnende Gerechtigkeit, des göttlichen Versprechens ungeachtet, nicht commutative Gerechtigkeit im vollen und eigentlichen Sinne ist; denn dazu fehlt ein Doppeltes: die Gleichheit der Leistung und Gegenleistung und das strenge Recht auf die Gegenleistung, welche keinem Geschöpfe Gott gegenüber zustehen kann. Wo aber diese beiden Erfordernisse fehlen, kann von einer commutativen Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Dupliciter aliqua virtus ad alterum existens a ratione justitiae deficit: uno quidem modo in quantum deficit a ratione aequalis, alio modo in quantum deficit a ratione debiti. *S. Th.* 2. 2, q. 80, a. 1. Daher ist auch die belohnende Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne distributiv und kann nur in einer gewissen Beziehung commutativ genannt werden. Daß in Gott die distributive Gerechtigkeit von allen endlichen Bestimmungen frei ist, z. B. von der Abhängigkeit von einem höheren Gesetze, oder von einem höheren Obern, der die Verwaltung oder Regierung übertrug, versteht sich von selbst. Das hindert aber nicht, den Namen der distributiven Gerechtigkeit formaliter von Gott zu gebrauchen. S. oben S. 808, Note 4 und unten S. 813, Note 1.

1) So namentlich der göttliche Heiland, wo er den Himmel als den für die Arbeit im Weinberge zwischen dem Herrn und dem Arbeiter bedungenen Lohn und die Auszahlung dieses Lohnes als die Erfüllung der vertragsmäßigen Rechtspflicht darstellt. Conventione autem facta cum operariis ex denario diurno . . . Amice, non facio tibi injuriam: nonne ex denario convenisti mecum? Tolle quod tuum est. *Matth.* 20, 2. 13. Ganz dasselbe Bild liegt dem Ausdruck zu Grund: dignus est operarius mercede sua. *Luc.* 10, 7; *1 Tim.* 5, 18. Hierher gehört überhaupt die so oftmalige Bezeichnung des himmlischen Lohnes als merces (ὁ μισθός) *Matth.* 5, 12; *Luc.* 6, 35; *Apoc.* 2, 12.

II. Fassen wir nun die gesetzgebende und richterliche Gerechtigkeit Gottes, an die wir vorzugsweise denken, wenn von der göttlichen Gerechtigkeit die Rede ist, näher in's Auge. Sie ist der wichtigste Theil jener distributiven oder, wie man auch sagt, providentiellen oder legalen und architektonischen[1]) Gerechtigkeit, kraft welcher Gott als der höchste Herr und Regierer der Welt allen, insbesondere den vernünftigen Geschöpfen die Ordnung, nach der sie zur Ehre Gottes und zum allgemeinen und zu ihrem eigenen Wohl thätig sein sollen, vorschreibt und diese Ordnung durch Lohn und Strafe aufrechthält.

Sowie nämlich Gott, indem er das Universum nach seinem ewigen Plane in's Dasein rief, allen vernunftlosen Geschöpfen das die Ordnung ihrer Entwickelung und ihrer Thätigkeit regelnde, mit blinder Nothwendigkeit wirkende Naturgesetz einpflanzte, so hat er auch den vernünftigen Geschöpfen die Norm ihrer freien Thätigkeit als natürliches, beziehungsweise übernatürliches Sittengesetz vorgeschrieben und durch Vernunft und Gewissen[2]), noch vollkommener durch die übernatürliche Offenbarung des Alten[3]) und Neuen Bundes[4]) uns kundgemacht[5]).

Gott[6]), Christus[7]) ist demnach oberster Gesetzgeber und nur von ihm haben menschliche Gesetzgeber Gewalt und Autorität, Licht und Richtschnur[8]). Die Gesetze Gottes aber sind gerecht, billig, gut, heilig, weise[9]); sie sind mild, süß, mit Gottes

1) Davon sagt Thomas *S. Th.* 2. 2, q. 58, a. 6: Justitia legalis est quaedam specialis virtus secundum suam essentiam, secundum quod respicit commune bonum ut proprium objectum. Et sic est in principe principaliter et quasi architectonice; in subditis autem secundario et quasi administrative.

2) *Rom.* 2, 14. 7, 21. S. Bd. 1, §. 20.

3) *Exod.* 20, 2. *Deut.* 5, 1.

4) *Matth.* 5, 17 ff.; 6, 1 ff.; 22, 36 ff. *Trid.* Sess. VI, cap. 1, can. 1; 19—21.

5) Hierüber eingehend in der Lehre von der Vorbereitung auf den Erlöser und von der Rechtfertigung und den guten Werken.

6) Dominus legifer noster. *Js.* 33, 22.

7) Regnabit in domo Jacob in aeternum, et regni ejus non erit finis. *Luc.* 1, 32. Non veni solvere (legem) sed adimplere . . . Audistis quia dictum est antiquis: Non occides . . . Ego autem dico vobis etc. *Matth.* 5, 17. 21. 22.

8) Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt. Per me principes imperant, et potentes decernunt justitiam. *Prov.* 8, 15. 16. Cf. *Rom.* 13, 1—5.

9) Lex Domini immaculata, convertens animas; testimonium Domini fidele, sapientiam praestans parvulis. Justitiae Domini rectae, laetificantes

Gnade leicht zu erfüllen[1]); sie halten Den, der sie hält[2]), und machen ihn zeitlich und ewig glücklich[3]); denn in ihrer Beobachtung erfüllt das Geschöpf seine Bestimmung, entspricht seiner göttlichen Idee[4]), bringt eben dadurch Gott das kostbarste Opfer[5]) der Verherrlichung dar und zieht Gottes Segen auf sich herab[6]). Das göttliche Gesetz ist Wahrheit, Licht, Weisheit und Leben[7]). In seinem Gesetz hat Gott uns seine Liebe geoffenbart und in dessen Erfüllung beweisen wir Gott die ihm gebührende Gegenliebe[8]). Die Uebertretung des Gesetzes dagegen

---

corda; praeceptum Domini lucidum, illuminans oculos . . . Judicia Domini vera, justificata in semetipsa. Desiderabilia super aurum et lapidem pretiosum multum, et dulciora super mel et favum. *Ps.* 18, 8—11. Lex . . . sancta, et mandatum sanctum, et justum, et bonum. *Rom.* 7, 12. Cf. *1 Tim.* 1, 8.

1) Jugum meum suave est, et onus meum leve. *Matth.* 11, 30. Haec est caritas Dei, ut mandata ejus custodiamus, et mandata ejus gravia non sunt. *1 Joann.* 5, 3. Nihil dulcius, quam respicere in mandatis Domini. *Eccli* 23, 37.

2) Si volueris mandata servare, conservabunt te. *Eccli* 15, 16.

3) Costoditio legum consummatio incorruptionis est, incorruptio autem facit esse proximum Deo. *Sap.* 6, 19. 20. Tollite jugum meum super vos . . . et invenietis requiem animabus vestris. *Matth.* 11, 29. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. *Matth.* 19, 17. Qui autem perspexerit in legem perfectam libertatis, et permanserit in ea, non auditor obliviosus factus, sed factor operis, hic beatus in facto suo erit. *Jac.* 1, 25. Utinam attendisses mandata mea: facta fuisset sicut flumen pax tua, et et justitia tua sicut gurgites maris. *Js.* 48, 18. Cf. 55, 2. 3. *Prov.* 3, 1—4. 21—26.

4) Deum time, et mandata ejus observa; hoc est enim omnis homo. *Eccle* 12, 13.

5) Qui conservat legem, multiplicat oblationem; sacrificium salutare est attendere mandatis, et discedere ab omni iniquitate, et propitiationem litare sacrificii super justitias, et deprecatio pro peccatis recedere ab injustitia. *Eccli* 35, 1—3.

6) Qui timet Dominum, excipiet doctrinam ejus, et qui vigilaverint ad illum, invenient benedictionem. *Eccli* 32, 18.

7) Lex tua veritas. *Ps.* 118, 142. Quia mandatum lucerna est, et lex lux, et via vitae increpatio disciplinae. *Prov.* 6, 23. Cf. *Ps.* 118, 130. Haec est vestra sapientia, et intellectus coram populis, ut audientes universa praecepta haec dicant: En populus sapiens, et intelligens, gens magna. *Deut.* 4, 6. Custodi praecepta mea et vives. *Prov.* 4, 4; 7, 2.

8) Qui habet mandata mea, et servat ea: ille est, qui diligit me. Qui autem diligit me, diligetur a Patre meo: et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. *Joann.* 14, 21. Cf. *1 Joann.* 5, 3 (oben Note 1).

bringt Unheil und Verderben[1]). Wenn das Gesetz aus der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen entsprungen ist, so ist die Liebe des Geschöpfes zu Gott und in Gott zu seinen Mitgeschöpfen die vollkommene Erfüllung des Gesetzes[2]). Daher liebt nur Derjenige wahrhaft sich selbst, der durch Erfüllung des heilig- und seligmachenden göttlichen Gesetzes der Liebe Gottes zustimmt, ihren Segen und ihre Seligkeit sich aneignet und dadurch eines Willens ist mit Gott[3]).

III. Bevor wir von der Gerechtigkeit Gottes als Richters reden, wollen wir hier das Nothwendige über die göttliche Wahrhaftigkeit *(veracitas)* sagen. Sie besteht darin, daß Gott, sowie er die Wahrheit selbst ist und in seiner Erkenntniß sich nicht irren kann[4]), ebenso in allen Offenbarungen nach Außen nothwendig und absolut wahrhaftig ist. So unmöglich es daher ist, daß Gott sich selbst in irgend etwas täusche, ebenso unmöglich ist es, daß er durch seine natürlichen oder durch seine übernatürlichen Offenbarungen, mögen dieselben theoretische Wahrheiten, oder praktische Gebote, oder Räthe, oder Versprechungen und Verheißungen zu ihrem Inhalte haben, seine Geschöpfe durch directe Unwahrheiten oder durch eine Täuschung bezweckende Zweideutigkeiten täuschen wolle. Wohl aber kann Gott in den Geschöpfen, wie die Sünde, so auch Irrthum und Täuschung, sowohl Selbsttäuschung als auch Täuschung durch Andere, aus weisen und guten Absichten und zu gerechter Strafe zulassen.

---

1) Terra infecta est ab habitatoribus suis, quia transgressi sunt leges, mutaverunt jus, dissipaverunt foedus sempiternum. Propter hoc maledictio vorabit terram; et peccabunt habitatores ejus, ideoque insanient cultores ejus, et relinquentur homines pauci. *Js.* 24, 5. 6. Omnis qui audit verba mea haec, et non facit ea, similis erit viro stulto, qui aedificavit domum suam super arenam; et descendit pluvia, et venerunt flumina, et flaverunt venti, et irruerunt in domum illam, et cecidit, et fuit ruina illius magna. *Matth.* 7, 26. 27.

2) Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo . . . diliges proximum tuum sicut te ipsum. In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae. *Matth.* 22, 37—39. Cf. *Matth.* 5, 44. *Luc.* 19, 18; *Marc.* 12, 31. *Deut.* 6, 5. Finis praecepti est caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. *1 Tim.* 1, 5. Omnis enim lex in uno sermone impletur: Diliges proximum tuum, sicut te ipsum. *Gal.* 5, 14. Cf. *Matth.* 7, 12. *Gal.* 6, 2. Mandatum novum do vobis: ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem. *Joann.* 13, 34.

3) Qui servat verbum ejus, vere in hoc caritas Dei perfecta est, et in hoc scimus, quoniam in ipso sumus. *1 Joann.* 2, 5.

4) *Job* 13, 9. S. die Lehre vom göttlichen Erkennen.

Da die Lehre von der Wahrhaftigkeit Gottes von der höchsten Wichtigkeit ist, weil auf ihr die Gewißheit sowohl unserer natürlichen Vernunfterkenntniß [1]), als des übernatürlichen Glaubens, wie nicht minder die ganze Kraft unserer Hoffnung auf die Verheißungen und unsere Furcht vor den Drohungen Gottes, sowie endlich die menschliche Sittlichkeit und Wahrhaftigkeit beruht, so haben Väter und Theologen [2]) diese Lehre mit besonderer Sorgfalt behandelt. Sie mußten dieses um so mehr, da im Alterthum die Priscillianisten zur Rechtfertigung ihres Grundsatzes, daß zur Bewahrung des Geheimnisses ihrer Secte Lüge und Meineid erlaubt sei, sich darauf beriefen, daß auch Gott täuschen könne und getäuscht habe, in späterer Zeit aber die Reformatoren des 16. Jahrhunderts durch ihre Behauptung, daß es einen mit dem geoffenbarten göttlichen Willen (voluntas *signi*) in Widerspruch stehenden verborgenen Rathschluß (voluntas *beneplaciti*) gebe, die absolute Wahrhaftigkeit Gottes geleugnet und auch einige katholische Theologen unrichtige und gefährliche Meinungen in dieser Beziehung aufgestellt haben.

Vor Allem ist zu bemerken, daß für uns Menschen ein Unterschied besteht zwischen Lügen und Unwahrheit sagen: denn da das Wesen der Lüge in der bösen Absicht liegt, einen Anderen unrechtmäßiger Weise zu täuschen, so ist es möglich, daß ein Mensch nicht lügt, obwohl er eine Unwahrheit sagt, indem er diese Unwahrheit irrthümlicher Weise für eine Wahrheit hält, oder auch umgekehrt, daß er objectiv eine Wahrheit sagt, aber dennoch lügt, weil er dieselbe irrthümlicher Weise für eine Unwahrheit hält [3]). Es ist klar, daß solches bei Gott unmöglich ist, da er sich nicht irren kann. Bei Gott wäre also Unwahrheit sagen und Lügen immer eins und dasselbe. Dem entspricht auch, wie wir alsbald sehen werden, der Sprachgebrauch der heiligen Schrift. Auch die Frage, die man beim Menschen aufwerfen könnte, ob ein absichtliches Unwahrheitsagen durch unverschuldeten Irrthum bezüglich der absoluten

1) Denn der letzte Grund der Gewißheit, daß uns unter den gehörigen Voraussetzungen weder die Sinne, noch die Vernunft täuschen, liegt in der Wahrhaftigkeit des Urhebers der Natur, der uns nicht selbst durch unsere natürlichen Erkenntnißkräfte und Erkenntnißmittel in Irrthum führen kann.

2) Vgl. *Suarez*, De fide disp. 3, Sect. 5. *Gotti*, De fide q. 1. dub. 6. *Lugo*, De fide disp. 4. Vgl. Bd. 1, S. 604, Note 3. Die meisten älteren Theologen behandeln, wie man sieht, unseren Gegenstand in der Lehre vom Glauben, da derselbe auf der Wahrhaftigkeit Gottes beruht. Es scheint uns jedoch systematischer, ihn in der Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit zu behandeln, da die Wahrhaftigkeit ein Ausfluß der Gerechtigkeit, oder, wie die Theologen sich ausdrücken, pars potestativa justitiae ist. Vgl. *Lugo* l. c. Sect. 1.

3) *S. Th.* 2. 2, q. 110, a. 1.

Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, oder wegen eines Nothstandes, den Charakter der Sündhaftigkeit und damit der schuldbaren Lüge verlieren könne, kann auf Gott keine Anwendung leiden, da bei ihm jeglicher Irrthum, wie jeglicher Nothstand unmöglich ist.

Dieses vorausgesetzt stellen wir also den Satz auf, daß Gott vermöge seiner absoluten und nothwendigen Wahrhaftigkeit in keiner Weise, weder selbst, noch in seiner angenommenen Menschheit, noch durch Stellvertreter, weder durch Worte, noch durch Zeichen und Thaten, weder direct, noch durch absichtliche Zweideutigkeit lügen, seine Geschöpfe täuschen und in Irrthum führen kann; und zwar ist solches nicht etwa nur deßhalb unmöglich, weil Gott vermöge eines freiwilligen Rathschlusses seine Geschöpfe nicht täuschen will, sondern weil er vermöge seiner göttlichen Natur nicht täuschen kann.

Es ergibt sich dieses aus klaren und unzweifelhaften Aussprüchen der heiligen Schrift. Gott ist nicht wie ein Mensch, daß er lüge, oder wie ein Menschenkind, daß er sich ändere[1]). Es wird hier Gottes Wahrhaftigkeit seiner Unveränderlichkeit vollkommen gleichgestellt. Nun ist aber Gott nothwendig und vermöge seines Wesens unveränderlich; also ist er auch nothwendig und vermöge seines Wesens wahrhaftig; mithin ist es nicht etwa nur hypothetisch, sondern absolut unmöglich, daß er lüge. Nur unter dieser Voraussetzung ist die Folgerung, welche die heilige Schrift aus der Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit Gottes zieht, daß er nämlich deßhalb nothwendig sein Wort hält, logisch richtig. Ganz dasselbe sagt der Apostel, wenn er als Grund der Unwandelbarkeit der göttlichen Verheißungen die Wahrhaftigkeit Gottes mit den Worten geltend macht: Denn Gott ist wahrhaft, jeder Mensch aber lügenhaft[2]). Denn dieses Wort kann offenbar nicht bedeuten, daß Gott wirklich nicht lüge, obwohl er es könnte, daß dagegen alle Menschen wirklich lügen, denn letzteres wäre unrichtig; sondern es heißt, daß Gott nicht lügen kann, während

---

1) Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? locutus est, et non implebit? *Num.* 23, 19.

2) Est autem Deus verax, omnis autem homo mendax. *Rom.* 3, 4. So gründet auch der Apostel *Tit.* 1, 2 die Gewißheit unserer Hoffnung des ewigen Lebens darauf, daß Gott nicht lügt. Secundum fidem electorum Dei, et agnitionem veritatis, quae secundum pietatem est, in spem vitae aeternae, quam promisit, qui non mentitur, Deus, ante tempora secularia.

jeder Mensch einer Lüge fähig ist. Wenn der heil. Paulus in ähnlicher Weise sagt, daß wenn auch wir ungläubig sind, Gott treu bleibt und sich selbst nicht verleugnen kann[1]), so setzt auch dieses die absolute Wahrhaftigkeit Gottes voraus. Wenn Christus zur Begründung des Glaubens an sein Wort sich auf die Wahrhaftigkeit Dessen beruft, der ihn gesendet hat[2]), so setzt das nicht etwa nur voraus, daß Gott in irgend einem Falle thatsächlich nicht lüge, sondern daß er vermöge seines Wesens nicht lügen könne: denn sonst könnte man mit Grund immer in Folge eines verborgenen göttlichen Rathschlusses eine Täuschung fürchten. Auch kann man nicht sagen: „Gott lüge niemals, weil Lüge unsittlich und Sünde sei; Gott aber sündige und fehle nicht, wenn er aus verborgenen Absichten seiner Weisheit das Geschöpf täusche. Das sei also wohl eine Unwahrheit und Täuschung, aber keine Lüge." Abgesehen von der Falschheit der Behauptung, daß Gott ohne Verletzung seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit seine Geschöpfe täuschen könne, bleibt unser Argument aus der auf Gottes Wahrhaftigkeit beruhenden Untrüglichkeit der Offenbarung und des Glaubens, auch wenn man jene Behauptung zugibt, unerschüttert. Die Wahrhaftigkeit Gottes kann keine Bürgschaft für die Wahrheit seines Wortes und die Unfehlbarkeit unseres Glaubens an dieselbe abgeben, wenn es nicht absolut unmöglich ist, daß Gott uns durch seine Offenbarung täusche: denn es ist für die Gewißheit unseres Glaubens völlig einerlei, ob Gott uns dadurch täuscht, daß er uns in ungerechter Weise belügt, oder dadurch, daß er uns, wie man meint, in gerechter Weise die Unwahrheit sagt. Daß aber zwischen

---

1) Si non credimus, ille fidelis permanet, negare seipsum non potest. *2 Tim.* 2, 13. Gott ist die Wahrheit, löge er, so würde er von der Wahrheit, d. h. von sich selbst abfallen, wie *Dionys. de div. nom. 7* sagt: Negatio sui est a veritate prolapsio: est ab eo, quod est, prolapsio. Deus ab eo, quod est, prolabi non potest.

2) Qui me misit verax est, et ego, quae audivi ab eo, haec loquor in mundo *Joann.* 8, 26. Diese Berufung auf Gottes Wahrhaftigkeit als Grund des Glaubens an Christi Wort, wird noch prägnanter durch die Gegenüberstellung des Teufels, des Lügners und des Vaters der Lüge. Quare loquelam meam non cognoscitis? Quia non potestis audire sermonem meum. Vos ex patre diabolo estis . . . ille in veritate non stetit: quia non est veritas in eo; cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est. *Joann.* 8, 43. 44. Vgl. auch *Exod.* 34, 6. *Ps.* 85, 15 (oben S. 795, Note 2). Deßgleichen *Matth.* 22, 16. Magister, scimus quia verax es, et viam Dei in veritate doces. Cf. *Marc.* 12, 14 und *Apoc.* 19, 11. Qui sedebat super eum (equum album) vocabatur Fidelis et Verax, et cum justitia judicat et pugnat.

Lügen und unwahrer Rede, wie wir gesehen haben, für Gott kein Unterschied besteht, geht auch klar aus dem Worte Christi hervor, daß Jeder, der an ihn nicht glaubt, Gott zum Lügner macht, da er dem Zeugnisse nicht glaubt, welches Gott für ihn, seinen Sohn, abgelegt[1]). Wenn der Apostel sagt, daß Gott dem Abraham eine doppelte Gewißheit gegeben, indem er seiner Verheißung noch einen Eid beifügte, während doch schon die Verheißung allein, da Gott nicht lügen kann, volle Gewißheit gewährte[2]), so setzt dieses gleichfalls absolute Unmöglichkeit jeder Unwahrhaftigkeit in Gott voraus. Könnte Gott möglicher Weise täuschen, so könnten weder eine Verheißung noch deren eidliche Bekräftigung absolute Gewißheit gewähren. Dasselbe sagt auch das Wort des hohenpriesterliches Gebetes: Dein Wort ist Wahrheit[3]), und jene Stellen, welche die Wahrheit, Lauterkeit, Zuverlässigkeit und Erprobtheit des Wortes Gottes preisen[4]): denn deßhalb ist Gottes Wort absolute Wahrheit, weil Gott absolut wahrhaftig und es schlechthin unmöglich ist, daß sein Wort, d. h. seine Offenbarung nach Außen, mit seinen Gedanken und seinem Willen in Widerspruch stehe. Wie könnte auch Gott, der alle Lüge so sehr verabscheut, so streng und unbedingt verbietet[5]), selbst lügen?

Diese absolute Wahrhaftigkeit Gottes bekennen auch einmüthig alle Väter. Sie erklären, daß es widersinnig sei anzunehmen, daß das Wort Gottes uns täuschen könne; könnte es täuschen, so wäre Gott nicht Gott. Daher ist es gottlos und frevelhaft

---

1) Qui non credit Filio, mendacem facit eum, quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo. *1 Joann.* 5, 10. Aehnlich *Joann.* 3, 33. Qui accepit ejus testimonium, signavit, quia Deus verax est. In diesen Worten Christi ist auch klar ausgesprochen, daß Gott in keiner Weise ein wahres Wunder zur Bestätigung einer Unwahrheit wirken oder wirken lassen kann. Vgl. Bd. 1, S. 378—382.

2) Volens Deus abundantius ostendere immobilitatem consilii sui interposuit jusjurandum, ut per duas res immobiles, quibus impossibile est mentiri Deum, fortissimum solatium habeamus. *Hebr.* 6, 17.

3) Sanctifica eos in veritate. Sermo tuus veritas est. *Joann.* 17, 17.

4) Rectum est verbum Domini. *Ps.* 32, 4. Eloquia Domini eloquia casta: argentum igne examinatum, probatum terrae purgatum septuplum. *Ps.* 11, 7. Vgl. *Prov.* 30, 5. 6.

5) Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. *Exod.* 20, 16. Mendacium fugies. *Exod.* 23, 7. Odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes, qui loquuntur mendacium. *Ps.* 5, 7. Odit Dominus . . . linguam mendacem. *Prov.* 6, 17 cf. 25, 4; 26, 7.

zu denken, daß Gott uns täuschen könne[1]). So wenig Gott sterben kann, so wenig kann er lügen oder uns täuschen. Könnte er es, so wäre er nicht allmächtig, sondern ohnmächtig, defectibel wie wir[2]). Schon der heil. Anselmus widerlegt die erst später[3]) aufgetauchte Behauptung, daß wenn Gott uns täuschen wollte, diese Täuschung gerecht, daher keine eigentliche Lüge wäre. Nein, sagt er: dann wäre nicht die Lüge gerecht, sondern ein Gott, der lügen könnte, wäre kein Gott: denn lügen kann nur ein von der Wahrheit abgefallener verderbter Wille[4]); nicht aber der heilige Wille Gottes. Als die Priscillianisten die Erlaubtheit der Lüge behaupteten und zu diesem Zwecke auf das Beispiel der Patriarchen, Propheten, Apostel, Engel, ja Christi und Gottes selbst sich beriefen, wurde diese ihre Lehre mit Abscheu verworfen und Augustin widerlegte speciell ihre deßfallsigen Sophismen und falschen Schriftauslegungen[5]). Die Kirche bekennt feierlich als katholische Glaubenswahrheit, daß Gott weder sich selbst noch Andere täuschen, daß er nicht irren und nicht lügen kann[6]).

Daß jede Unwahrheit in Gott und seiner Offenbarung absolut unmöglich ist, ist auch eine evidente Vernunftwahrheit. Lüge ist, weil mit dem ewigen Gesetz in Widerspruch, innerlich und schlechthin böse und verwerflich[7]), nichtswürdig und

---

1) *August.* De symbol. 1, pr.

2) Deus omnipotens est, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest. . . . Nam si mori posset, non esset omnipotens, si mentiri, si fallere, si falli posset, non esset omnipotens. *August.* QQ. 83, q. 53.

3) Sie wird insbesondere dem Robert Holchot zugeschrieben. *Lugo* l. c. Sect. 2, nr. 15.

4) Non enim sequitur justum esse mentiri, si Deus vult mentiri; sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, imo quae deserendo veritatem corrupta est. *Cur Deus homo* l. 1, c. 12.

5) In seiner Schrift: *Contra mendacium* ad Consentium. Vgl. auch sein Buch *De mendacio.*

6) Fidem . . . Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus . . . propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. *Vatic.* Const. dogm. de fide cath. c. 3.

7) Quod est secundum se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum et licitum . . . Mendacium autem malum est ex genere; est enim actus cadens super indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum, quod aliquis significet voce id, quod non habet in mente. *S. Th.* 2. 2, q. 110, a. 3.

verächtlich; daher mit dem Wesen Gottes, der die Wahrheit selbst ist, in absolutem Widerspruch. Sie kann daher, wie das Böse überhaupt, in keiner Weise und Beziehung von Gott gewollt, gewirkt, oder auch auf dem Wege der Dispensation erlaubt sein. Wenn man gesagt hat, Gott könne ohne die Gerechtigkeit zu verletzen den Tod eines Menschen wollen, oder daß er seines Eigenthums beraubt werde; daher könne er auch einen Menschen in Irrthum führen: so ist der Unterschied zwischen diesen beiden Fällen offenbar. Einestheils ist Gott unumschränkter Herr über Leben und Tod und alle irdischen Dinge und steht es mit seiner Heiligkeit nicht im Widerspruch, wenn er von diesem seinem Rechte Gebrauch macht; anderntheils ist weder der Verlust zeitlicher Güter, noch der Verlust des Lebens für den Menschen an sich etwas Böses; es kann vielmehr eine Wohlthat der Erbarmung oder eine gerechte Strafe sein. So aber verhält es sich nicht mit Täuschung und Lüge; sie steht mit der inneren Heiligkeit Gottes in Widerspruch und ist mit der Ehre Gottes und mit dem Recht auf Wahrheit unvereinbar, welche Gott dem Geschöpfe in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung verliehen hat und vermöge seiner eigenen Wahrhaftigkeit und Heiligkeit verleihen mußte. Wenn Gott in seiner natürlichen und übernatürlichen Offenbarung unwahr wäre und sein Geschöpf in Täuschung führte, so würde er selbst bewirken, daß ihn das Geschöpf nicht mehr als die absolute Wahrheit und Heiligkeit, d. h. als Gott ansehen und verehren könnte; das Geschöpf aber würde durch Gott selbst um die Wahrheit gebracht, für die seine Vernunft erschaffen ist. In der übernatürlichen Ordnung insbesondere würde deren Grundlage, Glaube und Hoffnung, zerstört. Denn wenn Gott, in welcher Weise und Absicht immer, täuschen könnte, so wäre bei keiner Offenbarungswahrheit und bei keiner göttlichen Verheißung gewiß, ob dieselbe auch wahr und ernstlich gemeint, oder nicht vielleicht auf Grund eines verborgenen Rathschlusses eine Täuschung sei. Doch genug über eine evidente Wahrheit, bezüglich welcher alle Menschen von gesunder Vernunft einig sind. Denn wohl gibt es Menschen, welche Offenbarungslehren leugnen; aber wer eine solche Lehre für unwahr hält, ist eben damit auch überzeugt, daß sie nicht geoffenbart sei. Dagegen kann Niemand an der Wahrheit einer Lehre zweifeln, von deren göttlicher Offenbarung er überzeugt ist: denn daß Gott nicht lügen kann, leuchtet jeder gesunden Vernunft ein[1]).

Etwas ganz Anderes als Täuschung des Geschöpfes durch Gott, was eine Ungerechtigkeit wäre, ist die gerechte Zulassung, daß

1) Vgl. Bd. 1, §. 58.

Menschen sich selbst täuschen und, weil sie die Wahrheit und Autorität Gottes verschmähen, menschlichem und teuflischem Betrug anheimfallen. Von dieser Zulassung und diesem Strafgerichte handeln jene Stellen der heiligen Schrift, welche sagen, daß Gott stolze Herrscher, falsche Propheten in Trug und Irrthum geführt habe[1]). Es heißt das in der Redeweise der Schrift nichts Anderes, als daß er sie zur gerechten Strafe, wie der Apostel von den Heiden sagt, ihrem verkehrten Sinne und ihren Irrthümern überlassen habe[2]). Es gilt hier ganz dasselbe, was von der Zulassung des Bösen.

Was sonst die Gegner aus der heiligen Schrift einwenden, wie namentlich gewisse, nicht erfüllte, weil durch Buße oder Gebet abgewendete Drohungen[3]), gewisse, keineswegs eine Lüge oder Verstellung enthaltende Worte und Handlungen Christi[4]), oder Abgesandter Gottes[5]), gewisse von der heiligen Schrift erzählte Thatsachen[6]), übergehen wir, da sie, wie auch die Exegeten diese Stellen auslegen mögen, unsere Wahrheit nicht zweifelhaft machen können.

IV. Nach seinem gerechten und wahrhaftigen Gesetze richtet Gott die Welt, das Gute lohnend, das Böse strafend in Zeit und Ewigkeit. Einem Jeden wird von dem gerechten Gott[7]) vergolten, nach seinen Werken[8]), und ohne

1) Z. B. *Job* 12, 24: Immutat cor principum populi terrae, et decipit eos . . . et errare eos faciet, quasi ebrios. *3 Reg.* 22, 23: Dedit Dominus spiritum mendacii in ore omnium prophetarum. Wenn dagegen Jeremias (20, 7) sagt: Seduxisti me, et seductus sum, so heißt das keineswegs, daß Gott den Propheten getäuscht, sondern daß er ihn wider seinen Willen zu seinem schweren Prophetenberuf hingezogen habe. Man kann die Stelle nach dem Hebr. übersetzen: „Du zogest mich, Herr, dahin und ich ward hingezogen." (Bibelübers. v. Loch und Reischl) oder auch: „Du hast mich überredet" (Alliolí).

2) *Rom.* 1, 21 sq.

3) So das Wort an Ezechias: Morte morieris. (Vgl. *S. Th.* 2. 2, q. 171, a. 6, ad 2.); die Weissagung Jonas' über Ninive ꝛc.

4) Z. B. *Luc.* 24, 28. *Joann.* 7, 8—10.

5) Z. B. daß der Erzengel Raphael sich unter menschlicher Gestalt und menschlichem Namen verbirgt. *Tob.* 5, 12.

6) Z. B. der Trug des Jacob *Gen.* 27, wo die heilige Schrift keineswegs die Lüge billigt, wenn ihm auch das Erstgeburtsrecht beschieden war und bezüglich der typischen Bedeutung Augustin sagen kann: Non erat mendacium, sed mysterium. So haben auch Propheten in Reden und Handlungen, die sie aus eigenem Antrieb und in eigener Kraft gesetzt, sich geirrt, wie Nathan von sich selbst bezüglich seiner früheren Aussprüche über den Tempelbau durch David sagt. *2 Reg.* 7. So bekennt auch Eliseus: et Dominus celavit a me. *4 Reg.* 4, 27. Cf. *Thom. Quodlib.* 12, a. 26 ad 1. *S. Th.* 2. 2, q. 171, a. 5.

7) Justus es, Domine et rectum judicium tuum. *Ps.* 118, 137. Deus judicii Dominus. *Js.* 30, 18. Cf. 24, 16. 45, 25.

8) Absit a Deo impietas, et ab omnipotente iniquitas. Opus enim

jegliches Ansehen der Person[1]); nicht das kleinste Gute bleibt unbelohnt[2]), nicht die geringste Sünde ungestraft[3]); auch die geheimsten Absichten werden an's Licht gezogen und gerichtet[4]). Jeder wird gerichtet genau nach dem Maßstabe der Gerechtigkeit und Billigkeit, nach dem Maße der ihm gewordenen natürlichen und übernatürlichen Gaben[5]), nach der Aufgabe, dem Berufe und der Stellung, die Gott ihm gegeben[6]). Diejenigen, welche das geoffenbarte Gesetz nicht ge-

hominis reddet ei, et juxta vias singulorum restituet eis. *Job* 34, 10. 11. Filius hominis venturus est in gloria Patris sui cum angelis suis: et tunc reddet unicuique secundum opera ejus. *Matth.* 16, 27. Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum. *2 Cor.* 5, 10. Quae seminaverit homo haec et metet. Quoniam qui seminat in carne sua, de carne et metet corruptionem: qui autem seminat in spiritu, de spiritu metet vitam aeternam. *Gal.* 6, 8. Qui parce seminat, parce et metet. *2 Cor.* 9, 6.

1) Secundum autem duritiam tuam, et impoenitens cor, thesaurizas tibi iram in die irae, et revelationis justi judicii Dei, qui reddet unicuique secundum opera ejus: iis quidem, qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam: iis autem, qui sunt ex contentione, et qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio. Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum, Judaei primum et Graeci: gloria autem, et honor, et pax omni operanti bonum, Judaeo primum et Graeco: non enim est acceptio personarum apud Deum. *Rom.* 2, 5—11. Cf. *Col.* 3, 25. *Gal.* 2, 6. *1 Petr.* 1, 17.

2) Quicunque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquae frigidae, ... non perdet mercedem suam. *Matth.* 10, 42.

3) Dico autem vobis: Quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii. *Matth.* 12, 36.

4) Itaque nolite ante tempus judicare, quoadusque veniat Dominus, qui et illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium; et tunc laus erit unicuique a Deo. *1 Cor.* 4, 5. Cf. *Rom.* 2, 16. Qui inspector est cordis, ipse intelligit, et servatorem animae tuae nihil fallit, reddetque homini juxta opera sua. *Prov.* 24, 12. Cuncta quae fiunt, adducet Deus in judicium pro omni errato, sive bonum sive malum illud sit. *Eccle* 12, 14. Ego Dominus scrutans cor et probans renes, qui do unicuique juxta viam suam, et juxta fructum adinventionum suarum. *Jer.* 17, 10. Cf. *Js.* 65, 6. 7.

5) Das sinnbildet die Parabel von den Talenten. *Matth.* 25, 14 sq. *Luc.* 19, 13 sq.

6) Ille autem servus, qui cognovit voluntatem domini sui, et non praeparavit, et non fecit secundum voluntatem ejus, vapulabit multis: qui autem non cognovit, et fecit digna plagis, vapulabit paucis. Omni autem, cui multum datum est, multum quaeretur ab eo: et cui commendaverunt multum, plus petent ab eo. *Luc.* 12, 47—48. Judicium durissimum his, qui praesunt, fiet. *Sap.* 6, 6. Tempus est, ut incipiat judicium a domo Dei.

habt, werden nach dem Naturgesetz, das ihnen in's Herz geschrieben gewesen, die aber das Gesetz der Offenbarung gekannt, um so strenger nach diesem Gesetze gerichtet[1]).

Die ganze Geschichte, insbesondere die zu unserer Belehrung in der heiligen Schrift aufgeschriebene heilige Geschichte ist eine große, allumfassende Offenbarung, wie der Erbarmungen, so auch der Strafgerichte Gottes. Man denke nur an das Gericht über die gefallenen Engel, über Adam und sein Geschlecht, an die Sündfluth, an Sodoma und Gomorrha[2]), an die Gerichte über Aegypten und die anderen Heidenvölker, an die Zerstörung Jerusalems und die Zerstreuung Israels bis zum Weltende; an die Gerichte über die Weltreiche; was insgesammt Vorbilder des letzten allgemeinen Weltgerichtes sind.

Nicht minder als im Großen und Ganzen, offenbart sich die Gerechtigkeit Gottes in den Gerichten über die Einzelnen, durch Entziehung von Gnaden, Zulassung von Sünden, bis zur Verstockung und endlichen Unbußfertigkeit; durch das besondere Gericht nach dem Tode, durch die strenge Bestrafung auch kleiner Sünden in dieser und der anderen Welt. Die größte Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit aber ist die ewige Strafe und noch mehr das Sühnopfer des Sohnes Gottes für die Sünden der Welt[3]).

V. Gott übt Gerechtigkeit, lohnt und straft um seiner selbst willen, zu seiner eigenen Verherrlichung[4]). Daher sind die göttlichen Strafen im wahren und eigentlichen Sinne vindicative Strafen zur Vergeltung der Gott zugefügten Beleidigung. Dieses ergibt sich zwar schon zur Genüge aus dem

---

1 Petr. 4, 17. Terra enim saepe venientem super se bibens imbrem, et generans herbam opportunam illis, a quibus colitur, accipit benedictionem a Deo; proferens autem spinas ac tribulos, reproba est, et maledicto proxima, cujus consummatio in combustionem. *Hebr.* 6, 7 & 8. Potentes autem potenter tormenta patientur. *Sap.* 6, 7. Cf. *Ezech.* 28, 12 sq.

1) Quicunque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt: et quicunque in lege peccaverunt, per legem judicabuntur. *Rom.* 2, 12 sq.

2) Vgl. *2 Petr.* 2, 3 sq.

3) Vgl. über alle diese Punkte die betreffenden Dogmen, insbesondere die Lehre von der Zulassung der Sünde, von der Reprobation, von dem besonderen und allgemeinen Gerichte, vom Fegfeuer und von der Hölle, von der stellvertretenden Genugthuung Christi, wo auch der Schrift- und Traditionsbeweis der hier angedeuteten Wahrheiten gegeben wird. Deßgleichen *Lessius*, De perf. moribusq. divin. l. 13, c. 4—30.

4) Propter me, propter me faciam, ut non blasphemer: et gloriam meam alteri non dabo. *Js.* 48, 11 cf. 43, 25; *Prov.* 16, 4.

Bisherigen, und namentlich aus den ewigen Strafen der Sünde[1]); allein älteren und modernen Irrthümern[2]) gegenüber müssen wir diese Wahrheit hervorheben und besonders aus der heiligen Schrift belegen.

Wohl haben nach der Lehre der heiligen Schrift zeitliche Züchtigungen auch den Zweck, die Gezüchtigten zur Buße und Besserung zu führen[3]); deßgleichen haben alle Strafen auch den secundären Zweck, Anderen zur Lehre und Warnung zu dienen und sie von der Sünde abzuschrecken[4]). Allein der primäre und wesentliche Zweck aller Strafe als solcher ist nicht Besserung oder Abschreckung, sondern der Vollzug der Gerechtigkeit, die Vergeltung des verübten Unrechts, insbesondere der Gott zugefügten Beleidigung und dadurch die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten sittlichen Ordnung. Ueberall bezeichnet die heilige Schrift als den letzten und höchsten Grund der göttlichen Gerichte, nicht etwa irgend welchen Nutzen der Geschöpfe, sondern die göttliche Gerechtigkeit. Gott lohnt und straft, weil es so gerecht ist[5]). Deßhalb preisen die Heiligen die Gerichte Gottes und verlangen nach deren Erfüllung, weil durch sie Gott und seine heilige Gerechtigkeit verherrlicht wird[6]). Gott selbst hat daher, wie an all' seinen Werken, so auch an den Werken seiner strafenden Gerechtigkeit sein Wohlgefallen[7]); nicht als ob er ein Wohlgefallen hätte an den Peinen seiner Geschöpfe, was, wie wir bereits gesehen haben[8]), nicht der Fall und nicht möglich ist, sondern wegen der dadurch verwirklichten Ordnung seiner Gerechtigkeit[9]). Denn diese Ordnung verlangt es, daß alle Ge-

1) Denn ewige Strafen sind nur möglich, wenn die Sünde als Beleidigung Gottes gestraft wird, und ebenso können ewige Strafen ohne Absurdität (s. unten S. 829) keinen anderen als vindicativen Charakter und keinen anderen Zweck haben, als die Befriedigung der ewigen Gerechtigkeit.

2) Vgl. Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 3, S. 414 ff.

3) Quem enim diligit Dominus, corripit. *Prov.* 3, 12. Quem enim diligit Dominus, castigat, flagellat autem omnem filium, quem recipit. In disciplina perseverate. Tamquam filiis vobis offert se Deus: quis enim filius, quem non corripit pater? *Hebr.* 12, 6. 7.

4) So sind die Strafgerichte über die Heidenvölker eine Mahnung für Israel *Sap.* 12, 22. So verkündet uns der Heiland die ewigen Strafen auch zu dem Zwecke, um uns von der Sünde abzuschrecken. Timete eum, qui potest et animam et corpus perdere in gehennam. *Matth.* 10, 28.

5) *Ps.* 10, 7. 8; *2 Esdr.* 9, 33. *Apoc.* 16, 5 etc.

6) *Apoc.* 6, 10; 11, 18; 18, 20; 19, 1 sq.

7) *Js.* 1, 25; *Ezech.* 5, 13. *Prov.* 4, 25.

8) Oben S. 729 ff.

9) Deus non delectatur in poenis propter ipsas, sed delectatur in ordine suae justitiae, quae hoc requirit. *S. Th.* 1. 2, q. 87, a. 3, ad 3.

schöpfe der heiligen Herrschaft und dem heiligen Gesetze Gottes unterworfen seien, wenn nicht freiwillig in der Ordnung der Gnade und Barmherzigkeit, wider ihren Willen in der Ordnung der Gerechtigkeit[1]). Sowie daher Gott um seiner selbst willen, zu seiner Verherrlichung, die Werke seiner Gnade und Barmherzigkeit thut, so auch die Werke seiner Gerechtigkeit, mag er nun die Sünde und die Verstockung der Sünder zulassen, oder ihre Missethaten zeitlich und ewig strafen[2]).

Dieses ist auch der Sinn jener zahlreichen Stellen der heiligen Schrift, nicht nur des Alten[3]), sondern gerade so auch des Neuen Testamentes[4]), welche die Strafgerichte Gottes als Wiedervergeltung, als gerechte und heilige Rache bezeichnen, welche Gott an

---

1) Judicabit gentes, et arguet populos multos . . . Oculi sublimes hominis humiliati sunt, et incurvabitur altitudo virorum: exaltabitur autem Dominus solus in die illa. Quia dies Domini exercituum super omnem superbum et excelsum et super omnem arrogantem, et humiliabitur. *Js.* 2, 4 sq. — Deinde finis: cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem. Oportet autem illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus. *1 Cor.* 15, 24 sq.

2) Vgl. z. B. *Exod.* 14, 17. 18: Ego autem indurabo cor Aegyptiorum, ut persequantur vos: et glorificabor in Pharaone et in omni exercitu ejus et in curribus et in equitibus illius. Et scient Aegyptii, quia ego sum Dominus, cum glorificatus fuero in Pharaone et curribus atque in equitibus ejus.

3) Deus enim vindicans vindicabit . . . . Non tardes converti ad Dominum, et ne differas de die in diem: subito enim veniet ira illius, et in tempore vindictae disperdet te. *Eccli.* 5, 3—9. Impiis et peccatoribus reddet vindictam, custodiens eos in diem vindictae. *Eccli.* 12, 4. Ne vindictam sumas de peccatis meis. *Tob.* 3, 3. Dies autem ille Domini Dei exercituum, dies ultionis, ut sumat vindictam de inimicis suis. *Jer.* 46, 10. Deus aemulator et ulciscens Dominus: ulciscens Dominus et habens furorem: ulciscens Dominus in hostes suos, et irascens ipse inimicis suis. *Nahum* 1, 2. Cf. *Deut.* 32, 35. 41; *Lev.* 19, 18; *Jer.* 51, 11.; *Exod.* 32, 34; *Js.* 34, 8; 35, 4; *Mich.* 5, 14. *Ezech.* 27, 17. *Ps.* 93, 1. Auch die barmherzige Züchtigung, insofern sie eine Genugthuung für die Sünden ist, wird Rache, Vergeltung genannt, z. B. *Judith* 7, 20: Tu, quia pius es, miserere nostri, aut in tuo flagello vindica iniquitates nostras, et noli tradere confitentes te populo qui ignorat te. Cf. *Job* 35, 15.

4) Ne quis supergrediatur . . . . quoniam vindex est Dominus de his omnibus. *1 Thess.* 4, 6 . . . in flamma ignis dantis vindictam iis, qui non noverunt Deum, et qui non obediunt Evangelio Domini nostri Jesu Christi, qui poenas dabunt in interitu aeternas a facie Domini et a gloria virtutis ejus. *2 Thess.* 1, 8. Scimus enim qui dixit: Mihi vindicta, et ego retribuam. Et iterum: Quia judicabit Dominus populum suum. Horrendum est incidere in manus Dei viventis. *Hebr.* 10, 30. 31.

seinen Feinden nimmt und wodurch er die ihm von ihnen zugefügte Beleidigung rächt. Wenn die heilige Schrift auch sagt, daß Gott durch seine Strafgerichte die Unschuldigen und Gerechten, daß er sein Volk, die Armen, seine Diener an ihren Feinden und Verfolgern räche und das an ihnen geübte Unrecht vergelte[1]), so ist dieses ein secundärer Grund, der den primären voraussetzt und beweist: denn um seiner selbst willen übt Gott diese Wiedervergeltung, und nicht die Ehre und das Recht der Geschöpfe, sondern seine Ehre und sein Recht ist, wie wir gesehen haben, der letzte und höchste Grund seines Gerichtes. Darum hat auch Gott das Gericht und die Wiedervergeltung ausschließlich sich selbst vorbehalten, den Menschen aber verboten zu richten und sich zu rächen; nicht als ob kein Gericht und keine Wiedervergeltung sein sollte, sondern weil sein das Gericht und sein die Rache ist und wir sie deßhalb Gott überlassen müssen[2]). Nur im Namen und Auftrag Gottes kann und soll die rechtmäßige Obrigkeit Gerechtigkeit und Gericht üben. Aber auch dieses Gericht soll nach der Lehre der göttlichen Offenbarung nicht blos eines untergeordneten Nutzens wegen, sondern zur gerechten Vergeltung des Unrechtes geübt werden[3]).

Hiebei versteht es sich von selbst, daß die Rache in Gott nicht eine Leidenschaft, oder gar eine böse Leidenschaft ist, wie jetzt meist der gemeine Sprachgebrauch das Wort nimmt, sondern reiner Wille der strafenden Gerechtigkeit. Dasselbe gilt von dem so oft

---

1) Laudate gentes populum ejus, quia sanguinem servorum suorum ulciscetur: et vindictam retribuet in hostes eorum. *Cant. Moys. Deut.* 32, 43. Cognovi quia faciet Dominus judicium inopis, et vindictam pauperum. *Ps.* 139, 13. Ait autem Dominus: Audite quid judex iniquitatis dicit (nämlich in der Parabel vom ungerechten Richter). Deus autem non faciet vindictam electorum suorum clamantium ad se die ac nocte, et patientiam habebit in illis? Dico vobis, quia cito faciet vindictam illorum. *Luc.* 18, 6. 8. Et clamabant (sc. martyres) voce magna, dicentes: Usquequo, Domine sanctus et verus, non judicas et non vindicas sanguinem nostrum de iis, qui habitant in terra. *Apoc.* 6, 10. Alleluja: Salus, et gloria, et virtus Deo nostro est: quia vera et justa judicia sunt ejus, qui judicavit de meretrice magna, quae corrupit terram in prostitutione sua, et vindicavit sanguinem servorum suorum de manibus ejus. *Apoc.* 19, 1. 2.

2) Non vosmetipsos defendentes, carissimi, sed date locum irae, scriptum est enim: Mihi vindicta; ego retribuam, dicit Dominus. *Rom.* 12, 19. Cf. *Deut.* 4, 35; *Hebr.* 10, 30; *Prov.* 25, 21.

3) Non enim sine causa gladium portat (potestas humana): Dei enim minister est: vindex in iram ei, qui malum agit. *Rom.* 13, 4.

metaphorisch[1]) gebrauchten Ausdrucke Zorn (ira, ja furor) Gottes und den drastischen Schilderungen desselben in der heiligen Schrift[2]).

Wenn das Wollen und Wirken Gottes überhaupt nur Gott selbst zu seinem letzten Ziele und ersten Beweggrunde haben kann[3]), so gilt das doch in ganz vorzüglicher Weise von den Rathschlüssen und Werken seiner Gerechtigkeit und besonders seiner Strafgerechtigkeit. Die Sünde ist ihrem innersten Wesen nach Empörung gegen das Gesetz Gottes; dieses Gesetz ist aber der heilige Wille Gottes, ist Gott selbst. Gerade diese unendliche Unordnung aufzuheben ist Zweck der göttlichen Strafgerechtigkeit. Es war daher eine klägliche Verirrung, wenn Hermes, vom Geiste seiner Zeit beeinflußt, in Widerspruch mit der katholischen Lehre den Begriff der rächenden Gerechtigkeit (justitia *vindicativa*) in Gott bekämpfte. Daß Gott um seiner selbst willen die ihm zugefügte Beleidigung strafe, meinte er, sei Eigenliebe und mit der Heiligkeit Gottes unverträglich. Gott strafe daher nur um der Geschöpfe willen, und zwar aus einem doppelten Grunde. Da er nämlich aus Liebe zu den Geschöpfen das Böse mit Strafe bedroht habe, so müsse er auch, damit seine Drohung keine leere und unwirksame sei und seine Geschöpfe nicht getäuscht würden, die angedrohte Strafe vollziehen[4]); dann aber fordere auch die Gerechtigkeit, nicht gegen sich selbst,

---

1) Obwohl nämlich ein Theil der Theologen, z. B. Suarez (L. 3 de attr. Dei posit. c. 7, nr. 8) der Meinung sind, daß, wie Haß gegen das Böse und Rache im Sinne von Strafgerechtigkeit, auch Zorn im eigentlichen Sinne Gott zugeschrieben werden könnte; so ziehen wir doch, da Zorn seinem eigentlichen Sinne nach die Erregung der irascibelen Kraft ausdrückt, die Meinung des heil. Thomas vor, daß Zorn Gott metaphorisch beigelegt werde. *S. Th.* 1, q. 3, a. 2, ad 2. 1. 2, q. 47, a. 1, ad 1. S. c. g. l. 1, c. 89. Auch die Väter sind offenbar derselben Meinung. Ira Dei non perturbatio animi est, sed potentia vindicandi. *August. C. Adimant.* c. 11. Ira hominis turbida est et non sine cruciatu animi: ira vero Dei, de qua dicitur in Evangelio: *Sed ira Dei manet super eum* (Joann. 3, 36): et Apostolus: *Revelatur enim ira Dei de coelo super omnem impietatem* (Rom. 1, 18); illo in tranquillitate jugiter manente, in creatura subdita exercet admirabili aequitate vindictam. *August.* De div. QQ. ad Simpl. l. 2, nr. 2. In der Sache dürfte zwischen den verschiedenen Theologen kaum eine Meinungsverschiedenheit sein.

2) Vgl. Zschokke, Theol. d. Proph. S. 54 ff., s. jedoch oben S. 385, Note 2.

3) Vgl. §. 200.

4) Es ist das, beiläufig gesagt, ganz die Abschreckungstheorie des Criminalisten Feuerbach, auf Gott angewendet; aber auch für die menschliche Gerechtigkeit sind in der Zeit seichter Aufklärung erfundenen Abschreckungs- und Besserungstheorien falsch.

sondern gegen die Guten, welche das Gesetz mit Furcht und Zittern erfüllt, daß an den Uebertretern die angedrohte Strafe vollzogen werde. Diese Lehre hat ihren Grund in der anderen Lehre des Hermes, daß nicht die Verherrlichung Gottes, sondern lediglich die Glückseligkeit der Geschöpfe das Ziel der Schöpfung sei; sie fällt daher mit diesem Irrthum[1]). Welche namenlose Oberflächlichkeit und Absurdität in der Strafgerechtigkeitstheorie des Hermes liegt[2]), bedarf kaum einer Erklärung. Wie kann Gott zur bloßen Abschreckung Strafe und ewige Strafe auf die Sünde setzen, wenn diese Strafe nicht gerecht ist? Und wie kann sie gerecht sein, wenn sie nicht in Gott selbst, dem Grunde und dem Gesetz aller Gerechtigkeit begründet ist? Wie können die Guten, die Alles, was sie sind, durch Gottes Gnade sind, ein Recht auf die Bestrafung und auf ewige Bestrafung der Bösen haben, wenn Gott selbst kein Recht darauf hat und wenn seine Ehre es nicht fordert? Wie können ferner die Geschöpfe gut und heilig sein und dennoch um ihrer selbst willen Strafe verlangen, wenn es mit der Güte und Heiligkeit Gottes in Widerspruch steht, daß er um seinetwillen das ihm zugefügte Unrecht bestrafe[3])?

---

1) Eine gründliche Widerlegung dieser Hermesischen Lehre bei Kleutgen, Theol. d. Vorz., Bd. 3, Abh. 12, Hptst. 4, I, S. 414 ff. und Bd. 1, Abh. 5. Den Ursprung der Lehre des Hermes findet Kleutgen mit Recht in dem Kantianismus. Treffend bemerkt er S. 430: „Wenn Hermes allem Obigen zum Trotz entscheidet, „daß der Begriff der justitia vindicativa in Gott wegfällt", so ist das allerdings bei einem Theologen sehr befremdend, findet aber seine Erklärung darin, daß er, von der Kantischen Sittenlehre verleitet, über das Verhältniß Gottes zum Sittengesetze unrichtig dachte. Er sah nicht ein, daß die Vernunft zwar insofern Gesetz heißen kann, als sie den Inhalt des Gesetzes und den Grund der Verpflichtung erkennt; aber daß sie darum nicht dieser Grund selbst ist, sondern ihn als etwas von sich Verschiedenes, nämlich als das absolut höchste Gut und die absolut heilige Macht, die ihr gebietet, anerkennen muß. Wäre ihm dies klar geworden, so würde er auch begriffen haben, daß Gott, wenn er seinetwegen straft oder für seine Ehre eifert, den tiefsten Grund der sittlichen Ordnung zur Geltung bringt. Denn er selbst, der allein Absolute, ist dieser Grund."

2) Hauptsächlich im Hinblick auf sie sagt Gregor XVI. in seinem Decret vom 26. Sept. 1835 gegen die hermesischen Schriften, daß dieselben plura absurda et a doctrina catholica aliena enthalten, circa ipsius Dei sanctitatem, justitiam, libertatem, ejusdemque finem in operibus, quae a theologis vocantur ad extra. Daß die Hermesische Theorie auch insofern die Freiheit Gottes beeinträchtigt, als angenommen wird, daß Gott um der Geschöpfe willen strafen müsse, ist klar.

3) Der höchste Grund, weßhalb wir die Strafe und Vergeltung wünschen können, ist die Gerechtigkeit und schließlich die Ehre Gottes, und insofern steht sie mit der Liebe nicht in Widerspruch, sondern in Einklang. Darüber sagt

Welche Folgen eine solche Auffassung der göttlichen Strafgerechtigkeit für die Grundwahrheiten des Glaubens, insbesondere für das Dogma von der stellvertretenden Genugthuung Christi haben muß, leuchtet von selbst ein. Nur wenn die Sünde als Beleidigung Gottes anerkannt und die heilige Gerechtigkeit Gott als das, was sie ist, als die Selbstbejahung der unendlichen Heiligkeit und Majestät Gottes aufgefaßt wird, können wir einestheils die ewige Strafe der Sünde und anderntheils die Genugthuung des Gottmenschen für dieselbe verstehen. Bei diesen Andeutungen können wir es hier bewenden lassen, da wir in der Lehre von der Sünde und Erlösung auf unseren Gegenstand tiefer eingehen werden. Dort werden wir auch die irrige Auffassung der Socinianer bezüglich der göttlichen Gerechtigkeit besprechen.

Im Alterthume leugneten die Gnostiker, insbesondere die Manichäer die Strafgerechtigkeit Gottes, welche sie für unverträglich mit der unendlichen Güte des guten Gottes erklärten. Sie führten daher ihrem falschen Dualismus gemäß alle Uebel, auch die der Strafe, wie überhaupt alles Böse in der Welt auf ein ewiges böses Urwesen, und in Folge davon Sünde und Erlösung auf physische Wirksamkeiten zurück [1]) — unchristliche und selbst

---

Thomas: Vindicatio fit per aliquod poenale malum inflictum peccanti. Est ergo in vindicatione considerandum vindicantis animus. Si enim ejus intentio feratur principaliter in malum illius, de quo vindictam sumit, et ibi quiescat, est omnino illicitum: quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. .... Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per poenam peccantis (puta ad emendationem peccantis, vel saltem ad cohibitionem ejus et quietem aliorum, et ad justitiae conservationem, et Dei honorem), potest esse vindicatio licita, aliis debitis circumstantiis servatis. *S. Th.* 2. 2, q. 108, a. 1, c.

1) Vgl. Hergenröther, Kirchengeschichte Bd. 1, §. 142 (S. 142). Im Zusammenhang mit diesen Irrthümern bezüglich des Ursprunges des Bösen und der Uebel steht auch der namentlich von Marcion durchgeführte angebliche Gegensatz zwischen dem alten und neuen Testament, von denen nur letzteres als Evangelium der Liebe Offenbarung des höchsten und guten Gottes sei, das alte Testament aber als Gesetz und mit seinem zürnenden und strafenden Jehovah den weit tiefer stehenden Demiurgen, wenn nicht gar wie die Ophiten lehrten, den bösen Gott zum Urheber habe. Wie falsch diese, in anderer Gestalt auch in der neueren Zeit weitverbreitete Auffassung des Verhältnisses des alten zum neuen Testamente ist, werden wir an seinem Orte sehen. Hier nur die Bemerkung, daß das neue Testament, weit entfernt, die Strafgerechtigkeit Gottes zu leugnen oder auch nur in den Hintergrund zu stellen, dieselbe uns sowohl in der Lehre Christi und der Apostel von den ewigen und zeitlichen Strafen, als ganz besonders in dem Kreuzestode des Gottmenschen weit

das Wesen der natürlichen Moral zerstörende Anschauungen, mit denen aber die modernen Auffassungen über Sünde und göttliche Gerechtigkeit größere Verwandtschaft haben, als deren Urheber selbst wissen. Daß und wie die göttliche Gerechtigkeit mit der göttlichen Güte und Barmherzigkeit im vollkommensten Einklange steht, wollen wir in dem Folgenden noch kurz betrachten.

§. 204.

Von dem Verhältnisse der Gerechtigkeit Gottes zu seiner Freiheit, Güte und Barmherzigkeit.

I. Vor Allem fragt es sich, wie sich die Güte und Barmherzigkeit einer- und die Gerechtigkeit Gottes andererseits zur göttlichen Freiheit verhält.

Diese Frage werden wir, wie fast alle Theologen, in ihrer speciellen Anwendung auf die stellvertretende Genugthuung Christi, insbesondere deren Nothwendigkeit beziehungsweise Congruenz, in der Erlösungslehre behandeln; jedoch scheint es uns nothwendig, an dieser Stelle die maßgebenden Principien in Kürze darzulegen.

Daß die Güte und Barmherzigkeit Gottes in ihrer Offenbarung nach Außen absolut frei sind, ist eine unzweifelhafte katholische und vernünftige Wahrheit, die bereits oben[1]) erklärt und bewiesen wurde. Gott ist die unendliche Gütigkeit und Barmherzigkeit vermöge seines Wesens, kraft dessen er nach Außen Güte und Erbarmung frei üben kann[2]), wenn er will, und auch zu deren Uebung geneigt ist; dagegen ist es nicht nothwendig, daß er sie wirklich übe; ja, die göttliche Freigebigkeit und Barmherzigkeit wären nicht mehr, was sie sind, wenn sie nicht frei, sondern nothwendig wirkten. Nur sich selbst will Gott mit Nothwendigkeit, alles Creatürliche mit Freiheit.

Dagegen fragt es sich, in wiefern der göttlichen Gerechtigkeit Freiheit, in wiefern ihr Nothwendigkeit zukommt.

Da nur unter der Voraussetzung, daß es der göttlichen Güte gefiel, Creaturen in's Dasein zu rufen, von einer Bethätigung der göttlichen Gerechtigkeit bezüglich dieser Creaturen die Rede sein kann, so ist klar, daß die Bethätigung der göttlichen Gerechtigkeit in sofern

---

vollkommener als das alte Testament offenbart, wie wir auch oben im Schriftbeweise gesehen haben.

1) §. 199.

2) In gleicher Weise ist Gott auch vermöge seines Wesens gerecht, wenn auch keine Geschöpfe wären, an denen er seine Gerechtigkeit bethätigte. Vgl. *Augustin*, De ordine, l. 2, c. 7, nr. 22.

absolut frei ist, als sie die freie Bethätigung der göttlichen Güte zu ihrer Voraussetzung hat, daß also insofern Gott seine Gerechtigkeit ebensowenig, als seine Güte, nothwendig nach Außen offenbaren muß.

Nun fragt es sich aber, ob und inwiefern Gott, die freigewollte Schöpfung vorausgesetzt, gerecht sein müsse. Wenn man die Gerechtigkeit im weiteren Sinne im Auge hat, wonach Gott in allen seinen Rathschlüssen und Werken mit seiner göttlichen Vollkommenheit, insbesondere seiner Weisheit und Heiligkeit, und mit der darauf beruhenden Natur der Dinge nothwendig in Einklang steht, so ist Gott selbstverständlich in Allem, was er will und thut, nothwendig gerecht und kann in Nichts ungerecht sein. Das ist nichts Anderes, als die oben betrachtete Wahrheit, daß Gott Nichts wollen kann, als was gut, vernünftig und seiner würdig ist, da er in Allem, was er frei nach Außen wirken will, nothwendig sich selbst will und liebt. In diesem weiteren Sinne kann von dem Gegensatze zwischen Güte, beziehungsweise Barmherzigkeit, und Gerechtigkeit im engeren Sinne noch nicht die Rede sein; vielmehr sind in der Gerechtigkeit in diesem weiteren Sinne sowohl die Güte und Barmherzigkeit, als die Gerechtigkeit im engeren Sinne enthalten. Daher kann und muß man sagen, daß es in diesem weiteren Sinne ebenso gerecht ist, wenn Gott den Sündern Barmherzigkeit erweist, als wenn er sie straft: denn jenes ist der göttlichen Vollkommenheit und Heiligkeit nicht minder angemessen, als dieses[1]). Hienach versteht es sich auch von selbst, daß mit dieser Nothwendigkeit der Gerechtigkeit die Freiheit Gottes ungeschmälert zusammenbesteht, wie wir dieses bereits früher genügend gezeigt haben.

Aehnliches gilt auch von der gesetzgeberischen Gerechtigkeit Gottes. Sie wirkt insofern mit Nothwendigkeit, als alle ihre Anordnungen der göttlichen Heiligkeit angemessen sind und mit dem aus ihr entspringenden ewigen Gesetze in Einklang stehen; sie wirkt dagegen mit Freiheit, als die nähere Bestimmung der Art und Stufe sittlicher Ordnung und Vollkommenheit, die Gott seinen vernünftigen Geschöpfen vorschreibt, von seiner freien Wahl abhängt[2]).

---

1) Davon schreibt der heil. Anselmus: Cum enim punis malos, justum est, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est; non quia illorum meritis, sed quia bonitati tuae condecens est. *Proslog.* c. 10.

2) Vermöge jener nothwendigen Gerechtigkeit der göttlichen Gesetzgebung ist es daher unmöglich, daß Gott durch Gesetz oder durch Dispensation etwas

Am wichtigsten ist die Frage, ob und inwiefern die Bethätigung der lohnenden und strafenden Gerechtigkeit für Gott eine Sache innerer Nothwendigkeit, oder freier Wahl ist, m. a. W. ob und inwiefern Gott das Gute unbelohnt und das Böse ungestraft lassen könne.

Hier unterliegt es zunächst keinem Zweifel, daß Gott sich der Erfüllung und Nichterfüllung seiner heiligen und gerechten Gesetze gegenüber nicht gleichgültig verhalten und denjenigen, der sie erfüllt, nicht ebenso, wie den Uebertreter derselben behandeln kann. In sofern darf und muß man sagen, daß Gott ebenso nothwendig, als er sich selbst liebt, die Erfüllung seiner heiligen Gesetze billige und irgendwie lohne, deren Uebertretung aber mißbillige und irgendwie strafe, und daß insofern die Handhabung der richterlichen oder vergeltenden Gerechtigkeit nicht, wie die Uebung der Barmherzigkeit und Gnade, frei, sondern nothwendig sei. Wenn aber daraus einige Theologen folgerten, daß jene Ordnung der vergeltenden Gerechtigkeit, welche nach der göttlichen Offenbarung wirklich besteht, nicht das Werk freier göttlicher Wahl, sondern der Nothwendigkeit und eines nothwendigen göttlichen Wollens sei, so ist diese Behauptung ebenso falsch, als die Folgerung, worauf sie beruht, logisch unrichtig ist.

Was den Lohn betrifft, so haben wir bereits oben gesehen und werden in der Lehre vom Verdienste noch genauer betrachten, daß jeder Lohn, der über das in jeder guten Handlung selbst liegende Glück[1]) hinausgeht, daß insbesondere jener überschwänglich große Lohn der übernatürlichen Seligkeit, welchen Gott denjenigen verheißen hat, die sein Gesetz erfüllen, nicht auf Nothwendigkeit, sondern auf einem freien Ver-

---

erlauben, was mit dem ewigen Gesetze, d. h. mit dem Grundverhältniß des Menschen zu Gott und dem gottebenbildlichen Wesen Gottes in Widerspruch steht, z. B. Gottlosigkeit, Gotteslästerung, Meineid, Lüge, Unzucht. Gerade bezüglich des zuletzt genannten Lasters hat die Kirche diese Wahrheit durch Verwerfung entgegenstehender Behauptungen ausgesprochen. *Propos. 48 & 49 ab Innoc. XI damn.* Decr. 2 Mart. 1679. — Dagegen widerspricht es nicht der göttlichen Gerechtigkeit, entspricht ihr vielmehr, daß Gott im Neuen Testamente höhere sittliche Forderungen an den Menschen stellte, als im Alten.

1) Denn daß das Gute, die Beobachtung der heiligen Ordnung, befriedigt und beglückt, weil der Natur unseres Wesens und unserer Bestimmung entspricht, ist an und für sich eben so innerlich nothwendig, als gerecht. Wenn wir daher, da wir Gottes Eigenthum sind, dafür, daß wir ihm dienen und seinen Willen thun, auch keinen besonderen Lohn fordern könnten, so müßten wir dennoch für das Glück, ihm dienen zu dürfen, dankbar sein.

sprechen und überdies auf der göttlichen Gnade beruht, durch welche ein Verdienst erst möglich und wirklich ist.

Mit der Strafe verhält es sich allerdings, wie wir sahen, anders, als mit dem Lohne. Die Sünde ist aus und durch sich selbst entsprechender Strafe würdig und ist es unmöglich, daß Gott definitiv[1]) die Verletzung seines heiligen Gesetzes ungestraft dulde. Auch ist es nothwendig, daß schon in der natürlichen Ordnung die Verletzung des göttlichen Gesetzes eine entsprechende Zerstörung der natürlichen Glückseligkeit[2]), in der übernatürlichen Ordnung aber die Empörung gegen Gott den Verlust der heiligmachenden Gnade und damit der übernatürlichen Seligkeit zur Folge habe; auch ist es unmöglich, daß die verlorene Gnade und Seligkeit von dem Sünder aus eigener Kraft wieder gewonnen werde. So viel, aber nicht mehr, läßt sich mit Wahrheit behaupten. Wenn dagegen einige wenige Theologen[3]), um das Dogma von der stellvertretenden Genugthuung Christi, wie sie meinten, um so besser gegen deren Leugner, namentlich die Socinianer, vertheidigen zu können, die Lehre aufstellten, daß, wenn Gott den Menschen erlösen und seine Schuld vergeben wollte, eine aequivalente Genugthuung für dieselbe und also der Gottmensch und sein stellvertretendes Opfer, oder auch nur überhaupt eine der Gnade der Bekehrung vorausgehende Genugthuung nothwendig gewesen sei; so läßt sich dieses weder aus der göttlichen Offenbarung noch aus den Principien der Vernunft beweisen, steht vielmehr, wie wir

1) Ein barmherziges und langmüthiges Warten auf die Bekehrung ist also dadurch nicht ausgeschlossen. Während Gott das ewige Schicksal der Engel von ihrer ersten Willensentscheidung abhängig machte und mit ihrer ersten Sünde ihren Prüfungsstand beschloß, hat er uns Menschen, wenigstens in der Regel, eine längere Gnadenzeit verliehen, in der nicht unsere erste, sondern unsere letzte Willensentscheidung unser ewiges Schicksal bestimmt. Beides aber hat Gott nicht aus Nothwendigkeit, sondern aus freier Wahl, wenn auch angemessener Weise, so bestimmt.

2) Denn da die gerechte Ordnung nichts Anderes, als die gute Ordnung und nur durch deren Beobachtung wahres Wohlsein und Frieden, der, wie Augustin sagt, in nichts Anderem als in der tranquillitas ordinis besteht, möglich ist; so kann man sagen, daß die Unordnung der Sünde mit Nothwendigkeit ihre Strafe in sich trägt: denn es ist eine große Strafe, wenn Gott zuläßt, daß wir vom Wege der Gerechtigkeit abirren. Qui enim perit de via justitiae, cum magna miseria per vias iniquitatis errabit. *Augustin. In Ps.* 3, nr. 10. Peccatam enim fert poenam suam secum. *S. Thom.* s. unten S. 835, Note 1.

3) Namentlich Tournely; ob auch Anselmus werden wir in der Soteriologie untersuchen.

in der Lehre von der Erlösung sehen werden, mit dem Consens der Väter und Theologen[1]) und mit der Natur der Sache in Widerspruch. Allerdings ist es vermöge der göttlichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit unmöglich, daß Gott einen Ungerechten, so lange er dieses ist, für gerecht halte; oder ihm die Strafe nachlasse, ohne daß seine Schuld vergeben ist; oder ihm die Sündenschuld vergebe, ohne daß er seine Sünden aufrichtig bereut und sich zu Gott bekehrt[2]). Allein daß Gott dem Sünder aus reiner Barmherzigkeit und ohne vorausgehende Genugthuung die Gnade der Bekehrung verleihen, und wenn der Mensch, dieser Gnade mitwirkend, von der Sünde bußfertig sich abwendet und zu Gott bekehrt, ihm ohne eine adäquate Genugthuung, ja ohne irgend welche andere Genugthuung, als diejenige ist, welche in der aufrichtigen Reue und Bekehung selbst liegt, Schuld und Strafe aus Barmherzigkeit nachlassen kann, obwohl das verübte Unrecht nie vollkommen gut gemacht würde, kann keinem Zweifel unterliegen. Die gegentheilige Meinung setzt der göttlichen Barmherzigkeit Schranken und legt ihr Verpflichtungen auf, welche weder mit der absoluten Unabhängigkeit und Freiheit Gottes verträglich, noch von der Gerechtigkeit gefordert sind.

Wenn man durch die Behauptung einer absoluten Nothwendigkeit adäquater Genugthuung das Dogma von der Erlösung glaubte besser begründen und vertheidigen zu können, so war dieses ein Irrthum. Abgesehen davon, daß eine Unwahrheit zur Vertheidigung und Erklärung der Wahrheit niemals wahrhaft nützlich sein kann, wurde durch jene Behauptung der von der heiligen Schrift und den Vätern so sehr hervorgehobene edelste Vorzug der Erlösung und der stellvertretenden Genugthuung, ihre allseitige und absolute Freiheit nämlich, beeinträchtigt. Weit entfernt daher, eine absolute Nothwendigkeit einer adäquaten Genugthuung als conditio sine qua non

---

1) Si voluisset (Deus) absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. *S. Th.* 3, q. 46, a. 2, ad 3. Potuit (Deus hominem) liberare per viam misericordiae, nec in hoc fuisset actum praejudicium justitiae, si hoc facere voluisset. Potuisset omnia demerita delere et hominem in priori statu constituere, nec remansisset aliquid inordinatum in universo, nec etiam impunitum. Peccatum enim fert poenam suam secum, per quam ordinatur, et ita si sine satisfactione genus humanum liberasset, non propter hoc contra justitiam fecisset. In 3 Dist. 20, q. 6, ad 4. Mit dieser Lehre des heil. Thomas stimmen die angesehensten Theologen aller Schulen, Scotus, Bonaventura, Suarez, Petavius, Lessius, Lugo u. s. w. überein. Nähere Nachweise s. bei Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. 3, Abh. 12, Hptst. 4, II (S. 430 ff.).

2) Die Begründung davon in der Rechtfertigungslehre.

der Erlösung und Sündenvergebung anzunehmen, muß man deren unbedingte Freiheit anerkennen, aber behaupten, daß eine adäquate und superabundante Genugthuung durch die Menschwerdung und den Kreuzestod des Sohnes Gottes der göttlichen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im höchsten Grade angemessen, weil die vollkommenste Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit ist.

Dagegen hat man eingewendet: Die richterliche Gerechtigkeit fordere vollkommene Erfüllung des Gesetzes, daher vollkommene Wiedergutmachung des durch die Uebertretung verübten Unrechtes nach der Strenge der Gerechtigkeit; nun sei aber Gott der höchste Richter und die absolute Gerechtigkeit selbst; er würde daher sich selbst verleugnen, wenn er ohne vollkommene Genugthuung auf die Bestrafung des Sünders verzichtete. Hierauf ist zu erwiedern, daß Gott nicht nur die unendliche Gerechtigkeit, sondern auch die unendliche Barmherzigkeit und daß die Uebung beider wesentlich von seinem ebenso freien als weisen Willen abhängig ist. Gott ist nicht nur der höchste Richter, sondern auch der höchste König und Herrscher, dessen Begnadigungsrecht keine Schranken kennt[1]). Nicht wie ein richterlicher Beamter, der im Auftrage eines Höheren und nach einem über ihm stehenden Gesetze das Recht zum Besten der Gesammtheit zu verwalten hat, ist Gott Richter. Wenn er richtet, so verwaltet er nicht ein Amt, schützt nicht fremde Rechte, zu deren unverbrüchlicher Aufrechthaltung er verpflichtet ist und auf die er nicht verzichten kann, sondern er ist wie Richter und Gesetz, so auch der Beleidigte selbst; nicht die Geschöpfe, wie Hermes wähnt, sondern Gott selbst ist berechtigt, Strafe oder Genugthuung zu fordern; daher kann er auf dieses Recht allerdings verzichten, wenn er will, und verleugnet er durch einen solchen Verzicht keineswegs seine göttliche Vollkommenheit: denn nicht nur ist seine innere Ehre und Herrlichkeit von seiner in den Geschöpfen sich vollziehenden äußeren Ehre unabhängig, sondern es wird auch, wenn nur der Sünder sich bekehrt und Gott unterwirft, die nothwendige Wiederherstellung der göttlichen Ehre und die Aufhebung der in der Sünde liegenden Unordnung genügend, wenn auch nicht in der denkbar vollkommensten Weise und im höchsten Grade verwirklicht[2]).

---

1) Von dieser unbeschränkten Freiheit der Gerechtigkeit und ihrer Offenbarung ist geschrieben: Cujus vult miseretur, et quem vult indurat. *Rom.* 9, 18. Vgl. oben S. 746, Note 8.

2) Thomas antwortet auf den obigen Einwand, indem er nach den oben S. 835, Note 1 angeführten Worten also fortfährt: Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam

Daß letzteres geschehe, ist zwar congruent, nicht aber nothwendig, ebensowenig als die äußere Offenbarung und Verherrlichung Gottes überhaupt nothwendig ist. Dazu kommt, daß Gott ebensosehr und noch mehr, als durch Gerechtigkeit, durch Barmherzigkeit verherrlicht wird; daß er aber weder zur Offenbarung seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit überhaupt, daher auch nicht zu irgend einem Grade, geschweige zum möglich höchsten Grade dieser Offenbarung verpflichtet oder durch irgend welche innere oder äußere Nothwendigkeit bestimmt, vielmehr in dieser Beziehung absolut frei ist.

II. Nach dem Bisherigen ist es leicht einzusehen, daß und wie in Gottes Rathschlüssen und Werken Gütigkeit und Barmherzigkeit einer- und Gerechtigkeit andererseits einander nicht widersprechen und ausschließen, sondern innigst verbunden und in Gottes heiliger Weisheit eins sind.

In diesem Sinne verstehen alle Väter und Theologen das Wort der Schrift, daß alle Wege Gottes Barmherzigkeit und Wahrheit oder Gerechtigkeit sind[1]) und daß in all seinen Werken, am meisten aber in dem Erlösungswerke, Barmherzigkeit und Wahrheit sich begegnen, Gerechtigkeit und Frieden einander küssen[2]).

Vor Allem beruht alle Gerechtigkeit in ihrem letzten Grunde auf vorausgehender Güte oder Erbarmung; umgekehrt hat die Gerechtigkeit die Erhaltung und Vervollkommnung des durch jene Güte oder Erbarmung gewirkten Guten zum Zwecke. Dies ist bezüglich der schon dem Schöpfer eigenen allgemeinen Gerechtigkeit aus dem früher Gesagten klar[3]). Denn aus und nach seiner freien Güte hat Gott die Wesenheiten aller Geschöpfe gewollt und geordnet und dadurch ihnen einen An-

---

in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo, quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam: sicut quicunque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit. Et ideo David misericordiam petens dicebat, *Ps.* 50; 6: *Tibi soli peccavi;* quasi dicat: Potes sine injustitia mihi dimittere. *S. Th.* 3, q. 46, a. 2, ad 3. Wie fein und richtig die Bemerkung über die angeführte Psalmstelle ist, leuchtet von selbst ein.

1) *Ps.* 24, 10. S. oben S. 793, Note 1.

2) Misericordia et veritas obviaverunt sibi: justitia et pax osculatae sunt. *Ps.* 84, 11. Dieser Psalm ist messianisch und der im Text angegebene Sinn ohne allen Zweifel der litterale richtige Sinn dieses Verses.

3) S. oben S. 832.

spruch auf all das gegeben, was ihnen nach ihrer Natur und nach Gottes Weisheit zukommt[1]). Das gilt am meisten von den vernünftigen Geschöpfen, deren höchste Würde und Glückseligkeit in ihrer Gottähnlichkeit besteht. Dieselbe Liebe, die als Güte und Erbarmung ihnen, sei es in ihrer Natur, sei es in ihrer der Natur noch hinzugefügten übernatürlichen Begabung ihre Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit verlieh, hat ihnen auch als Gerechtigkeit die Gesetze gottähnlichen Wollens und Wirkens vorgeschrieben, durch deren freie Beobachtung ihre Würde und Seligkeit aufrecht erhalten und vollendet wird. Und wenn Gott durch seine Strafgerechtigkeit diese heilige Ordnung, ohne welche weder die Verherrlichung Gottes, noch die Glückseligkeit der einzelnen Creaturen, noch die Güte und Schönheit des Universums möglich ist, gegen Thorheit und Frevel schützt, so ist dieses pure Güte und Erbarmung: denn es ist in jeder Beziehung, selbst für den Frevler besser, daß die Ungerechtigkeit durch Strafe der gött-

1) Dieses zunächst setzt Thomas *S. Th.* 1, q. 21, a. 4 auseinander, wo er den Satz beweist, daß in allen Werken Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verbunden sind. Necesse est quod in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cujuscunque defectus accipiatur, quamvis non omnis defectus proprie possit dici miseria, sed solum defectus rationalis naturae, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur. Hujus autem necessitatis ratio est, quia cum debitum, quod ex divina justitia redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturae, neutrum potest in aliquo opere Dei praetermitti. Non enim potest facere aliquid Deus, quod non sit conveniens sapientiae et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid debitum esse Deo. Similiter etiam quidquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio justitiae. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam. Opus autem divinae justitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in ea praeexistens, vel praeconsideratum. Et rursus si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid, quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis; utpote si dicamus, quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo; hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementius in eis operatur, sicut causa primaria vehementius influit, quam causa secunda; et propter hoc etiam ea, quae alicui creaturae debentur, Deus ex abundantia suae bonitatis largius dispensat, quam exigat proportio rei. Minus enim est, quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiae, quam quod divina bonitas confert, quae omnem proportionem creaturae excedit.

lichen Ordnung unterworfen, als daß durch ungestrafte und unbußfertige Ungerechtigkeit die Ordnung zum Verderben der Welt besiegt und zerstört werde. Ueberdieß ist die Strafgerechtigkeit selbst stets von der Barmherzigkeit begleitet und dient hinwiederum der Barmherzigkeit. Denn niemals züchtigt die göttliche Liebe als Gerechtigkeit den Sünder, ohne daß sie zuvor als Erbarmung demselben die Erfüllung des Gesetzes möglich gemacht[1]); wenn sie aber züchtigt, thut sie es zunächst, um dadurch ihn[2]) und Andere[3]) zur Bekehrung und zum Heile zu führen; deßhalb verbindet sie mit den Züchtigungen reichliche Gnaden der Bekehrung. Wenn aber selbst die Gerechtigkeit die endliche Verstockung und Unbußfertigkeit des der Gnade widerstrebenden Sünders zuläßt und mit dem Schlusse der Gnadenzeit die ewige Strafe verhängt, mildert noch die Erbarmung die gerechte Strafe, die nie so groß ist, als der Sünder es verdiente[4]). Ebenso offenbart Gott in allen Werken seiner Barmherzigkeit auch seine Gerechtigkeit, indem er die Gnade seiner Erbarmung zu dem Zwecke gibt, daß der Begnadigte die Gesetze der Gerechtigkeit erfülle, und indem er von ihm

---

1) Vgl. die Lehre von der zureichenden Gnade und von der Austheilung der Gnade.

2) Was Augustinus von der Zeit seines Sündenlebens sagt, gilt von allen Sündern: Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspergens offensionibus omnes illicitas jucunditates meas, ut ita quaererem sine offensione jucundari; et ubi hoc possem, non invenirem quidquam, praeter te, Domine, praeter te, qui fingis dolorem in praecepto (*Ps.* 93, 20), et percutis, ut sanes, et occidis nos, ne moriamur abs te. (*Deut.* 32, 39). *Confess.* l. 2, c. 2, nr. 4. Auch an den Gerechten offenbart sich in den ihnen gesendeten Züchtigungen und Leiden zugleich die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes. In hoc etiam quod justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia, in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii, lib. 26 Moral. cap. 9: *Mala quae in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.* Mit diesen Worten widerlegt Thomas *S. Th.* 1, q. 21, a. 4, ad 3 den aus den Bedrängnissen der Gerechten hergenommenen Einwand gegen die Gerechtigkeit Gottes. Näheres hierüber in der Lehre von der Vorsehung.

3) Vgl. oben S. 825, Note 4.

4) Wenn es daher *Jac.* 2, 13 heißt: Judicium sine misericordia illi, qui non fecit misericordiam, so ist dieses doch nur a potiori, nicht absolut gesagt. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum. *S. Th.* 1, q. 21, a. 4, ad 1.

diese Erfüllung als Bedingung seiner endlichen Erbarmung fordert [1]).

Wohl gibt es eine Gränze der göttlichen Erbarmung, jenseits welcher Gott seine Gerechtigkeit walten läßt; allein, wo immer in jedem einzelnen Falle diese Gränze gezogen sein möge, sie ist gezogen nach weisem Maße und niemals tritt die Gerechtigkeit ein, ohne daß zuvor der göttlichen Erbarmung Genüge geschehen. Im letzten Grunde wird diese Gränze durch den freien Willen Gottes gesetzt [2]), wie es ja bei Allem, was contingent und nicht Gott selbst ist, gar nicht anders sein kann; allein diese freie Wahl ist zugleich unendlich weise und heilig, wenn auch uns verborgen [3]); die absolute Freiheit dieser Wahl selbst aber ist gut und gerecht, weil die Folge und die Verherrlichung jener absoluten Unabhängigkeit des göttlichen Wollens, die mit der Aseität des göttlichen Seins identisch und darum erstes und anbetungswürdigstes Attribut Gottes ist.

Das höchste aller göttlichen Werke, die Menschwerdung und der Opfertod des Sohnes Gottes, wie nicht minder die ewige Verherrlichung seiner Menschheit, ist die vollkommenste Offenbarung der Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit zugleich: denn in diesem Werke wird durch die höchste Erbarmung die höchste Gerechtigkeit erfüllt und durch die Erfüllung dieser höchsten Gerechtigkeit die höchste Erbarmung erwiesen, beides aus reinster und freiester Liebe.

Wenn wir nach dem Vorgange der heiligen Schrift einen Theil der göttlichen Rathschlüsse und Werke als Rathschlüsse und Werke der Barmherzigkeit oder der Gnade, einen anderen als solche der Gerechtigkeit bezeichnen, so geschieht solches nicht in einem exclusiven Sinne, sondern nur vorzugsweise. Obwohl nämlich in allen Werken Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verbunden sind, so nennen wir dennoch jene Werke vorzugsweise Werke der Erbarmung, in welchen die Barmherzigkeit, jene aber vorzugsweise Werke der Gerechtig-

---

1) Et in justificatione impii apparet justitia, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalena legitur Lucae 7, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum. S. Th.* ibid. Näheres hierüber in der Rechtfertigungslehre.

2) Von der Freiheit dieser Wahl ist geschrieben: Cujus vult miseretur, et quem vult indurat . . . an non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam *Rom.* 9, 18. 21.

3) Davon ist geschrieben: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viae ejus. *Rom.* 11, 33. Näheres in der Lehre von der Gnadenwahl.

keit, in welchen die Gerechtigkeit vorwaltet[1]), sei es dem endlichen Erfolge und der ganzen Natur des fraglichen Werkes[2]), oder sei es irgend einer Beziehung nach[3]).

§. 205.

Von der göttlichen Weisheit.

Während die Mehrzahl der Theologen[4]) in der Lehre von den göttlichen Attributen die Weisheit, unter diesem Namen, nicht besonders behandelt, haben andere ihr als einem vorzüglich wichtigen Lehrstück eine besondere Betrachtung gewidmet[5]), theils am Schlusse der Lehre vom Erkennen, theils in der Lehre von den moralischen Eigenschaften Gottes[6]).

---

1) Quaedam opera attribuntur justitiae, et quaedam misericordiae, quia in quibusdam vehementius apparet justitia, in quibusdam misericordia. *S. Th.* 1, q. 21, a. 4, ad 1.

2) Aus diesem Grunde wird die Rechtfertigung und Seligmachung vorzugsweise ein Werk der Barmherzigkeit, die Verwerfung dagegen vorzugsweise ein Werk der Gerechtigkeit genannt.

3) Aus diesem Grunde wird die Bekehrung der Heiden als ein Werk der Barmherzigkeit, die Bekehrung der Juden *Rom. 15* als Werk der Gerechtigkeit dargestellt; nicht als ob letztere nicht gerade so wie die Bekehrung der Heiden ein Werk der göttlichen Gnade und Erbarmung wäre, sondern weil sie zugleich die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheißung und des darauf begründeten Anspruches des auserwählten Volkes ist. *S. Th.* 1, q. 21, a. 4, ad 2.

4) So Thomas in d. *S. Th.* In d. *S. c. g.* zeigt er l. II, c. 24 in der Schöpfungslehre, quod Deus per sapientiam agit. Auch Suarez, Petavius und die meisten älteren Theologen behandeln in dem Tractat von den göttlichen Attributen die Lehre von der göttlichen Weisheit nicht besonders. Lessius handelt De perfect. moribusque divin. lib. 6: De sapientia Dei et simul de veritate et vita; er trägt aber hier nur in der herkömmlichen Weise die Lehre de scientia Dei vor.

5) So *Schwetz*, Theol. dogm. cath. vol. 1, §. 26. Er definirt die Weisheit als ea perfectio, qua Deus perfectissime cognoscit, quod sibi naturisque seu entibus finitis, tam ratione carentibus, quam ea instructis, congruum atque conveniens sit. Staudenmaier, Christl. Dogm. Bd. 2, § 64. Er bezeichnet die Weisheit als die Intelligenz von ihrer praktischen Seite oder als das teleologische Erkennen. Scheeben handelt in seiner Dogmatik, Bd. 1, §. 93 von der Weisheit Gottes in Bezug auf sein eigenes Leben oder von der ethischen Weisheit (scientia approbationis et improbationis) und §. 94 von der Weisheit Gottes in Bezug auf seine äußere Wirksamkeit als bildende, ordnende, regierende Weisheit. An letzterer Stelle behandelt er besonders die Lehre von den Ideen.

6) Vgl. Albert. Knoll a Buls. Instit. theol. vol. 1, §. 70.

Diese scheinbar so verschiedene Behandlungsweise ist leicht erklärlich, wenn wir bedenken, daß die göttliche Weisheit nichts Anderes, als das speculative und das praktische Erkennen Gottes ist[1]). Demgemäß begnügten sich die meisten Theologen mit der Abhandlung vom göttlichen Erkennen, während andere es für nützlich hielten, das praktische Erkennen oder einen Theil desselben unter dem Titel der Weisheit besonders hervorzuheben. Wir haben alles Wesentliche bezüglich der Weisheit, als essentialer[2]) Eigenschaft Gottes, bereits in der Lehre vom göttlichen Erkennen besprochen und dort namentlich auch der zahlreichen Aussprüche der heiligen Schrift über die göttliche Weis-

1) Daher können unter dem Einen Namen der Weisheit alle Functionen und Beziehungen der speculativen und praktischen Erkenntniß zusammengefaßt werden, wie dieses Bonaventura in einer für die Erklärung des Gesagten lehrreichen Weise auseinander setzt. De sapientia vero Dei haec tenenda sunt: scilicet quod ipsa divina *sapientia* limpidissime cognosit omnia bona et mala, praeterita, praesentia et futura, actualia et potentialia, ac per hoc incomprehensibilia nobis et infinita; ita tamen ut nullo modo in se diversificatur, licet diversa nomina sortiatur. In quantum enim est cognoscitiva omnium possibilium dicitur scientia sive *cognitio* (i. e. scientia simplicis intelligentiae): in quantum est cognoscitiva omnium, quae in universo fiunt, dicitur *visio* (i. e. scientia visionis): in quantum est cognoscitiva eorum, quae futura sunt, dicitur *praescientia* vel *praevisio*: in quantum est cognoscitiva eorum, quae ab ipso Deo fienda sunt, dicitur *dispositio:* in quantum est cognoscitiva eorum, quae praemianda sunt, dicitur *praedestinatio:* in quantum vero est cognoscitiva eorum, quae damnanda sunt, dicitur *reprobatio*. Et quia ipsa non tantum est cognoscitiva, sed est etiam ratio cognoscendi omnia cognita, dicitur *lux;* in quantum est ratio cognoscendi praevisa et disposita, dicitur *speculum;* in quantum est ratio cognoscendi praevisa et approbata, dicitur *exemplar;* in quantum est ratio cognoscendi praedestinata et reprobata, dicitur liber *vitae*. Est igitur liber vitae respectu rerum, ut redeuntium, exemplar, ut exeuntium, speculum, ut euntium, lux vero respectu omnium. Ad exemplar autem spectat *idea*, *verbum*, *ars* et *ratio*. *Idea*, secundum actum praevidendi: *verbum*, secundum actum proponendi: *ars*, secundum actum prosequendi: *ratio*, secundum actum perficiendi, quia superaddit intentionem finis. Quia haec omnia unum sunt in Deo, ideo frequenter accipitur unum pro alio. *Brevil.* pars 1, c. 8. Einiges in dieser Auseinandersetzung bedürfte einer näheren und genaueren Erklärung; dieselbe würde uns hier aber zu weit führen. Wir wollten nur an einem sehr erschöpfenden Beispiele zeigen, in wie vielfacher Beziehung das Wort Weisheit gebraucht werden kann und auch zum Theile von der heiligen Schrift gebraucht wird.

2) Als notionale Bezeichnung des Sohnes oder Wortes werden wir die Weisheit in der Trinitätslehre betrachten. Dort werden wir auch die bezüglichen Aussprüche der Sapientialbücher mit besonderer Rücksicht auf die notionale Weisheit erklären, obwohl sie auch auf die essentiale sich beziehen.

heit Erwähnung gethan. Es scheint uns jedoch zweckmäßig, die Lehre von den moralischen Eigenschaften Gottes nicht zu beschließen, ohne daran zu erinnern, daß die göttliche Erkenntniß zu den s. g. moralischen Eigenschaften in engster Beziehung steht, indem sie als praktische Weisheit den Rathschlüssen und Werken der göttlichen Liebe, sowohl in der Ordnung der Güte und Barmherzigkeit, als der Gerechtigkeit, vorleuchtet und zwar, wie wir gleichfalls gesehen haben, sowohl in Weise der beschließenden Klugheit oder Weisheit im engeren Sinne, als der ausführenden Kunst[1]).

Indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er durch diese absolut einfache Erkenntniß die Ideen aller möglichen Dinge, ihr Wesen, ihre Kräfte und Wirksamkeiten, sowie alle möglichen Combinationen und Ordnungen derselben. Damit erkennt er und beurtheilt auch auf's Vollkommenste deren wahren Werth, d. h. er erkennt, in wieweit dieselben ihrem absoluten Urbilde, das er selbst ist, entsprechen, und in welchem Maße und in welcher Weise sie geeignet sind, in ihrer Verwirklichung dasselbe abbildlich darzustellen und dadurch, zu ihrer eigenen Vervollkommnung und Beglückung und zur äußeren Verherrlichung Gottes, dessen innere Vollkommenheiten, seine Größe und Macht, seine Weisheit und Liebe, seine Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, aber auch seine Unabhängigkeit und Freiheit zu offenbaren. Denn wenn auch Gott vermöge seiner Weisheit erkennt, welche von allen verschiedenen möglichen Ordnungen der Schöpfung und der natürlichen und übernatürlichen Providenz vorzugsweise zur Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und zur Beseligung der Creaturen geeignet ist; so wird doch durch diese Erkenntniß, wie wir dem Optimismus gegenüber gezeigt haben, dem göttlichen Wollen keine Nöthigung auferlegt und wird die Freiheit seiner Wahl unter den verschiedenen Möglichkeiten in keiner Weise beschränkt, da ja die göttliche Weisheit selbst die Contingenz alles Creatürlichen und die absolute Freiheit Gottes bezüglich desselben, ebenso wie den relativen Werth der Dinge erkennt und zur Geltung bringt. Deßhalb entscheidet im letzten Grunde nicht die Erkenntniß der Möglichkeit der Dinge und ihres relativen Werthes, sondern die freie Wahl des göttlichen Willens darüber, ob irgend etwas und was von allem Möglichen, sei es durch unmittelbares göttliches Wirken, sei es mittelbar durch erschaffene Ursachen, verwirklicht werden, sowie welche Defecte zugelassen werden sollen. Allein bei dieser freien Wahl leuchtet dem göttlichen Wollen die göttliche Erkenntniß oder Weisheit vor: denn das göttliche Wollen ist weder ein blindes,

1) Vgl. oben S. 612 und 613.

noch ein zufälliges, sondern ein weises und heiliges Wollen. Deßhalb wird die Weisheit gleichsam als Rathgeberin[1]) der göttlichen Allmacht, als Erfinderin der göttlichen Werke und Ordnerin aller Dinge[2]) bezeichnet, die in Vereinigung mit dem freien göttlichen Willen Alles schafft, trägt, regiert, erhält, wie sie auch in Gott selbst all seine Rathschlüsse und all sein Wirken leitet und seinen göttlichen Vollkommenheiten entsprechend gestaltet, so daß wir unserer menschlichen Auffassungsweise nach sagen können und müssen, daß die Weisheit es bewirkt, daß alle Rathschlüsse und Werke Gottes dem göttlichen Willen und den ewigen Gesetzen der Wahrheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit entsprechen, in Allem gut und sehr gut, weise und sehr weise, heilig und sehr heilig, aber auch vollommen frei und so in jeder Beziehung Gottes würdig sind. Deßhalb werden alle Werke Gottes in Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt vorzugsweise als Werke seiner Weisheit bezeichnet[3]); ganz besonders aber offenbart sich die Weisheit Gottes in dem Werke des übernatürlichen Heiles, in Christus[4]) und seiner Kirche[5]). Hiebei wissen wir aber, daß die göttliche Weisheit von den obigen Eigenschaften und dem Wesen Gottes nur *ratione rationcinata*, nicht aber real verschieden ist, und daß die göttliche Weisheit selbst nicht in Weise des discursiven

1) In diesem Sinne wird die Weisheit *sedium tuarum assistrix* genannt. *Sap.* 9, 4.

2) *Prov.* 8, 23 „ab aeterno ordinata sum" auf die unerschaffene Weisheit bezogen, bedeutet nicht nur, daß diese Weisheit in sich selbst ewiglich geordnet, die absolute Ordnung, sondern auch, daß sie aller Dinge Ordnerin ist. Das hebr. נסכתי kann nicht blos als Niphal, ordinata sum, sondern ebenso gut als Piel, ordinavi, ordinans fui, genommen werden.

3) Omnia in sapientia fecisti. *Ps.* 103, 24. Qui fecit terram in fortitudine sua, praeparavit orbem in sapientia sua, et prudentia sua extendit coelos. *Jer.* 51, 15; cf. 10, 12. Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit coelos prudentia. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt. *Prov.* 3, 19. 20. Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio . . . Quando praeparabat coelos aderam: quando certa lege et gyro vallabat abyssos . . . Cum eo eram cuncta componens. *Prov.* 8, 22—30. Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter. *Sap.* 8, 1. c. 10 sq. werden dann die Werke der Vorsehung und des Heiles der Weisheit zugeschrieben. Daher wird die Weisheit omnium artifex genannt. *Sap.* 7, 21; 8, 6. S. oben S. 613, Note 3.

4) Qui factus est nobis sapientia a Deo. *1 Cor.* 1, 30 cf. *Col.* 2, 3. Loquimur Dei sapientiam in mysterio. *1 Cor.* 2, 7.

5) Ut innotescat principatibus et potestatibus in coelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei. *Eph.* 3, 10.

Denkens, sondern in dem Einen und absolut einfachen Act des göttlichen Erkennens oder Schauens sich bethätigt, wie wir dieses in der Lehre vom göttlichen Erkennen gesehen haben.

Diese göttliche Weisheit mehr und mehr zu verstehen, sie zu lieben, ihr zu folgen und dadurch selbst weise zu werden[1]), ist die Aufgabe und Glückseligkeit des vernünftigen Geistes, der eben dadurch weise wird, daß er durch das natürliche Licht der Vernunft, weit vollkommener aber durch das übernatürliche Licht des Glaubens der göttlichen Weisheit theilhaftig und in den Stand gesetzt wird, in den Werken Gottes, sowohl in denen der natürlichen, als der übernatürlichen Ordnung, die Weisheit, die deren Ursache ist, mehr und mehr zu erkennen. Dagegen ist keine erschaffene Vernunft im Stande, dieselbe vollkommen zu begreifen, sowohl wegen ihrer Erhabenheit[2]), als wegen der Freiheit ihrer Anordnungen[3]). Denn da Gott selbst die Weisheit, diese unerschaffene Weisheit aber Grund der in den göttlichen Werken der natürlichen, wie übernatürlichen Ordnung geoffenbarten oder erschaffenen Weisheit ist, so müßten wir Gott selbst vollkommen begreifen, um die Weisheit seiner Werke vollkommen ergründen zu können. Allein, wenn auch unser schwaches Auge das unzugängliche Licht der göttlichen Weisheit nicht zu fassen vermag und ihre Wege im Dunkel des göttlichen Rathschlusses uns verborgen bleiben, so wissen wir dennoch, nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch die Vernunft[4]), daß Gott Alles

1) Hierher gehören all' die vielen herrlichen Mahnungen der Sapientialbücher, die Weisheit als das kostbarste Gut zu schätzen und zu lieben, nach ihr zu streben, um sie zu beten, in ihr allein Vollkommenheit und Glückseligkeit zu suchen.

2) Davon ist gesagt: O altitudo divitiarum sapientiae. *Rom.* 11, 33.

3) Davon steht geschrieben: Quis consiliarius ejus fuit. *Rom.* 11, 34.

4) A posteriori aus der Ordnung des Weltalls (vgl. oben S. 218); a priori aus dem Wesen Gottes. In der *S. c. g.* l. 2, c. 24 führt Thomas diesen Vernunftbeweis durch folgende Argumente: Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem . . . Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio, nihilque intelligat nisi intelligendo se, quem intelligere est sapientem esse, relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur. — Item, omne agens agit sibi simile; unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus . . . Sed in quolibet agente per voluntatem, in quantum hujusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem; si enim solum secundum naturae dispositionem inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem . . . Igitur per

in Weisheit erschaffen und geordnet hat, mit Weisheit regiert, und daß diese Weisheit, die mit der Liebe identisch, Alles durchdringt.

§. 206.

Von der göttlichen Allmacht.

Gott ist allmächtig. Die Allmacht ist die active Potenz des göttlichen Wesens, kraft deren Gott alles Mögliche, das er wollen kann, lediglich durch sein Wollen zu verwirklichen vermag.

1. Die Allmacht Gottes ist Glaubensartikel, in allen Glaubensbekenntnissen der Kirche, vom apostolischen an[1]), und unzähligemal in der kirchlichen Liturgie bekannt; indirect ausgesprochen in dem Dogma von der Schöpfung und allen übrigen Werken Gottes, der natürlichen wie der übernatürlichen Ordnung, welche insgesammt die Allmacht Gottes voraussetzen, sowie in der Verwerfung all jener Irrlehren, welche irgendwie die Allmacht Gottes leugneten, wie des gnostischen und manichäischen Dualis-

---

sapientiam sui intellectus res in esse producit. — Amplius, secundum Philosophum (Met. 1, 2) ordinare sapientis est; ordinatio enim aliquoram fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem et ad aliquid altius quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad finem. Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum; judicare autem de aliquibus per causam altissimam, sapientiae est; et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicujus intelligentis fiat . . . Res autem, quae sunt a Deo productae, ordinem ad invicem habent non casualem, cum sint semper vel ut in pluribus; et sic patet quod Deus res in esse produxit, eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit. — Adhuc, ea quae sunt a voluntate, vel sunt agibilia, sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis, vel transeunt in exteriorem materiam, quae factibilia dicuntur; et sic patet, quod res creatae sunt a Deo sicut factae. Factibilium autem ratio est ars, sicut dicit Philosophus. Comparantur ergo omnes res creatae ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae et intellectus artificiata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit.

1) Credo in Deum Patrem omnipotentem haben alle Lateinischen Formeln des Apostolikums; die griechischen haben πατέρα παντοκράτορα — die antiochenische θεὸν παντοκράτορα, τὸν πατέρα ꝛc. Dieser erste Satz des Apostolikums ist in fast alle folgenden Glaubensbekenntnisse übergegangen. Das Athanasianum bekennt: Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus: et tamen non tres omnipotentes; sed unus omnipotens. Das Symb. Lat. IV bekennt: quod unus est solus verus Deus . . . omnipotens . . . qui sua omnipotenti virtute ab initio utramque de nihilo condidit creaturam etc.

mus[1]), des Pantheismus und Materialismus[2]) und der, die Freiheit des göttlichen Willens bezüglich der Schöpfung und der anderen göttlichen Werken und folgerichtig auch die wahre Allmacht leugnenden Irrthümer[3]).

Die heilige Schrift Alten und Neuen Bundes verkündet in vielen Stellen die Allmacht Gottes, sowohl in lehrhafter Form, als in ihren Werken: der Schöpfung, Welterhaltung und Weltregierung, sowie der Wunder der übernatürlichen Ordnung. Wie Gott sich dem Moses als den Seienden, so hat er sich dem Abraham als Allmächtigen geoffenbart[4]). Der Eine höchste Gott ist der allmächtige Schöpfer, der machtvolle König, der allherrschende Gott[5]). Nichts kann daher unmöglich oder schwierig für Gott sein[6]). Nur Gottlose und Thoren leugnen oder bezweifeln die Allmacht Gottes[7]). Alles, was ist, ist durch das Wort seiner Allmacht geworden[8]). Von seinem Wink hängt Leben und Tod, Sein und Nichtsein ab[9]). Er hat Macht

1) Näheres in der Schöpfungslehre.

2) *Vatic.* Const. de fide dogm. I, can. 2—5. Aller materialistische wie pantheistische Atheismus ist in seinem Kern und Ausgangspunkte, weil Leugnung der Schöpfung, Leugnung der Allmacht. Der Pantheismus insbesondere verkehrt die Wahrheit von der unendlichen activen Potenz des Absoluten in die allem Pantheismus zu Grunde liegende Wahnvorstellung von einer unendlichen passiven Potenz, die sich selbst verwirklicht.

3) Hierher gehört der Irrthum Abälard's, daß Gott nichts schaffen konnte, als was er schuf; aber auch der Günther'sche Dualismus, wie nicht minder der Optimismus. S. oben §. 199.

4) Ego Deus omnipotens (אֵל שַׁדַּי) *Gen.* 17, 1. Cf. 35, 11; 28, 3; 42, 14 etc. 49, 25. *Exod.* 15, 3.

5) Unus est Altissimus, Creator omnipotens et Rex potens, et metuendus nimis, sedens super thronum illius, et dominans Deus. *Eccli* 1, 8. Domine Domine rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita, et non est qui possit tuae resistere voluntati. *Esther* 13, 9.

6) Numquid Deo quidquam est difficile? *Gen.* 18, 14. Domine Deus, ecce tu fecisti coelum et terram in fortitudine tua magna, et in brachio tuo extento: non erit tibi difficile omne verbum. *Jerem.* 32, 17. Cf. 32, 27; *Sap.* 11, 18.

7) Quasi nihil posset facere omnipotens aestimabant eum. *Job* 22, 17. Sie sprechen: Quis est omnipotens, ut serviamus ei? *Job* 21, 15.

8) Quoniam ipse dixit et facta sunt: ipse mandavit et creata sunt. *Ps.* 32, 9. Zahlreiche ähnliche Stellen in der Schöpfungslehre.

9) Dante te illis colligent: aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate. Avertente autem te faciem turbabuntur: auferes spiritum eorum et deficient, et in pulverem suum revertentur. Emittes spiritum tuum

über Alles[1]), seiner Macht kann Nichts widerstehen[2]). Kurz, Gott kann Alles[3]). Ebenso das Neue Testament. Bei Gott ist Nichts unmöglich, spricht der Engel bei der Verkündigung der größten aller göttlichen Werke[4]). Was bei Menschen unmöglich ist, lehrt Christus, ist es nicht bei Gott, denn bei ihm ist Alles möglich[5]). Dir ist Alles möglich, betet der Heiland zu seinem himmlischen Vater[6]). Gott, lehrt der Apostel, ist mächtig, Alles zu thun, weit hinaus über all' unsere Vorstellungen[7]).

Diese Allmacht ist Gott allein eigen. Gott allein ist der Allmächtige[8]) und allmächtig ist sein Wort[9]), mag man letzteres essential als Gebot des Willens, oder notional als göttliche Person[10]) verstehen. Diese Allmacht oder absolute Macht ist überall gemeint, wo von der Macht, der Kraft, der Stärke[11]) Gottes, seines Wortes, seines Armes in der heiligen Schrift die Rede ist[12]) und wo Gott der Mächtige, der Starke genannt wird[13]), wie auch Text und Zusammenhang lehren. Dieser Macht, Kraft,

---

et creabuntur: et renovabis faciem terrae. Sit gloria Domini in saeculum: laetabitur Dominus in operibus suis. Qui respicit terram, et facit eam tremere: qui tangit montes et fumigant. *Ps.* 103, 28—32.

1) Quia non colo idola manufacta, spricht Daniel zum König von Babylon, sed viventem Deum, qui creavit coelum et terram et habet potestatem omnis carnis. *Dan.* 14, 4. Cf. *Eccli* 43, 30.

2) Non est, qui resistat manui ejus. *Dan.* 4, 32.

3) Misereris omnium, quia omnia potes. *Sap.* 11, 24.

4) Non erit impossibile apud Deum omne verbum. *Luc.* 1, 37.

5) Apud homines hoc impossibile est: apud Deum autem omnia possibilia sunt. *Matth.* 19, 26. Cf. *Marc.* 10, 27.

6) Abba Pater, omnia tibi possibilia sunt. *Marc.* 14, 36.

7) Qui potens est omnia facere superabundanter, quam petimus aut intelligimus. *Eph.* 3, 20.

8) Solus justus et omnipotens. *2 Macch.* 1, 25. Non est alius Deus omnipotens praeter eum. *Tob.* 13, 4. Vgl. *Eccli* 1, 8 oben S. 847, Note 5.

9) *Sap.* 18, 15.

10) Davon in der Trinitätslehre.

11) Potentia, potestas, virtus, fortitudo.

12) Magna potentia Dei *Eccli* 3, 21; mirabilis *Eccli* 43, 31. In manu tua est fortitudo et potentia. *2 Paral.* 20, 6; *1 Par.* 29, 12. Magna virtus ejus *Ps.* 146, 5. Cf. *Ps.* 45, 2. In diesem Sinne wird Gott auch Dominus virtutum genannt. *Ps.* 23, 10; 45, 8; 58, 6. Dei est potestas *Ps.* 61, 12; *Eccle* 24, 15. *Judae* 25.

13) Magnus et potens *Deut.* 10, 17. Fortis et potens *Ps.* 23, 8; 88, 9; *2 Macch.* 15, 3. Deus fortis *Exod.* 20, 5; *Jos.* 24, 19; *1 Reg.* 2, 2; *2 Reg.* 22, 3. Fortis robore *Job* 9, 4: Dominus exercituum fortis Israel. *Js.* 1, 24.

Allmacht Gottes wird nicht nur die Schöpfung[1]), sondern auch die Erhaltung und Regierung aller Dinge[2]), werden die wunderbaren Werke der Natur, die übernatürlichen eigentlichen Wunder[3]) und ganz besonders die übernatürlichen Werke unseres Heiles, die Menschwerdung[4]), die Wirksamkeit des heil. Geistes[5]), alle Werke der Gnade[6]), die Erbauung und Erhaltung der Kirche[7]), die Wiederkunft Christi[8]) und das Gericht[9]), die ewige Glorie[10]) zugeschrieben. Daher wird so oft, wenn Gottes Werke gepriesen werden,

---

1) Spiraculum omnipotentis vivificavit me. *Job* 33, 4.

2) Portans omnia verbo virtutis suae. *Hebr.* 1, 3.

3) Eduxitque te praecedens in virtute sua magna ex Aegypto. *Deut.* 4, 37. Cf. *2 Macch.* 3, 24. Daher werden die Wunder selbst in der heiligen Schrift virtutes, δυνάμεις, גְּבוּרוֹת, magnalia Dei genannt. S. Bd. 1, S. 345, Note 1 und S. 346, Note 3. Vgl. auch *Hebr.* 11, 19; *Eccle* 46, 8; *Luc.* 5, 17.

4) Quia fecit mihi magna, qui potens est. *Luc.* 1, 49 Cf. Virtus Altissimi obumbrabit tibi. *Luc.* 1, 35. Wegen der in ihm sich offenbarenden göttlichen Macht, aber auch, weil er der allmächtige Gott ist, wird Christus Dei virtus *1 Cor.* 1, 24 genannt.

5) Accipietis virtutem supervenientis Spiritus sancti in vos. *Act.* 1, 8.

6) . . . ut sciatis, . . . quae sit supereminens magnitudo virtutis ejus in nos, qui credimus secundum operationem potentiae virtutis ejus. *Eph.* 1, 19. Im Verlaufe dieser Stelle wird besonders die Auferstehung und Verherrlichung Christi und unsere einstige Verherrlichung hervorgehoben, aber sie gilt ebenso auch von der Wirksamkeit der Alles übersteigenden Kraft Gottes in der Wiedergeburt und in der ganzen Wirksamkeit der Gnade. Das sagen auch viele andere Stellen des A. und N. T. Die Gnade des Allmächtigen erleuchtet die Seelen *Job* 32. 8. Cf. *Sap.* 7, 29. Gott ist mächtig, uns in der Gnade zu befestigen *Rom.* 16, 25, jegliche Gnade im Ueberfluß zu geben *2 Cor.* 9, 8, in Versuchungen zu helfen *Hebr.* 2, 18, Sünden zu vergeben *Luc.* 5, 21. 24, vor Sünde zu bewahren *Jud.* 24, die endliche Beharrung zu verleihen und das himmlische Erbtheil zu sichern. *2 Tim.* 1, 12.

7) Et nunc commendo vos Deo et verbo gratiae ipsius, qui potens est aedificare et dare hereditatem in sanctificatis omnibus. Act. 20, 32.

8) . . . usque in adventum Domini nostri Jesu Christi, quem suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum, et Dominus dominantium. *1 Tim.* 6, 14. 15.

9) Daher wird der Gerichtstag der große Tag des allmächtigen Gottes genannt. *Apoc.* 16, 14. Cf. *Luc.* 12, 5 (vorstehende Note 8) *Rom.* 9, 22.

10) Daher sagt der Heiland den Sadducäern, welche die Wirkung der Gnade und Glorie nicht glauben und erkennen: Erratis, nescientes scripturas, neque virtutem Dei. *Matth.* 22, 29.

die Allmacht gelobt[1]). Die Allmacht Gottes ist in vorzüglicher Weise Grund unserer Hoffnung[2]), aber auch der heiligen Furcht[3]). Daher auch die Thorheit Derer, die gegen den Allmächtigen sich auflehnen[4]).

Daß der Allmächtige vieles Andere, als er wirklich gewollt und gethan, weil alles Mögliche, thun konnte, ist, wie wir bereits bezüglich des Willens sahen, klar in der heiligen Schrift ausgesprochen. So hätte Gott aus Steinen Abraham Kinder erwecken können[5]). Wie Christus den Vater um zwölf Legionen Engel hätte bitten können, so hätte sie ihm auch der Vater senden können[6]). Solche Beispiele bietet uns auch das Alte Testament. Gott hätte das Haus Heli's im Hohenpriesterthum[7]), das Haus Saul's auf dem Thron erhalten[8]), wenn sie nicht gefrevelt hätten; er hätte es also auch gekonnt.

II. Daß die heiligen Väter[9]) einmüthig die Allmacht Gottes lehren, bedarf kaum eines Nachweises; wird die Allmacht ja auch von den Nichtchristen, wenn sie irgend wie den wahren Gott erkennen, bekannt[10]), und gehört die Allmacht zu jenen Wahrheiten, welche auch dem heidnischen Volke durch das Zeugniß der Seele bekannt und geläufig waren[11]). Es wird jedoch zur Beleuchtung unseres

---

1) Z. B. *Apoc.* 1, 8; 4, 8; 19, 6; 15, 3.

2) Nam illi quidem armis confidunt . . . simul et audacia: nos autem in omnipotente Domino, qui potest et venientes adversum nos, et universum mundum uno nutu delere, confidimus. *2 Mach.* 8, 18.

3) Nam, etsi in praesenti tempore suppliciis hominum eripiar, sed manum Omnipotentis nec vivus, nec defunctus effugiam, sagt Eleazar *2 Mach.* 6, 26.

4) Cunctis diebus suis impius superbit . . . tetendit enim adversus Deum manum suam, et contra Omnipotentem roboratus est. *Job* 15, 20. 25.

5) Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae. *Matth.* 3, 9; *Luc.* 3, 8. S. oben S. 747.

6) *Matth.* 26, 53.

7) *1 Reg.* 11, 30.

8) *1 Reg.* 13, 13.

9) S. *Petavius*, De Deo lib. 5, c. 5—12.

10) Daher das Wort Augustin's: Non dico: da mihi Christianum, da mihi Judaeum: sed, da mihi paganum, idolorum cultorem, daemonum servum, qui non dicat, Deum esse omnipotentem. Negare Christum potest, negare omnipotentem Deum non potest. *Serm.* 240 de dieb. Pasch. c. 2, nr. 2 (*Migne*, Patr. lat. tom. 38, col. 1131).

11) *Tertull.* Adv. Marcion. 1, 10: Noverint, quem omnia posse testantur. Vgl. Bd. 1, S. 165 u. 166.

Gegenstandes nützlich sein, einige Punkte aus der Lehre der Väter über die Allmacht hervor zu heben.

1. Das lateinische Wort *omnipotentia* kann einen doppelten Sinn haben: den, daß Gott Alles vermag (omnia potest), und den, daß Gott Macht hat über Alles (in omnia potestatem habet). Ersteres drückt bei den Griechen παντοδύναμος, letzteres παντοκράτωρ aus. An sich umfaßt der wahre und volle Begriff der Allmacht beides: denn wer Alles vermag, beherrscht auch Alles, und nur Allmacht genügt, um wahrhaft Allherrscher zu sein. Die gnostischen und heidnischen Vorstellungen, daß ein Anderer oder Andere, als der höchste Gott, die Welt beherrschten, bewogen vielfach die Väter, namentlich griechische, den παντοκράτωρ hervor zu heben[1]), was auch in einigen griechischen Glaubensbekenntnissen geschah[2]). Die andere Definition, daß Gott der Allmächtige genannt werde, weil er Alles vermag, ist aber die vorherrschende, namentlich bei den Lateinern[3]). Den gnostisch-manichäischen Dualismus bekämpfen die Väter hauptsächlich durch das Argument, daß er, obwohl er es nicht offen eingestehe, consequenterweise sowohl die Allmacht, als die Allherrschaft Gottes leugne, indem nach dieser Lehre Etwas ist, was Gott nicht schaffen konnte, die Materie, und worüber er deshalb auch keine unbedingte Herrschaft hat[4]).

2. Mit Recht legen daher die Väter ein Hauptgewicht auf den schöpferischen, Wesen-, Substanz-setzenden Charakter der göttlichen Allmacht. Dieses ergibt sich von selbst aus dem wahren

1) Παντοκράτωρ ἐστίν ὁ πάντων κρατῶν, sagt Cyrill von Jerusalem Catech. 8. Aehnlich Origenes, Theophil von Antiochien, Gregor von Nyssa; von den Lateinern Rufin u. s. w. S. *Petav.* l. c. c. 5.

2) S. oben S. 846, Note 1.

3) Quis est autem omnipotens, nisi qui omnia potest. *Augustin.* De Trin. 4, 7. Aehnlich Lucifer von Cagliari, Ambrosius, Fulgentius, Boëtius bei *Petav.* l c. (Deus) non alia ratione credendus est, quam ut omnia posse credatur, sagt Tertullian, De resurr. carn. 11. Selbst bei Plutarch heißt es: Si Deum nosti, scito illum posse omnia facere. *De plac. philos.* 1, 7. Das sagen aber auch jene Väter, die in der oben angegebenen Weise παντοκράτωρ hervorheben. Longe est ab opinione quam de Deo habemus, aliquid ei impossibile esse, sagt Gregor von Nyssa *Lib. catechet.* bei *Petav.* l. c. p. 331. (Ed. Paris. von 1644.)

4) Davon sagt Augustinus: Conati sunt quidam persuadere Deum Patrem non esse omnipotentem: non quia hoc dicere ausi sunt, sed in suis traditionibus hoc sentire et credere convincuntur. Cum enim dicunt esse naturam, quam Deus omnipotens non creaverit, quam pulchre ornatam esse concedunt; ita Patrem omnipotentem negant, ut non enim credunt mundum potuisse facere nisi ad eam fabricandam alia natura, scilicet quae jam fuerat, et quam non fecerat, uteretur. *De fide et symb.* c. 2.

Gottesbegriff, wonach Gott der absolut Seiende und als solcher die erste Ursache alles anderen Seins ist[1]). Weit entfernt daher, daß Gott irgend eines Dinges bedurfte, um zu schaffen, bedürfen vielmehr alle Dinge seiner Allmacht, um zu sein[2]). Nicht nur darin zeigt sich der absolute und schöpferische Charakter der göttlichen Allmacht, daß ohne sie Nichts entstehen kann, sondern auch darin, daß ohne sie Nichts fortzubestehen und zu wirken vermag[3]).

3. Zur Bezeichnung der Allmacht kommt bei den Vätern oft der Ausdruck vor: Gott könne, was er wolle[4]). Dieser Ausdruck ist richtig gemeint, obwohl er auch den falschen Sinn haben könnte, daß Gott nur das könne, was er wirklich wolle, daß somit, wie später Abälard und Andere lehrten, Gott nur das gekonnt habe, was er wirklich wollte, wonach der wirkliche Wille und die Allmacht Gottes zusammenfielen. Es gibt manche Stellen bei Vätern, deren Rechtgläubigkeit und richtiges Denken keinem Zweifel unterliegt, worin unvorsichtige Ausdrücke sich finden, z. B. Gott könne, was er wolle, und wolle, was er könne, und bei ihm sei Wollen und Können eins[5]). Jene Zweideutigkeit wird abgeschnitten, wenn

1) Ille plane omnipotens vere solus dicitur, a quo solo est, quidquid aliquo modo est, vel spiritale, vel corporale. *Augustin. C. Faust.* l. 26, c. 5. Daher Absit, ut dicatur, omnipotentem non potuisse facere, nisi unde faceret, inveniret. *August.* Contra advers. leg. et proph. c. 8. Aehnlich Fulgentius: In eo enim ejus potentia intelligitur, quia omnem creaturam visibilem atque invisibilem, id est corporalem atque spiritualem, de nihilo fecit. *De fide ad Petr.* c. 3. Cf. *Tertull.* C. *Marc.* 2, 5.

2) Universae creaturae ad hoc necessaria est omnipotentia ut crearetur. *August. Sermo, De temp.* 119. ap. *Petav.*

3) Creatoris enim potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis, quae creata sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. *August.* De Genes. ad lit. l. 4, c. 12.

4) Neque enim veraciter ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus. *August. Enchirid.* c. 96. Daß durch die letzten Worte Augustin nicht mit den Prädestinatianern behauptet, daß der göttliche Wille Allem außer ihm eine absolute Nothwendigkeit auflege und daher in keinem Sinne unerfüllt bleiben könne, werden wir im folgenden §. sehen. Vgl. auch den Commentar Faure's zu dieser Stelle.

5) Z. B. *Fulgentius* ad Monim l. 1, c. 12. Quidquid autem vult potest, qui quantum vult, tantum potest . . . Ideo diximus tantam ibi esse virtutem voluntatis, quanta est voluntas ipsa virtutis. Quia cui semper subest cum volet posse, non aliud in illo est velle quam posse. Wie Fulgentius diese Worte verstand, liegt auf der Hand; sie können aber miß-

man sagt, wie wir unsere These faßten, daß Gottes Allmacht Alles vermöge, was sein Wille wollen kann. Daß aber Gott unendlich mehr wollen und wirken konnte, als er wirklich gewollt und gewirkt hat, ist klare und einhellige Lehre der Väter. Daraus, daß Gott Alles thun konnte, folgt nicht, daß er auch Alles wirklich gethan hat; es ist daher immer zu untersuchen, was er wirklich that[1]). Gott konnte die Welt auch anders als durch die Menschwerdung und den Kreuzestod Christi erlösen[2]); er konnte tausend andere Welten schaffen[3]). Daher müssen wir sagen, daß Gott Vieles konnte, was er nicht wollte, aber nichts wollte, was er nicht konnte[4]).

4. Die Väter haben sich auch ausführlich darüber ausgesprochen, daß allerdings Gott nichts metaphysisch Unmögliches, nichts Widersprechendes, nichts Böses und Gottes Unwürdiges thun kann; ebenso wenig kann er, wie wir gesehen haben, Derartiges wollen; allein in dieser Unmöglichkeit, daß Gott von dem Sein und der Wahrheit, d. h. von sich selbst abfalle, liegt weder eine Unvollkommenheit des göttlichen Willens, noch eine Beschränkung der Allmacht, sondern deren göttliche Vollkommenheit[5]).

5. Um uns die unendliche Vollkommenheit der göttlichen Macht zum Bewußtsein zu bringen, heben die Väter besonders hervor, daß Gott zu all' seinen Werken ohne Unterschied weder einer Anstrengung noch eines Mittels bedarf; daß ihm das Größte

---

verstanden werden. Aehnliche andere Stellen s. bei *Petav.* l. c. cap. 6, nr. 2. Hierher gehört auch Tertullian's Ausspruch: Deo nihil impossibile, nisi quod non vult. *De carne Christi* c. 3.

1) Plane nihil Deo difficile . . . Non autem quia omnia potest facere, ideoque credendum est, illum etiam fecisse quod non fecerit; sed an fecerit requirendum. *Tertull.* C. Prax. c. 10.

2) Poterat, etsi nunquam advenisset Christus, solummodo loqui Deus, et maledictionem solvere . . . Poterat etiam ab initio Salvator advenire; aut cum advenit, non tradi Pilato. *Athanas.* C. Arian. 3.

3) Voluit autem non quantum poterat; sed quantum sufficere judicavit. Nam ipsi facile quidem erat, decem aut viginti millia creare mundorum. *Theodoret.* Serm. 4 c. Gent.

4) Vgl. *August.* — Enchir. c. 95 — oben S. 749, Note 2.

5) Gott kann nicht leiden und sterben. Omnipotens est enim faciendo quidquid vult, non patiendo quod non vult. *August.* Civ. Dei 5, 10. Noch genauer wäre es zu sagen, daß die Freiheit und die Allmacht das contingente, nicht das absolut nothwendige Sein Gottes zum Gegenstande hat. Non potest mori, non potest peccare, non potest mentiri, non potest falli. Talia non potest, quae si posset, non esset omnipotens. *Serm.* 109 de temp. Viele andere Zeugnisse bei *Petav.* l. c. cap. 7.

keine größere Mühe kostet, als das Kleinste, d. h. gar keine; daß eben so umgekehrt sich die Vollkommenheit seiner Allmacht, wie im Größten, gerade so auch im Kleinsten zeigt[1]). Die Wahrheit, daß Gott in seinem Wirken nach Außen, wie keines Stoffes, so auch keines Mittels bedarf, machen die Väter namentlich der gnostischen und arianischen Lehre gegenüber geltend, wonach Gott zur Hervorbringung der Welt zuvor einen Demiurgen oder den Logos habe schaffen müssen, um durch ihn die Welt zu schaffen; als ob das göttliche Wollen allein nicht genügte und nicht unmittelbar Alles hervorzubringen vermöchte[2]).

6. Die Väter haben sich vielfach mit der Frage beschäftigt, worin eigentlich die Allmacht Gottes bestehe, ob sie eine von der Erkenntniß und dem Willen verschiedene Eigenschaft, oder ob sie mit diesen identisch; ferner ob sie der Erkenntniß beziehungsweise dem Sohne, oder dem Willen beziehungsweise dem heiligen Geiste zuzuschreiben sei. So weit sich die Frage auf die göttlichen Personen bezieht, werden wir in der Trinitätslehre darauf zurückkommen. Was aber die essentialen Eigenschaften betrifft, so versteht es sich von selbst, daß nicht von einem realen, sondern nur von einem virtualen Unterschied zwischen Allmacht, Erkenntniß und Wille die Rede sein kann und daß alle drei unter sich und mit dem Wesen real identisch sind, wie dieses auch die Väter insbesondere zum Beweise der unendlichen Vollkommenheit der göttlichen Allmacht ausdrücklich aussprechen[3]).

1) Omnipotens est ad facienda majora et minora. Omnipotens est ad facienda coelestia et terrestria; omnipotens est ad facienda mortalia et immortalia; omnipotens est ad facienda visibilia et invisibilia: magnus in magnis, nec parvus in minimis. Postremo omnipotens est ad facienda omnia, quae facere voluerit. *August.* Serm. 72 de temp. c. 6. Dabei machen die Väter darauf aufmerksam, daß die Größe, wie die Kleinheit, wie überhaupt die Verschiedenheit der Dinge einzig im göttlichen Willen ihren Grund hat, und daß gerade darin die Vollkommenheit seiner Güte und Allmacht sich offenbart, daß sie bis zum Kleinsten sich erstreckt; deßgleichen darauf, daß die Verursachung des Uebergangs vom Nichtsein zum Sein auch bezüglich des Kleinsten eine unendliche Macht voraussetzt und offenbart. In eo vero ejus omnipotentia intelligitur, quia omnem creaturam visibilem atque invisibilem, id est corporalem atque spiritalem, de nihilo fecit; in quibus ipsa rerum diversitas multo magis commendat bonitatem atque omnipotentiam creatoris. *Fulgent.* De fide ad Petr. 3.

2) So namentlich Athanasius C. Arian. 3. unten S. 855, Note 1 den Arianern, und Irenäus Adv. haer. 2, 2 den Gnostikern gegenüber. *Petav.* l. c. cap. 5, nr. 10.

3) Solus omnipotens Deus est, cui hoc est esse, quod sapere; hoc est posse, quod vivere; hoc est velle quod facere. *Cassiodor.* de anima c. 9.

Was nun unsere Frage betrifft, so sagen viele Väter einfach, daß Gott alles lediglich durch seinen Willen wirke und daß mithin die Allmacht eigentlich im Willen liege[1]).

Daher wird von den Vätern unzähligemal, nach dem Vorgang der heiligen Schrift, der heiligen Geist, da er subsistirende Liebe und Product des notionalen Wollens ist, als die Kraft, die Macht, die Allmacht, die Wirksamkeit und sinnbildlich die Hand, der Finger[2]) Gottes, des Vaters, bezeichnet, wodurch dieser Alles schafft und wirkt[3]). Auf der anderen Seite sind die Stellen noch zahlreicher, welche gleichfalls auf Grund der heiligen Schrift den Sohn, den Logos, als die subsistirende Weisheit Gottes, des Vaters, die Kraft, die Macht, die Allmacht, die Wirksamkeit nennen, wodurch Gott, der Vater, Alles schafft und wirkt[4]). Und wiederum fehlt es nicht an Stellen, welche sagen, daß der Sohn durch den heiligen Geist, wie die Hand durch die Finger, wirke[5]); während andere Stellen darauf aufmerksam machen, daß Wirken und Schaffen essentialiter der göttlichen Substanz

---

1) So z. B. Athanasius in der bereits angerufenen Stelle gegen die Arianer: Nam cur alioqui, cum condere hanc rerum universitatem vellet, mediatorem requirit, tanquam ejus voluntas non sufficiat ad condenda quaecunque voluerit? Atqui scripturae dicunt: *Omnia quaecunque voluit fecit*, et: *Voluntate ejus quis resistit?* Quod si vel sola sufficit voluntas ad omnium procreationem, supervacaneum est ex vestra sententia mediatorem quaerere. Lehrreich ist ein Wort Cyrill's A.: Si omnis substantia rationalis non voluntate sola, sed agendo patiendoque operatur, volens vero non patiens operatur Filius; ejus ergo substantiae est, quae voluntate sola operatur, non per passionem. *Thesaur.* 9. Voluntas Dei potestas est, sagt Ambrosius. Si ergo voluntas Dei, ejus potestas est, qui unius voluntatis Trinitatem asserunt, unius utique asserunt potestatis. *In Luc.* 5. So wird der Wille Gottes oftmals die höchste Ursache der Dinge genannt. Voluntas Dei est prima et summa causa omnium. *August.* De trin. 3, 4. Andere Stellen von Clemens von Alexandrien, Chrysostomus, Irenäus, Johannes von Damascus u. s. w. bei *Petav.* l. c. cap. 8.

2) Vgl. *Luc.* 11, 20.

3) Vgl. *Petav.* l. c. cap. 9 und die Trinitätslehre.

4) Wir wollen nur die Epistola synodica des Concils v. Antiochien gegen Paul von Samosata anführen: Per quem (sc. Filium) Pater omnia fecit, non tanquam per instrumentum, neque per scientiam minime subsistentem, cum scilicet Pater Filium genuerit, tanquam viventem actionem (ὡς ζώσαν ἐνέργειαν) et subsistentem, efficientem omnia in omnibus. Im Uebrigen s. *Petav.* l. c. cap. 8 und die Trinitätslehre.

5) Belege dafür werden wir in der Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes kennen lernen.

zukomme, daher den drei Personen gemeinsam sei[1]), und nur um der Aehnlichkeit willen den einzelnen Personen in verschiedener Weise und nach verschiedener Beziehung zugeeignet werde, wie wir dieß Alles in der Trinitätslehre und zum Theil in der Schöpfungslehre betrachten werden.

Daß die Bethätigung der göttlichen Allmacht als immanenter Act ewig, unveränderlich, mit dem Wesen Gottes identisch ist, während sein Product, die Creaturen und ihre Veränderungen, zeitlich und veränderlich sind, sprechen die Väter oftmals aus, bedarf aber hier keiner weiteren Erörterung. Ebenso wenig ist hier die bereits widerlegte Irrlehre der Palamiten[2]) nochmals zu widerlegen, welche die göttlichen ἐνέργειαι, dieses Wort sowohl im Sinn von Attribut, als im Sinn von Thätigkeit genommen, als etwas Göttliches, aber real vom göttlichen Wesen Verschiedenes betrachtet haben[3]).

III. Die Theologen pflegen die Lehre von der göttlichen Omnipotenz mit der Frage zu beginnen, ob Gott Potenz zugeschrieben werden könne. Die Antwort lautet: daß Gott nicht passive, wohl aber active Potenz zuzuschreiben ist. Denn ein jedes Wesen besitzt nach dem Maße seines Seins oder seiner Vollkommenheit Wirkungskraft, active Potenz; passive Potenz oder die Möglichkeit Einwirkungen zu empfangen und dadurch zum Besseren oder Schlimmeren verändert zu werden, ist ihm umgekehrt nach dem Maße seines Nichtseins, seiner Unvollkommenheit eigen. Daher ist Gott, dem absoluten Sein, dem *actus purus*, dem unendlich vollkommenen Wesen active Macht des Wirkens in absoluter Weise, dagegen gar keine passive Potenz, gar keine Fähigkeit fremde Einwirkungen zu empfangen und dadurch vervollkommnet zu werden, eigen[4]). Nichts kann einfacher

1) Nam cum sancta Trinitas ratione consubstantialitatis una sit, una quoque in omnibus virtus est. *Cyrill. Al.* in Joann. l. 4, c. 3 und an einer anderen Stelle (l. 10): Credimus omnia a Patre esse per Filium in Spiritu sancto. *Petav.* l. c. cap. 9.

2) S. oben S. 421 ff.

3) Vgl. *Petav.* l. c. cap. 10—13.

4) Duplex est potentia: scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo; et activa quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem . . . quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maxime ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae; nam potentia

sein als diese Wahrheit, die durch sich selbst einleuchtet, und zu der wir auch auf dem Wege der Induction gelangen: denn die Erfahrung lehrt, daß Alles um so mehr Receptivität besitzt, je weniger es actu und je mehr es nur potentia ist; daß umgekehrt Alles um so wirkungskräftiger ist, je größer die Wirklichkeit seines Wesens ist [1]).

Um jedoch das Wesen der göttlichen Macht richtig zu erfassen, müssen wir uns den Unterschied vollständig klar machen, der zwischen der göttlichen und einer creatürlichen Potenz besteht. In den Creaturen ist die Potenz, wie die Scholastiker sich ausdrücken, nicht nur Princip des Gewirkten, sondern auch des Wirkens, während die göttliche active Potenz nicht Princip des göttlichen Wirkens, sondern nur des Gewirkten, nämlich des Seins und der Veränderungen in den Creaturen ist. Da nämlich die Geschöpfe nicht purer Act und in ihnen Wesen und Wirken real verschieden sind, so geht ihre Kraft in ihnen selbst von der Potenz zum Acte über und sie vervollkommnen sich durch ihr Wirken. Daher ist (unter dem Einfluß der ersten Ursache) ihre Potenz nicht nur Princip des durch ihre Thätigkeit nach Außen Gewirkten, sondern ihres Wirkens und ihrer dadurch sich vollziehenden inneren Vervollkommnung selbst. Dieses kann bei Gott, dem unendlichen und reinen Acte, nicht der Fall sein; das Wirken seiner

activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio. *S. Th.* 1, q. 25, a. 1, c. Hiemit widerlegt sich von selbst der Einwand, daß Gott als purer Act jegliche Potentialität ausschließe. Allerdings jede passive; allein eben als Actus purus ist er absolute active Potenz. Potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum quod est actu; potentia vero passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur secundum quod est in potentia. Unde haec potentia excluditur a Deo, non autem activa. L. c. ad 1.

1) Dies setzt der heil. Thomas in seinem Compend. Theol. mit folgenden klaren Worten auseinander. Nachdem er cap. 18 die Unendlichkeit des göttlichen Wesens nachgewiesen, fährt er cap. 19 fort: Hinc etiam apparet Deum infinitae virtutis esse. Virtus enim consequitur essentiam rei. Nam unumquodque secundum modum, quo est, agere potest. Si igitur Deus secundum essentiam infinitus est, oportet quod eius virtus sit infinita. Hoc etiam apparet, si quis rerum ordinem diligenter inspiciat. Nam unumquodque secundum quod est in potentia, secundum hoc habet virtutem receptivam et passivam, secundum vero quod actu est, habet virtutem activam. Quod igitur est in potentia tantum, scilicet materia prima, habet virtutem infinitam ad recipiendum, nihil de virtute activa participans: et supra ipsam quanto aliquid formalius est, tanto id abundat in virtute agendi. Propter quod ignis inter omnia elementa est maxime activus. Deus igitur qui est actus purus, nihil potentialitatis permistum habens, in infinitum abundat in virtute activa super alia.

Allmacht setzt lediglich Wirkungen außer ihm, nämlich das creatürliche Sein; dagegen in Gott selbst kann es nichts setzen, kann nicht seinem unendlichen Wesen und seiner unendlichen Actualität etwas hinzufügen; diese ist vielmehr ewig in sich selbst vollendet und keines Wirkens nach Außen bedürftig. Gott ist daher wahrhaft insofern Potenz zuzuschreiben, als er wahrhaft nach Außen Wirkungen setzt, d. h. Creatürliches von der Potenz zum Acte überführt, nicht aber in dem Sinne, daß er selbst irgend wie von der Potenz zum Acte übergehe und daß somit sein Wirken in ihm selbst etwas Anderes wäre, als sein absolut actuales Wesen oder Sein; nur unseren menschlichen Begriffen nach und ratione ratiocinata können wir in Gott Potenz und Thätigkeit unterscheiden, da ja in dem göttlichen actus purus alle Vollkommenheit enthalten ist, welche wir als Potenz und Thätigkeit an den Creaturen wahrnehmen und mit diesen Namen nennen [1]).

Mit dem Gesagten ist auch bereits ausgesprochen, daß die active Macht Gottes unendlich ist: denn wenn jedes Wesen nach dem Maße seines Seins active Macht hat, so ist nothwendig die active Macht des unendlichen Wesens und Seins unendlich [2]).

---

1) Dieses setzt Thomas auseinander, wo er den Einwand widerlegt, daß Gott deßhalb keine Potenz zugeschrieben werden könne, weil die Potenz das Princip der Thätigkeit, die göttliche Thätigkeit aber kein Accidenz des göttlichen Wesens, sondern das göttliche Wesen selbst sei, das göttliche Wesen aber kein Princip habe und haben könne. Er antwortet darauf: Potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quae in se simpliciter praehabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus. *S. Th.* 1, q. 25, a. 1, ad 3. Man erinnere sich hier daran, daß das Wollen, womit Gott die Creaturen will, und die scientia visionis von denselben der unendlichen Vollkommenheit des Wollens und Erkennens, wodurch Gott sich selbst liebt und erkennt, nichts hinzufügt, indem dieser unendliche Act der Erkenntniß und Liebe seiner selbst fundamentaliter und per eminentiam die Erkenntniß und den Willen, wodurch Gott die Creaturen schaut und liebt, in sich schließt. Vgl. oben S. 776 und S. 695.

2) Potentia activa invenitur in Deo, secundum quod ipse actu est: esse autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per haec, quae supra dicta sunt, q. 7, a. 1, cum de infinitate divinae essentiae ageretur. Unde necesse est, quod activa potentia

Daraus folgt aber keineswegs, daß auch die Wirkungen der göttlichen Macht, nämlich die durch sie hervorgebrachten Geschöpfe unendlich seien; vielmehr ist dieses, wie wir wissen, unmöglich, da jede creatürliche Wirklichkeit nur eine endliche sein kann und nur ihre Möglichkeit keine Gränze hat. Nur wenn Gott als gleichförmige Ursache (causa univoca) ein Wesen seiner Art hervorbrächte, könnte und müßte die Wirkung unendlich sein, wie die Ursache. Das ist aber bei der Hervorbringung des creatürlichen Seins durch die göttliche Allmacht keineswegs der Fall. Bezüglich des Creatürlichen ist Gott nicht *causa univoca*, sondern causa *aequivoca*, indem er wesentlich und specifisch von ihm verschiedene Wesen d. h. endliche Abbilder seines Wesens hervorbringt, und bei solchen Hervorbringungen können die Wirkungen nie und nimmer der hervorbringenden Potenz gleich sein. Es ist daher absolut unmöglich, daß Gottes Allmacht ein unendliches Wesen schaffe. Eben deßhalb ist es aber auch unmöglich, daß sich die Allmacht in ihren Hervorbringungen gleichsam erschöpfe, vielmehr liegt es nothwendig, wesentlich und ewig in Gottes Macht, unendlich mehr nach Außen zu wirken, als er wirklich wirkt; deßhalb liegt jenseits jeder contingenten Wirklichkeit eine Unendlichkeit contingenter Möglichkeiten. Es ist dieses, wie wir früher sahen[1]), in dem Wesen des absoluten Seins und seinem Verhältniß zum contingenten Sein begründet. Eben daraus folgt, daß Gott auch dann allmächtig wäre, wenn er nichts Contingentes hervorbringen würde, und könnte man dann nicht sagen, daß dann die Allmacht Gottes vergeblich und eine überflüssige Eigenschaft Gottes wäre: denn eine Kraft wird nur dann eine vergebliche genannt, wenn sie ihren Zweck nicht erreicht; Gott aber und seine allmächtige Kraft ist zu keinem Ziele außer sich geordnet, vielmehr ist sie selbst das Ziel ihrer Wirkungen, wie der heil. Thomas sagt; m. a. W. die Allmacht Gottes hat ihren Grund in der absoluten Fülle des unendlichen Seins: weil Gott das absolute Sein ist, darum kann er nach seinem freien Willen contingentes Sein hervorbringen. Allein eben deßhalb, weil Gott das

---

Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur quod, quanto aliquod agens perfectius habet formam qua agit, tanto est major ejus potentia in agendo; sicut quanto est aliquid magis calidum, tanto habet majorem potentiam ad calefaciendum: et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde cum ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, ... sequitur quod ejus potentia sit infinita. *S. Th.* 1, q. 25, a. 2, c.

1) Vgl. oben §. 107.

absolute Sein ist, bedarf er keines anderen Seins und keiner Hervorbringung desselben zu seiner eigenen Vervollkommnung und deßhalb ist er, wenn er endliches Sein schafft, wohl nothwendig dessen Ziel, hat aber nicht selbst in irgend einer Weise oder Beziehung sein Ziel in ihm[1]).

Allerdings gibt es, wie wir oben[2]) sahen, göttliche Werke, die in einer gewissen Beziehung unendlich sind, weil sie nämlich das Geschöpf, sei es in Weise der hypostatischen Union, sei es in Weise der Gnade oder der Glorie, mit Gott selbst verbinden und dadurch Gottes selbst in übernatürlicher Weise theilhaftig machen. Allein hier liegt das Unendliche in Gott als dem Terminus dieser Verbindung, nicht in einem creatürlichen Effecte der Allmacht; durch diese ist lediglich die Verbindung mit dem Unendlichen bewirkt. Insofern also kann man in einem gewissen Sinne sagen, daß die göttliche Allmacht etwas Unendliches bewirke, nicht aber als ob Gott außer sich ein unendliches Wesen hervorbrächte, sondern insofern, als durch sie ein endliches erschaffenes Wesen zu Gott, dem Unendlichen, in ein übernatürliches Verhältniß gesetzt wird[3]). Wenn man dagegen hier auch auf die Trinität, und insbesondere auf die Zeugung des Sohnes hingewiesen hat, um darzuthun, daß Gott auch Unendliches, nämlich nach Innen durch die Mittheilung seines eigenen Wesens hervorbringen könne und wirklich hervorbringe, so kann man wohl mit den Vätern und Theologen die Zeugung des Sohnes als eminentes Urbild der

---

1) Potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectu; potentia enim generativa hominis nihil potest plus, quam generare hominem; sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectus productione .... Manifestum est autem quod Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est, q. 3, a. 5 & q. 4, a. 3. Unde relinquitur, quod effectus ejus semper est minor quam potentia ejus. Non ergo oportet quod manifestetur infinita potentia Dei in hoc, quod producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullum effectum produceret, non esset potentia Dei frustra; quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus. *S. Th.* 1, q. 25, a. 2, ad 2. Thomas widerlegt durch diese Auseinandersetzung den Einwand, daß die Macht Gottes nicht unendlich sei, weil es unmöglich sei, daß er einen unendlichen Effect hervorbringe; wenn sie aber unendlich wäre, ohne daß sie einen unendlichen Effect hervorbringen könne, so wäre die Unendlichkeit der göttlichen Macht etwas Vergebliches, etwas Vergebliches könne aber in Gott nicht angenommen werden.

2) S. 766.

3) Vgl. Scheeben, Dogm., Bd. 1, §. 354 (S. 602).

Schöpfung bezeichnen, dagegen finden wir es bedenklich, Zeugung und Spiration mit der Allmacht Gottes auch nur dem Scheine nach irgendwie in Verbindung zu bringen, da Allmacht nach der einmüthigen Lehre der Väter und Theologen eben die nach Außen wirkende schöpferische Macht Gottes genannt, die Zeugung des Sohnes aber ausschließlich dem (notionalen) Erkennen, die Spirirung des Geistes aber der (notionalen) Liebe eigen ist und zugeschrieben wird.

IV. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß Gegenstand der Allmacht alles Mögliche, nicht aber das Unmögliche ist, selbstverständlich das metaphysisch[1]), nicht das für creatürliche Kräfte physisch Unmögliche; eben so klar ist aber auch, daß dadurch die Allmacht Gottes nicht aufgehoben oder beschränkt, sondern als das, was sie ist, nämlich als die Wirkungskraft des unendlichen, unendlich vollkommenen Wesens festgestellt und vertheidigt wird. Denn da alle Wirksamkeit Gottes nach Außen in seinem göttlichen Wesen begründet und real identisch mit ihm ist, so ist es unmöglich, daß Gott etwas wirke, was mit seinem Wesen in Widerspruch steht[2]); das wäre ja auch nicht ein

1) Was mit der Heiligkeit Gottes in Widerspruch steht, ist für Gott auch metaphysisch unmöglich. Bei den Creaturen, da ihr Wille und ihre Sittlichkeit nicht ihr Wesen ist, ist das sittlich Mögliche von dem metaphysisch und physisch Möglichen zu unterscheiden. Wieder etwas Anderes ist das moralisch Unmögliche in dem Sinne besonderer, factisch unüberwindlicher Schwierigkeit. Dieser letztere Begriff kann selbstverständlich auf Gott keine Anwendung leiden.

2) Hiemit erledigt sich der Einwand, daß der Begriff der Allmacht keinen klaren Begriff biete: denn er sage nichts Anderes, Gott könne, was er könne, wie dieses Thomas *S. Th.* 1, q. 25, a. 3 näher auseinander setzt. Communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile . . . Sed si quis recte consideret (cum potentia dicatur ad possibilia), cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur, quam quod possit omnia possibilia . . . Possibile autem dicitur dupliciter . . . Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum; non autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud, quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum . . . Est autem considerandum quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique

Wirken, sondern ein Deficiren, ein Abfallen von sich selbst, eine Selbstvernichtung, was zu denken absurd ist. Jene Unmöglichkeit hat also nicht in einem Unvermögen der Allmacht, was ein Widerspruch im Beisatz wäre, sondern in der Unmöglichkeit des Objectes ihren Grund; insofern, sagt Thomas, sei es richtiger zu sagen, es könne etwas nicht geschehen, als zu sagen, Gott könne es nicht wirken[1]). Daher ist es unmöglich

1. daß Gott in seinem eigenen Sein und Wesen eine Veränderung oder gar eine Verderbniß und Vernichtung bewirke, z. B. sterbe, schlafe, leide, materiell werde, sich örtlich bewege[2]).

2. Deßgleichen ist es unmöglich, daß Gott außer sich etwas wirke, was mit seinem göttlichen Wesen in Widerspruch steht m. a. W., was nicht irgenwie ein Ebenbild der Wahrheit und Güte seines eigenen Wesens ist[3]); daher kann Gott nichts hervorbringen, was mit dem Wesen alles Seins im Widerspruch steht und daher einen logischen Widerspruch in sich schließt, also daß

---

potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad esse calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, se praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel habere potest rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

1) Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecunque igitur contradictionem non implicant, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea vero quae contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere. *S. Th.* 1, q. 25, a. 3.

2) Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam . . . Unde quod non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiae. *S. Th.* 1, q. 25, a. 3, ad 1.

3) Wollte man sagen, Gott könne doch die Dinge vernichten, so ist zu antworten, daß dieses nicht sowohl durch ein Wirken der Allmacht, als durch ein Nichtwirken geschieht. Vernichten heißt Nichterhalten. S. die Lehre von der Erhaltung.

Seiendes zugleich nicht sei, daß ein Ding das sei, was es ist, und zugleich etwas anderes sei, als was es ist. Daher kann namentlich, was die Theologen besonders hervorzuheben pflegen, Gott Geschehenes nicht ungeschehen machen: denn das hieße ja nichts Anderes, als daß Gott bewirken könne, daß z. B. der Satz: die Sünde Adams ist geschehen, wahr und zu gleicher Zeit nicht wahr sei[1]). Deßhalb kann auch Gott, wie wir bereits gesehen haben, nichts Böses thun, nicht lügen: denn das steht mit seiner Heiligkeit und Wahrhaftigkeit im Widerspruch und ist überdies nicht ein Wirken, sondern ein Deficiren[2]). Deßhalb kann Gott auch nicht Gutes für bös und Böses für gut, nicht den Gerechten für ungerecht, den Ungerechten für gerecht halten und als gerecht behandeln; daher kann er wohl dem reumüthigen Sünder auch ohne Genugthuung seine Sünden verzeihen, nicht aber dem unbußfertigen.

3. Endlich kann Gott wegen, der Unveränderlichkeit seines Wollens, die freien Rathschlüsse seines Willens nicht ändern. Daher kann Gott nichts thun, was mit seinen wirklichen freien Rathschlüssen in Widerspruch steht, obwohl er, wenn er gewollt hätte, andere Rathschlüsse hätte fassen können.

Zwischen dem also, was der göttlichen Allmacht deßhalb unmöglich ist, weil es in Widerspruch mit einem freien Rathschlusse des göttlichen Willens steht, und zwischen dem, was ihr deßhalb unmöglich ist, weil es unverträglich ist mit dem Wesen Gottes und den daraus mit Nothwendigkeit fließenden ewigen metaphysischen, logischen und ethischen Gesetzen, ist ein großer Unterschied. Was aus dem letzteren Grunde unmöglich ist, ist absolut unmöglich; was dagegen nur auf Grund eines freien Rathschlusses unmöglich ist, ist nur hypothetisch, d. h. unter Voraussetzung dieses freien Rathschlusses unmöglich. In diesem Sinne kann man sagen, daß dasjenige, was auf Grund eines freien göttlichen Rathschlusses oder, wie man sich auch ausdrückt, nach seiner (nämlich durch diesen Rathschluß) geordneten oder auch ordentlichen Macht (potentia

1) Praeterita non fuisse contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere, quod Socrates sedet et non sedet, ita quod sederit et non sederit. *S. Th.* 1, q. 25, a. 4, c. So sagt auch Augustinus c. Faust. 29, 5: Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat, ut quae facta sunt, facta non fuerint: non videt hoc se dicere: Si Deus omnipotens est, faciat ut ea, quae vera sunt, falsa sint.

2) Peccare est deficere a perfecta actione; unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae. *S. c. Th.* 1, q. 25, a. 3, ad 2.

ordinata s. ordinaria) unmöglich ist, abgesehen von jenem Rathschlusse, oder seiner absoluten Macht (potentia *absoluta*) nach, möglich sei.

In diesem Sinne haben alle alten Theologen die Eintheilung der Macht Gottes in potentia absoluta und ordinata verstanden[1]). Ein ganz anderer Sinn aber ist in der neueren Zeit theils durch die Optimisten, theils in Folge des Bajanismus und Jansenismus aufgekommen. Bekanntlich behauptet der Leibnitz'sche Optimismus, daß eine andere Welt als diese zwar an sich möglich sei, daß sie aber Gott deßhalb nicht habe schaffen können, weil er vermöge seiner Güte und Weisheit nur die beste Welt wählen könne. Bajaner und Jansenisten lehrten, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit zwar nicht, wie die Reformatoren behaupteten, zur Natur des Menschen in dem Sinne gehöre, als ob sie lediglich die gute, durch die Schöpfung gesetzte Beschaffenheit der menschlichen Natur wäre; aber sie behaupteten, Gott habe nothwendig die Menschen zur Anschauung Gottes bestimmen, ihnen die übernatürliche ursprüngliche Gerechtigkeit verleihen müssen, weil dieses die Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit so fordere und daher eine Versagung jenes Zieles und dieser Gnade mit Gottes Wesen in Widerspruch stünde. In diesem Sinne haben

1) Hören wir nur den heil. Thomas: In nobis, in quibus potentia et essentia aliud est a voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud a sapientia, et voluntas aliud a justitia, potest esse aliquid in potentia, quod non potest esse in voluntate justa, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et justitia. Unde nihil potest esse in potentia divina quod non possit esse in voluntate justa ipsius, et in intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad haec vel illa, nisi forte ex suppositione, ut supra dictum est q. 19, a. 3, neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est, in corp. art., nihil prohibet esse aliquid iu potentia divina, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentiae secundem se consideratae, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis . . . quod autem attribuitur potentiae divinae secundum quod exequitur imperium voluntatis justae, hoc dicitur Deus posse facere de potentia ordinaria. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus potest alia facere de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum; non tamen potest esse, quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum: quia ipsum facere subjacet praescientiae et praeordinationi, non autem ipsum posse quod non est naturale. Ideo enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideo potest, quia vult; sed quia talis est in sui natura. *S. Th.* 1, q. 25, a. 5, ad 1.

sie, und leider auch einige ihrer Gesinnung nach durchaus katholische Theologen, die Augustinianer Berti, Belelli und Noris, gelehrt, daß die Berufung zur übernatürlichen Seligkeit und die ursprüngliche Erhebung zur übernatürlichen Gerechtigkeit zwar potentia *absoluta*, nicht aber potentia *ordinata* von Gott habe versagt werden können. Diese Ausdrücke nahm man aber nicht in dem alten Sinne, nach welcher diese Behauptung richtig wäre, sondern in dem neuen Sinne, daß man unter potentia ordinata die durch die göttliche Weisheit und Güte geordnete, unter der potentia *absoluta* die Allmacht abgesehen und losgebunden von den übrigen göttlichen Eigenschaften verstund. Allein sowohl dieser Sinn jener Eintheilung der göttlichen Allmacht in potentia absoluta und ordinata, als die Anwendung, die man davon machte, steht mit der katholischen Wahrheit und mit der Vernunft in Widerspruch. Wie wir an seinem Orte sehen werden, ist der Stand der bloßen Natur, wenn Gott ihn gewollt hätte, nicht etwa nur mit der Allmacht, sondern auch mit der Güte und Weisheit, kurz mit der göttlichen Vollkommenheit verträglich und ist daher die Berufung zur seligen Anschauung und die ursprüngliche Erhebung zur übernatürlichen Gerechtigkeit eine freie Gnadengabe, die Gott ohne ein Recht der Creatur zu verletzen, und ohne jeglichen Widerspruch mit irgend einer seiner göttlichen Eigenschaften dem Geschöpfe hätte versagen können. Es gibt aber auch überhaupt keine von der Weisheit und Güte Gottes unabhängige und in diesem Sinne absolute Allmacht: denn es ist die Allmacht Gottes nicht blos nothwendig durch seine Weisheit und Güte geordnet, sondern in Gott ist Allmacht, Weisheit und Güte identisch, so daß es keine Allmacht und, wie wir früher sahen, auch keinen freien Willen in Gott gibt, die nicht wesentlich gütig, gerecht und weise wären. Bei dem Geschöpfe kann man wegen der realen Verschiedenheit seiner Kräfte und Tugenden und wegen ihrer Defectibilität davon reden, daß ihm seiner Kraft nach etwas physisch möglich ist, was Vernunft und Sittlichkeit ihm verbieten. Nicht aber so in Gott. Wenn man sich die Allmacht als eine von der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit real verschiedene blinde und wilde Macht vorstellt, welche erst durch jene anderen Eigenschaften geregelt und gezügelt werde, so überträgt man in durchaus unzulässiger Weise Eigenschaften und Unvollkommenheiten des Geschöpfes auf Gott[1]). Alles Bisherige läßt sich demnach auf den einfachen Satz zurückführen, daß Gott Alles,

1) Vgl. die oben angeführte Stelle des hl. Thomas *S. Th.* 1, q. 25, a. 5, ad 1 und Kleutgen, Theol. d. Vorz. Bd. 2, S. 601 und Bd. 1, S. 283.

was er wollen kann, auch zu wirken vermag und daß darin seine Allmacht besteht; daß er aber nur das wollen kann, was mit seinem Wesen in Einklang steht.

V. Eine andere ist die vielfach unter den Theologen bestrittene Frage, ob die Allmacht *ratione ratiocinata* von dem göttlichen Intellect und von dem göttlichen Willen verschieden, oder ob der Wille und Intellect oder eines von beiden als Prinzip des göttlichen Wirkens nach Außen zu betrachten sei. Die Thomisten lehren, daß die vom Willen bestimmte praktische Erkenntniß unmittelbar die Ursache der Dinge und also die Allmacht nichts anderes als eben diese praktische Erkenntniß selbst sei[1]). Andere Theologen und Philosophen betrachten den praktischen Intellect als das dem Willen vorleuchtende Princip, während das allmächtige Wirken unmittelbar dem Willen zukommt, so daß also die Allmacht nichts anderes ist, als der göttliche Wille[2]). Suarez u. A. dagegen sind der Meinung, daß nicht der Wille als solcher und nicht der Intellect als solcher, sondern das göttliche Wesen als unendliches Sein und deßhalb als unendliche Macht das Princip des Wirkens, der Intellect aber das leitende, der Wille das bestimmende oder applicirende Princip sei[3]).

Bei dieser disputabelen Frage scheint uns das vor Allem wichtig, daß wir festhalten, daß der Act, wodurch Gott schafft und alle seine Werke wirkt, nicht, wie Manche annehmen, ein äußerer und transeunter, sondern ein innerer, immanenter Act ist. So lehrten ohne Zweifel die meisten und größten Väter[4]) und

---

1) S. oben §. 189, insbes. S. 615 ff.

2) So z. B. *Palmieri*, De Deo creante et elevante, p. 63—67.

3) *Suarez*, De attrib. Dei positivis lib. 3, c. 9, nr. 2. Ausführlich *Metaphys.* Disp. 30, Sect. 17. S. auch l. 1 De essent. praedest. c. 14, nr. 7. Suarez erklärt jedoch auch die zweite Meinung, wonach der Wille nicht nur applicirendes, sondern auch das exequirende Princip ist, für probabel.

4) So sagt Clemens von Alexandrien: Ipsius Dei sola voluntas est mundi creatio, sola voluntate ille operatus est. *Or. adv. gent.* nr. 18. Gregor von Nyssa schreibt: De illa beata vita (sc. Dei) illud universum, quod in ea intelligitur, actuosum est, et ipsamet actio, cum nullo interposito medio voluntas ad finem transfertur, quem sibi proposuit. *C. Eunom.* 12. Bezüglich der Entstehung der heiligen Menschheit Christi insbesondere sagt Basilius: Neque porro ex ipso (sc. Spiritu sancto caro Christi) tanquam actio ejus est, quandoquidem in simplici et corporis experte natura eamdem cum substantia rationem sumit actio. *C. Enom.* 5. Johannes Damascenus sagt: Procreans, et conservans, et procurans ipsius potentia nihil aliud est, quam bona ipsius voluntas. *De fide orth.* 2, 29.

Theologen[1]), namentlich Augustinus[2]) und Thomas[3]). Wenn man dieses festhält, daß nämlich die göttliche Macht und ihr Wirken das göttliche Wesen selbst ist, und die sich so leicht einmischende menschliche Vorstellung fernhält, als ob Gott in ähnlicher Weise, wie wir die Ideen unseres Geistes nach dem Beschluß unseres Willens durch andere Kräfte und Thätigkeiten, insbesondere unsere leiblichen Organe ausführen, durch irgend welche von ihm emanirende Kraft, wie die Palamiten wähnten, seine Ideen und Willensbeschlüsse ausführe, so scheint uns nicht so viel darauf anzukommen, welcher Ansicht man im Uebrigen folgt. Da Gott purer Geist ist und wir keine anderen immanenten Acte des Geistes, als Erkennen und Wollen, kennen, so ist es allerdings schwer sich von dem göttlichen Wesen als active Potenz oder Allmacht, wie Suarez will, einen klaren Begriff zu bilden. Es bleibt daher Erkenntniß und Wille, wo man dann entweder die vom Willen praktisch gemachte Idee selbst, oder den von der Idee geleiteten Willen als Princip des Wirkens betrachten kann. So viel an dieser Stelle; in der Schöpfungslehre werden wir auf diesen Gegenstand zurückkommen müssen.

§. 207.

Von der Ursächlichkeit und Wirksamkeit des göttlichen Willens und den hierauf bezüglichen Eintheilungen desselben.

Der göttliche Wille ist durch sich selbst die Ursache aller Dinge. Er ist daher aus und durch sich selbst

1) Kurz und prägnant sagt Richard von St. Victor: Ejus facere est a se velle fieri. *De trin.* 2, 24. *Faure* führt in seiner sehr instructiven Abhandl. zu *Enchirid.* c. 9 unter den Theologen noch Maurus, Valentia, Tolet, den Cardinal Cienfuegos u. A. an. Von Scotus und von den Nominalisten urtheilt er, daß auch sie der Sache nach dieselbe Lehre vorgetragen: Nam praeter Deum et effectum negant mediam actionem inter Deum et effectum.

2) Z. B.: Verbo tibi coaeterno simul et sempiterno dicis omnia, quae dicis, et fit quidquid dicis, ut fiat, nec aliter quam dicendo facis, nec tamen et simul et sempiterne fiunt, omnia quae dicendo facis. *Confess.* 11, 7. Andere Stellen s. bei Faure.

3) *S. Th.* 1, q. 25, a. 1, c. (s. oben) und q. 19, a. 4, ad 4 unterscheidet Thomas Erkenntniß, Wille und Macht, letztere als vollziehend, aber *S. Th.* 1, q. 25, a. 1, ad 4 stellt er es frei, Erkenntniß und Wille selbst als wirkende Macht zu betrachten: Vel dicendum quod, quod ipsa scientia vel voluntas divina, secundum quod est principium effectivum, habet rationem potentiae. *S. c. g.* 2, 31 aber sagt er einfach: Deus non agit aliqua actione, quae sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna, sed ejus velle est ejus agere, et hoc modo sunt res secundum quod Deus vult eas esse. Vgl. *De pot.* q. 3, a. 3. 4. 15.

wirksam und kann Nichts seine Erfüllung hindern.

Daraus folgt aber keineswegs, daß der göttliche Wille dem freien Willen der Geschöpfe eine Nothwendigkeit auferlege; denn Gott will, daß die nothwendigen Wirkungen der erschaffenen Ursachen mit Nothwendigkeit, die freien Wirkungen derselben aber mit Freiheit eintreten.

Demgemäß geschieht nicht nothwendig und immer alles dasjenige, was Gott in irgend einer Weise will. Denn Gott will Vieles nur an sich und bedingt, läßt aber dessen Nichterfüllung zu; dadurch erklären und rechtfertigen sich die Eintheilungen des göttlichen Willens in vorausgehenden und nachfolgenden, in bedingten und unbedingten Willen.

Diese Sätze sind Glaubens- und Vernunftwahrheiten und als solche von den Theologen aller Schulen anerkannt.

I. Daß es nichts Seiendes gibt und geben kann, dessen Ursache Gott nicht durch seinen freien Willen ist, daß nichts Gutes und nichts Böses geschehen kann, was Gott nicht will, beziehungsweise zuläßt, ist eine, von der heiligen Schrift oftmals ausgesprochene Grundwahrheit[1]). Ebenso lehrt die heilige Schrift in den mannigfaltigsten Wendungen, daß für Gott nichts schwer, nichts unmöglich ist; daß Alles geschieht, was er will[2]); daß Nichts, auch nicht der freie Wille des Geschöpfes seinem Willen zu widerstehen und seine Rathschlüsse zu vereiteln vermag[3]), indem er auch den Willen des Menschen, seiner Frei-

1) Die zahlreichen Beweise werden wir in der Lehre von der Schöpfung und Providenz betrachten. Jeder Katechismus lehrt unter den ersten Grundwahrheiten: daß Gott Alles erschaffen hat, erhält und regiert; daß ohne seinen Willen beziehungsweise ohne seine Zulassung nichts geschehen kann und nichts geschieht. Vgl. auch oben S. 847, Note 8 u. 9.

2) S. oben S. 745. 746. 848.

3) Dominus dissipat consilia gentium; reprobat autem cogitationes populorum, et reprobat consilia principum. Consilium autem Domini in aeternum manet; cogitationes cordis ejus in generatione et generationem. *Ps.* 32, 10. 11. Juravit Dominus exercituum dicens: Si non, ut putavi, ita erit, et quomodo mente tractavi, sic eveniet. Hoc consilium quod cogitavi super omnem terram, et haec est manus extenta super universas gentes. Dominus enim exercituum decrevit, et quis poterit infirmare? Et manus ejus extenta, et quis avertet eam? *Js.* 14, 24—27. Ab initio ego ipse, et non est qui de manu mea eruat; operabor et quis avertet illud. *Js.* 43, 13. Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. *Js.* 46, 10. Daher der

heit unbeschadet, nach seinem Wohlgefallen umändern und bewegen kann[1]).

Das lehren auch einmüthig die heiligen Väter und erklären jede gegentheilige Behauptung nicht nur für glaubens-, sondern auch für vernunftwidrig[2]).

Nicht minder klar redet die heilige Schrift aber auch von einem göttlichen Willen, der nicht erfüllt wird. Gott hat durch das in's Herz geschriebene natürliche, wie durch sein geoffenbartes Gesetz dem Menschen Gebote gegeben und es ist der aufrichtige und ernste Wille Gottes, daß sie gehalten werden[3]), und sie werden oft von Vielen übertreten[4]).

Gott will, daß alle Menschen selig werden, und doch gehen Viele verloren[5]). Er wollte durch Adam die ursprüngliche Gnade

---

Rath Gamaliels: Discedite ab homnibus istis, et sinite illos: quoniam si est ex hominibus consilium hoc, aut opus, dissolvetur; si vero ex Deo est, non poteritis dissolvere illud, ne forte et Deo repugnare inveniamini. Act. 5, 38. 39. Daher der oftmalige Ausspruch, daß Alles so, wie Gott es wollte und die Propheten vorhergesagt, geschehen mußte, namentlich das Leiden Christi. Nonne haec oportuit pati Christum, et ita intrare in gloriam suam? *Luc.* 24, 26. Hunc definito consilio et praescientia Dei traditum, per manus iniquorum affligentes interemistis. *Act.* 2, 23.

1) S. oben S. 746, Note 9. S. die Lehre von der Wirksamkeit der Gnade.

2) Sie erklären das namentlich bezüglich der unumschränkten Macht Gottes, den freien Willen zu bewegen und die Menschen, wie Augustin sagt, ex nolentibus volentes facere. Wir werden den ausführlichen Nachweis in der Gnadenlehre liefern. Hier möge nur eine berühmte Stelle Augustin's Platz finden. Quis porro tam impie desipiat, ut dicat Deus malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere? Sed cum facit per misericordiam facit: cum autem non facit per judicium non facit. *Enchir.* c. 98. Bezüglich dieser absoluten Macht Gottes über den freien Willen und bezüglich der Wirksamkeit der Gnade sind, wie der gewiß competente *Faure* zu dieser Stelle bemerkt, Thomisten und Congruisten einig. Deum posse convertere quos voluerit secundum systema praedeterminantium facile intelligitur, neque eos ex hoc capite impugnamus. Sed et facile intelligitur in systemate gratiae congruae. Nur über die speculative Erklärung der Wirksamkeit der Gnade besteht die Controverse, auf die wir aber an dieser Stelle nicht eingehen können, da sie mit größerer Klarheit und Gründlichkeit in der Gnadenlehre behandelt werden kann.

3) S. oben S. 815 ff. von der Wahrhaftigkeit Gottes.

4) Eines besonderen Nachweises dafür bedarf es nicht; nur an *Rom.* 1 & 2 wollen wir erinnern, wo der Apostel die allgemeine Erlösungs- und Gnadenbedürftigkeit aus der Thatsache erklärt, daß Alle, Juden wie Heiden, das natürliche und geoffenbarte Gesetz durch eigene Schuld übertreten haben und übertreten.

5) Vgl. die oben S. 798 und 799 angeführten Stellen und die Lehre von der Allgemeinheit des Heilsrathschlusses.

auf das ganze Menschengeschlecht vererben, und Adam hat sie für sich und seine Nachkommen verloren[1]). Er wollte das Heil Aller durch Christus herstellen und für Alle ist Christus gestorben und hat Alle zu sich berufen[2]); aber Viele folgen seinem Rufe nicht und gehen zu Grunde[3]). Gott wollte durch Christus zuerst vor allen Völkern Israel zum Heile führen, aber es wollte nicht und kam so an die letzte Stelle[4]). Gott gibt Allen Gnade, damit sie durch deren Benutzung gerettet werden, aber Viele benutzen sie nicht[5]). Aber auch umgekehrt will Gott die gerechte Strafe der Sünder, aber durch Buße und Gebet wird das Strafgericht abgewendet[6]) oder aufgeschoben[7]).

Demgemäß unterscheiden Väter und Theologen, der absoluten Einfachheit des göttlichen Willens unbeschadet, einen vorausgehenden und nachfolgenden (voluntas *antecedens* et *consequens*), oder einen ersten und zweiten (voluntas *prima et secunda*), deßgleichen einen bedingten und unbedingten (voluntas *conditionata et absoluta*) Willen. Der vorhergehende und bedingte Wille kann unwirksam *(inefficax)* sein, nimmer aber der nachfolgende Wille; dieser ist nothwendig und immer wirksam (efficax). Väter und Theologen machen diese Unterscheidungen meistens speciell bezüglich des Heilsrathschlusses Gottes, der mit seiner voluntas *antecedens*, die deßhalb auch als Wille des

---

1) Vgl. die Lehre von der ursprünglichen Gnade und der Erbsünde.

2) S. oben S. 798, Note 3 und 4 und die Lehre von der Erlösung.

3) Daher: Ecce positus est hic in ruinam et in resurrectionem multorum in Israel. *Luc.* 2, 34.

4) *Rom.* 9—11, beſ. 11, 25. 26.

5) S. die Lehre von der zureichenden Gnade.

6) Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi, ut facerem ei; et subito loquar de gente et de regno, ut aedificem et plantem illud. (Und umgekehrt:) Si fecerit malum in oculis meis, ut non audiat vocem meam, poenitentiam agam super bono quod locutus sum, ut facerem ei. *Jer.* 18, 8—10. Quis scit si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur a furore irae suae, et non peribimus? Et vidit Deus opera eorum, quia conversi sunt de via sua mala: et misertus est Deus super malitiam, quam locutus fuerat ut faceret eis, et non fecit. *Jonas* 3, 9. 10.

7) Nonne vidisti humilitatem Achab coram me? Quia igitur humiliatus est mei causa, non inducam malum in diebus ejus, sed in diebus filii sui inferam malum domui ejus. *3 Reg.* 21, 29.

Wohlgefallens (beneplacitum) bezeichnet wird[1]), das Heil Aller, mit seiner voluntas *subsequens* aber die Verwerfung der unbußfertigen Sünder will[2]).

Wenn die Väter und die Theologen den Willen der Güte und Erbarmung, vermöge dessen Gott das Heil Aller will, den vorausgehenden und ersten Willen nennen, den Willen der Gerechtigkeit aber, vermöge dessen er die Verwerfung und Bestrafung der Sünder will, als den nachfolgenden und zweiten Willen bezeichnen und ersteren auf die Natur Gottes oder auf seine Güte, letzteren aber auf die Sünde und Schuld der Geschöpfe zurückführen; so reden sie so nicht nur a potiori, insofern der Heilsrathschluß in seinem Verhältnisse zum Rathschluß der strafenden Gerechtigkeit das wichtigste Gebiet ist, auf das die Unterscheidung des göttlichen Willens in vorausgehenden und nachfolgenden Anwendung findet, sondern es geht auch wirklich die Unterscheidung des vorausgehenden und nachfolgenden Willens in ihrem letzten Grunde auf die Unterscheidung in den Willen der Güte, der lediglich aus Gott ist, und in den Willen der Gerechtigkeit, der die Sünden des Geschöpfes zur Voraussetzung hat, irgendwie zurück[3]). Das

1) Beneplacitum ubique est voluntas praecedens; est enim praeter hanc etiam alia voluntas. Sic prima voluntas est, ut non pereant qui peccaverunt; voluntas secunda est, ut pereant qui mali facti sunt. Non enim profecto necessitas eos punit, sed voluntas . . . . Beneplacitum itaque dicit Paulus voluntatem, quae est prima, quae est vehemens, quae est cum desiderio voluntas. *Chrysost.* Hom. 1 in Eph. nr. 2. ap. *Franzelin*, De Deo Thes. 47. Die Stelle, worauf sich Chrysostomus hier beruft, ist *Eph.* 1, 9: ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suae, secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo. Es ist hier von dem allgemeinen Heilsrathschlusse in Christo die Rede.

2) Nosse oportet, quod Deus antecedenter vult omnes salvos fieri; non enim ut nos puniret, sed ut participes essemus ejus bonitatis, nos condidit utpote bonus. Peccantes autem vult punire ut justus. Dicitur igitur voluntas prima, antecedens, et beneplacitum (εὐδοκία), quae ex ipso est; voluntas autem secunda et consequens et permissio, quae est ex nostra causa. *Joann. Damasc.* De fide orth. 2, 29. Aehnlich sagt schon Tertullian. Bonitas Dei prior est secundum naturam, severitas posterior secundum causam; illa ingenita, haec accidens; illa propria, haec accommodata; illa edita, haec adhibita. *C. Marc.* 2, 11. *Franzel.* l. c.

3) In dieser Beziehung sagt der heil. Bernhard: Quod (Deus) miseretur proprium illi est; ex se enim sumit materiam et velut quoddam seminarium miserendi. Nam quod judicat et condemnat, nos eum quodammodo cogimus; ut longe aliter de corde ipsius miseratio, quam animadversio procedere videatur . . . Recte igitur non Pater judiciorum, vel ultionum dicitur, sed Pater misericordiarum . . . eo magis, quod miserendi causam et originem

hindert aber nicht, daß wir, wie wir oben sahen[1]), auch den Willen der Barmherzigkeit im Verhältniß zu dem vorausgehenden Willen der Gerechtigkeit als einen nachfolgenden, und diesen im Verhältniß zu jenem als einen vorhergehenden, der nicht in Erfüllung gehen kann, bezeichnen. Ebenso verhält sich auch der zweite Heilsrathschluß in Christus zum ersten in Adam wie ein nachfolgender zu einem vorhergehenden Willen. Allerdings beruht aller Wille der Barherzigkeit in seinem letzten Grunde auf der Allem vorausgehenden unendlichen Gütigkeit Gottes, während aller Wille der Strafgerechtigkeit, wie der Verzeihung und Genugthuung, die Schuld des Geschöpfes zur Voraussetzung hat. Nichts desto weniger scheint es uns nicht vollkommen richtig, die voluntas consequens lediglich[2]) auf die Vorhersicht der freien Acte der Geschöpfe zurückzuführen. Denn jedenfalls läßt sich die Zulassung der Sünde, zumal der ersten Sünde nicht ausschließlich auf das Vorherwissen der zugelassenen Sünde zurückführen, sondern nur aus dem ganzen weisen und gerechten Weltplane Gottes erklären, der zwar in seinem allen seinen Rathschlüssen vorausgehenden Willen der Güte absolute nur das Gute, wie im Ganzen so im Einzelnsten, will, in seiner Weisheit und Gerechtigkeit aber wegen der Vollkommenheit des Ganzen nicht alles Böse hindern und bestimmtes Böse zulassen wollte, obwohl er es auch hindern konnte[3]). Daher scheint uns Thomas[4]) mit Recht dem Begriff des vorausgehenden und nachfolgenden Willens eine

---

sumat ex proprio, judicandi vel ulciscendi magis ex nostro. Serm. 5. *De nativ. Dni.* n. 3 ap. *Franzelin* l. c.

1) S. 870, Note 6 u. 7.

2) Wie z. B. Franzelin a. a. O. thut.

3) Es finden hier einfach die oben §. 198 III. S. 729 ff. entwickelten Grundsätze über das Verhältniß Gottes zur Sünde und zum Uebel Anwendung.

4) Daß auch Thomas keine andere voluntas subsequens gekannt habe, als jene, quae praesupponit praescientiam operum, non tanquam causam voluntatis, sed quasi rationem voliti. In 1 Dist. 46, q. 1, a. 1, scheint uns aus den von Franzelin angeführten Stellen nicht zu erhellen. Dieselben reden von dem Hauptfalle der strafenden Gerechtigkeit, welche allerdings immer das Vorherwissen der Sünde zur Voraussetzung hat, schließen aber Anderes nicht aus. Wenn Thomas im Commentar zu *1 Tim.* 2, 4. (lect. 1) sagt: Sic in Deo salus omnium hominum secundum se considerata habet rationem, ut sit volibilis. Et apostolus hic ita loquitur, et sic ejus voluntas est antecedens. Sed si consideretur bonum justitiae, et quod peccata puniantur, sic non vult. Et haec est voluntas consequens — so liegt sicherlich in dem bonum justitiae nicht lediglich die Strafgerechtigkeit, sondern auch jene distributive Gerechtigkeit, welche um eines höheren Gutes willen Uebel und Sünden zuläßt.

weitere Fassung gegeben zu haben[1]), wie wir in dem Folgenden sehen werden.

II. Die Efficacität des göttlichen Willens ist ein Correlat der Allmacht; denn wenn Gott in der Ausführung seines Willens durch irgend etwas gehindert werden könnte, oder wenn er etwas Anderes, außer seinem Wollen, nothwendig hätte, um das von ihm Gewollte zu verwirklichen, so wäre er nicht allmächtig. Die am Schlusse des vorhergehenden Paragraphen berührte Frage kommt hiebei nicht in Betracht: denn mag der Wille selbst oder die vom Willen bestimmte praktische Erkenntniß oder Idee, oder das Wesen als ratione ratiocinata von der Erkenntniß und dem Willen verschiedene Macht aufgefaßt werden, immer bleibt es in gleicher Weise wahr, daß der Wille allmächtig ist und daß Alles geschieht, was er will, und so geschieht, wie er will, daß mithin der göttliche Wille die erste und allgemeine Ursache aller Dinge ist[2]).

Ist aber der göttliche Wille die erste und allgemeine Ursache aller Dinge, so ist sofort evident, daß er als diese universale Ursache immer erfüllt wird und durch Nichts gehindert werden kann. Denn nur eine particulare Ursache kann in ihrer Wirksamkeit deficiren und an ihrem Wirken durch andere particuläre Ursachen verhindert werden. Die erste und allgemeine Ursache aber, welche die Ursache aller particularen Ursachen ist und sie alle umfaßt und regiert, kann nicht deficiren und nicht gehindert werden. Daher können wohl Geschöpfe von ihrer rechten, seinsollenden Thätigkeit deficiren und durch andere Geschöpfe daran gehindert werden, nicht aber der Wille Gottes, der alle Geschöpfe und alle Thätigkeiten beherrscht, ohne dessen göttliches Wirken kein creatürliches Wirken möglich ist, ohne dessen Zulassung kein creatürlicher Defect eintreten kann und der unter allen Umständen die göttliche Ordnung aufrecht hält.

Wenn wir also sagen, daß in irgend etwas der göttliche Wille nicht geschehe, so kommt dieses Deficiren nicht eigentlich dem göttlichen Willen zu, sondern einer erschaffenen Ursache, welche deficirt. Insofern nämlich diese Ursache und ihr rechtes Wirken gut und als solches von Gott gewollt ist, können wir mit Wahrheit sagen, daß, wenn diese Ursache und ihr Wirken deficirt, insofern der gött-

---

1) S. Th. 1, q. 19, a. 6, c. s. unten S. 875, Note 1. Die Controversen zwischen Thomisten und Molinisten resp. Congruisten bleiben von der Frage, die uns hier beschäftigt, unberührt, obwohl sie auf die Darstellungen der Theologen vielfach nicht ohne Einfluß gewesen sind.

2) *S. Th.* 1, q. 19, a. 4.

liche Wille, nämlich das von Gott Gewollte nicht geschehe; obwohl Gott um eines höheren Gutes willen diesen Defect zuläßt und trotz desselben, ja durch denselben, die von ihm schlechthin gewollte Ordnung verwirklicht[1]).

Man nennt nun jenen Willen, womit Gott jenes Gute, dessen Zerstörung und Nichtverwirklichung er zuläßt, im Allgemeinen als etwas Gutes will und liebt, den vorausgehenden Willen; den Willen aber, wodurch er unter Zulassung jenes Defectes alles wirklich werdende Gute und die gesammte concrete Ordnung der Dinge will, den nachfolgenden Willen, wobei selbstverständlich das Vorher und Nachher nicht von dem ewigen und absolut einfachen göttlichen Wollen an sich, sondern von den creatürlichen Gegenständen desselben oder von dem Gewollten zu verstehen ist. Nur was Gott mit seinem nachfolgenden Willen will, will er *pure et simpliciter*, während er das mit dem vorausgehenden Willen Gewollte nur *secundum quid* will; er will es nämlich nur im Allgemeinen und an sich, dagegen unter den gegebenen Umständen und wegen der gesammten wirklichen Ordnung und wegen des durch sie zu verwirklichenden höheren Gutes, will er *in concreto* nur das mit seinem nachfolgenden Willen Gewollte. Demnach ist der nach-

1) Der heil. Thomas erklärt und begründet dieses in folgender Weise: Necesse est voluntatem Dei semper impleri. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio sit in causis agentibus, quae est in causis formalibus. In formis autem sic est quod, licet aliquid possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid, quod non est ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet; potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causae particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causae universalis, sub qua omnes causae particulares comprehenduntur, Quod si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impedientem, quae continetur sub ordine causae universalis. Unde effectus ordinem causae universalis nullo modo potest exire ... (Den nun folgenden der Physik der Alten entnommenen Vergleich könnte man im Allgemeinen also ausdrücken: So können auch einzelne Naturdinge von ihrer rechten Wirksamkeit deficiren, nicht aber die allgemeinen Naturgesetze, auf deren Wirksamkeit Alles, was in der Natur geschieht, zurückgeführt werden muß.) Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur a divina voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinae voluntatis, dum per ejus justitiam punitur. *S. Th.* 1, q. 19, a. 6, c.

folgende Wille der schlechthin wirksame und immer in Erfüllung gehende Wille[1]), m. a. W. der Rathschluß oder Wille Gottes in seiner Einheit und concreten Totalität, wie er als causa *prima et universalis* die gesammte Ordnung der Schöpfung und Providenz umfaßt, ist wirksam und geht immer vollständig in Erfüllung, und nur wenn man ein Stück desselben *in abstracto* betrachtet, erscheint er wegen der von ihm selbst zugelassenen Defecte als unwirksam und nicht sich erfüllend[2]).

Das Gesagte wird noch klarer, wenn wir näher auf das Einzelne eingehen. Gott hat durch seinen gesetzgeberischen Willen Allen seine heiligen und heilbringenden Gesetze vorgeschrieben und Denen, welche sie beobachten, Lohn versprochen, den Uebertretern Strafe angedroht. Er hat überdies die zur Erfüllung des Gesetzes nothwendigen natürlichen Kräfte und übernatürlichen Gnaden verliehen und er will wahrhaft, daß dieselben gut benutzt werden. Allein da er die Erfüllung des Gesetzes und die Benutzung der Gnade in den freien Willen des Geschöpfes

---

1) Ad cujus intellectum considerandum est, quod unumquodque secundum quod bonum est sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum; quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quae est consequens consideratio ejus (das ist die von den Thomisten adoptirte allgemeine Definition der voluntas antecedens et consequens), e contrario se habet; sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida . . . sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere; unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter vult Deus omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suae justitiae. Neque tamen id quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res secundum quod in se ipsis sunt; in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle . . . Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat. *S. Th.* 1, q. 19, a. 6.

2) Itaque si divina voluntas, sagt Faure (In c. 96 Enchir.), *ex parte* cognoscatur . . . et in quantum dicit: *volo ut infideles credant Evangelio*, illi resistitur, efficaciam non habet in pervicacibus . . .; at si divina voluntas tota atque integra consideretur, et non ex parte tantum, ita habet: *Volo ut infideles credant Evangelio; si secus egerint, me justo judicio ita sinente ac permittente, inveniam quid de contemptoribus faciam, nec ullo modo poterunt evadere, quod de talibus ipse constitui.* Haec plena atque integra voluntas non caret effectu suo, omnimodam efficaciam habet.

gelegt hat, so kann sowohl der vorausgehende Wille, wodurch Gott die Erfüllung des Gesetzes durch Gehorsam will unerfüllt, als auch die zur Erfüllung des Gesetzes gegebene zureichende Gnade wirkungslos bleiben und bleibt es wirklich, in so weit Gott dieses um der menschlichen Freiheit willen aus Gerechtigkeit zuläßt. Dagegen geht der nachfolgende Wille, wonach diejenigen, welche der Gnade zustimmen und das Gesetz erfüllen, Lohn empfangen, jene aber, welche die Gnade verschmähen und gegen das Gesetz sich empören, der gerechten Strafe unterworfen werden, wie im Allgemeinen so an jedem Einzelnen vollkommen in Erfüllung. Jener vorhergehende Wille bildet aber nur in Verbindung mit dem nachfolgenden Willen der wirksamen Gnade und des himmlischen Lohnes einer- und der Zulassung der Sünde und ihrer gerechten Bestrafung andererseits den ganzen, vollständigen Willen Gottes und dieser wird immer vollständig erfüllt [1]).

Der vorausgehende Wille wird öfter bedingter und der nachfolgende unbedingter Wille genannt. Obwohl dieses in einem richtigen Sinne geschehen kann, so ist es doch genauer, beide zu unterscheiden. Denn seiner inneren Natur nach ist das Gesetz unbedingter, die Verheißung des Lohnes und die Androhung der Strafe bedingter Wille; während die Verleihung der zureichenden Gnade auf einer vorhergehenden, die wirksame Gnade und wirkliche Belohnung, wie die Zulassung der Sünde und die wirkliche Verwerfung auf nachfolgendem Willen beruht.

III. Alles Bisherige wird noch mehr durch die Wahrheit beleuchtet, daß die Allmacht und Wirksamkeit des göttlichen Willens dem Gewollten, *in specie* den freien Willensacten der Geschöpfe keine Nothwendigkeit auflegt, vielmehr deren Freiheit bewirkt und verbürgt.

---

1) So ist auch der Rathschluß, in und aus Adam das Menschengeschlecht zu begnadigen und zu beseligen, nicht der ganze Rathschluß Gottes, sondern nur ein Theil desselben, der als vorausgehender Wille unwirksam blieb, während der ganze volle Rathschluß, den zugelassenen Fall in Christus überfließend gut zu machen, was jenen vorausgehenden Willen und seine Nichterfüllung zur Voraussetzung hat, vollkommen verwirklicht wurde. Davon schreibt Augustin Enchir. 104: Quapropter etiam primum hominem Deus in ea salute, in qua conditus erat, custodire voluisset, . . . si ad permanendum sine peccato, sicut factus erat, perpetuam voluntatem habiturum esse praescisset. Quia vero eum male usurum libero arbitrio, hoc est peccaturum esse praesciebat; ad hoc potius praeparavit voluntatem suam, ut bene ipse faceret, etiam de male faciente, ac sic hominis voluntate mala non evacuaretur, sed nihilo minus impleretur omnipotentis bona.

Denn gerade deßhalb, weil der göttliche Wille wirksam ist, geschieht nicht nur Alles, was Gott will, sondern es geschieht auch so, wie er es will. Nun will aber Gott, daß zur Ordnung und Vollendung des Universums manche Acte der Geschöpfe mit Nothwendigkeit, die anderen mit Contingenz und Freiheit erfolgen, und deßhalb hat er jenen nothwendige, diesen mit Contingenz und Freiheit wirkende Ursachen gegeben, und gerade dieser göttliche Wille, nicht eine von Gott unabhängige Beschaffenheit und Thätigkeit der erschaffenen Ursachen, ist der letzte Grund der Nothwendigkeit und Freiheit jener Acte[1]). Dieses lehrt uns der Glaube, das sieht aber auch die Vernunft ein: denn der Schöpfer und Erhalter des freien Willens kann unmöglich durch seine allwirksame Providenz selbst die Freiheit der creatürlichen Willensacte aufheben und so mit sich selbst in Widerspruch treten, da er nur deßhalb den Willen frei gemacht, damit er frei handle und durch Freithätigkeit die höchsten Zwecke der Schöpfung erfülle. Dieses bleibt evident, wenn wir auch die Art und Weise dieser göttlichen Wirksamkeit, wie Gottes Wesen selbst, nicht vollkommen zu begreifen vermögen[2]).

§. 208.

Gott die absolute Wahrheit, Güte und Schönheit[3]).

Nachdem wir die unendliche Vollkommenheit des göttlichen Seins negativ durch die negativen, positiv durch die affirmativen Attribute des Geistes, Erkennen und Wollen, bestimmt haben[4]), wollen wir noch kurz diese unendliche Vollkommenheit unter den von Vätern und Theologen und auch von der heiligen Schrift oft gebrauchten

1) Cum voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quae Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant; non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes; sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit. *S. Th.* 1, q. 19, a. 8, c.

2) Das Nähere hierüber in der Lehre von der Allwirksamkeit und Vorsehung Gottes im Allgemeinen, und von dem Verhältniß zwischen Freiheit und Gnade und der Wirksamkeit der letzteren insbesondere.

3) *S. Th.* 1, q. 6 & 16. *Petav.* De Deo l. 6, 1—3. *Thomassin* De Deo t. 1, l. 2, c. 7, 29; l. 3, c. 5 sq. *Franzelin*, De Deo uno, Thes. 28—30. Scheeben, Dogm. §. 83—85.

4) Vergl. oben §. 180.

Attributen der unendlichen Wahrheit, Güte und Schönheit zusammenfassen, die auch die Seligkeit Gottes unserem Verständnisse näher bringen. Nach der allseitigen Betrachtung des göttlichen Seins, Erkennens und Wollens genügen jedoch einige kurze Andeutungen.

I. Gott ist die Wahrheit: die absolute, unendliche, höchste Wahrheit, aller Wahrheit Urgrund und Urbild.

Als solche bezeichnen ihn die heilige Schrift[1]), bekennen ihn die Väter. Das ist evidente Vernunftwahrheit. Denn da die fundamentale Wahrheit nichts Anderes ist, als das Sein, insofern es Gegenstand der Erkenntniß, erkennbar und erkannt, die formale nichts Anderes ist, als das Erkennen, insofern es mit dem Erkannten übereinstimmt, so ist Gott, in welchem das unendliche und deßhalb unendlich erkennbare actuelle Sein mit dem absoluten Erkennen identisch ist, die absolute fundamentale und formale Wahrheit und eben damit Ursache und Urbild alles creatürlichen Seins und Erkennens[2]), wie wir dieses bereits genügend erklärt haben[3]).

---

1) Wohl bedeutet das Wort Christi: ego sum via, veritas et vita, Joann. 14, 6 zunächst, daß er der wahre Weg und das wahre Leben sei; allein beides kann er nur sein als die absolute Wahrheit. Daher auch diese Stelle mit Recht für unseren Satz angeführt wird. Daß Christus selbst die Wahrheit ist, sagt auch *1 Joann.* 5, 6: Spiritus est qui testificatur, quoniam Christus est veritas. So haben ihn auch die Apostel geschaut plenum grätiae et veritatis *Joann.* 1, 14. Desgleichen ist der heilige Geist der Geist der Wahrheit *Joann.* 14, 26, was Alles voraussetzt, daß Gott die Wahrheit selbst ist. Das beweisen auch all jene Stellen, die alle Wahrheit auf Gott zurückführen und als aus Gott stammend darstellen. So verstehen es auch die Väter. Qui loquitur veritatem, sagt z. B. Augustinus, de Deo loquitur. Verax Joannes, veritas Christus: verax Joannes, sed omnis verax a veritate verax est: si ergo verax est Joannes, et verax esse homo non potest, nisi a veritate, a quo erat verax nisi ab eo, qui dixit: *Ego sum veritas? In Joann.* Tr. 6, n. 1. (*Migne*, Patr. lat. t. 34, col. 1414.)

2) Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem, ut est, et in re, secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. Nam esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur, quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas. *S. Th.* 1, q. 16, 5, c.

3) Vergl. Bd. 1, S. 1, Note 1; §. 26; §. 58; Bd. 2, §. 113, S. 663. — Oben §. 129, S. 13 und beſ. §. 141. — S. beſ. die Lehre vom göttlichen Erkennen und von den göttlichen Ideen.

II. Gott ist unendlich gut oder die unendliche Güte, das unendliche höchste Gut selbst und die Ursache und das Urbild alles Guten.

Wir haben bereits gesehen[1]), daß der Ausdruck Güte in dreifachem Sinne von Gott gebraucht wird: von seiner natürlichen oder essentialen, ontologischen, metaphysischen Güte; sodann von seiner moralischen Güte oder seiner Heiligkeit; endlich von seiner relativen oder mittheilsamen Güte oder Gütigkeit. Da wir sowohl von der Heiligkeit[2]) als von der Gütigkeit[3]) gehandelt haben, so bedarf es hier nur bezüglich der essentialen Güte weniger Worte.

Von ihr, jedoch nicht ausschließlich, reden jene Stellen der Schrift, welche im Allgemeinen Gott gut, allein gut nennen und von seiner Güte schlechthin reden[4]).

Die heiligen Väter heben hervor, daß Gott gerade so wie der Name des Seienden, auch der Name des Guten im eminenten und absoluten Sinne zukommt. Gott ist vermöge seines Wesens gut, das unendliche Gut selbst und der Urheber alles Guten. Obwohl daher kein Name Gottes Vollkommenheit ganz aussprechen kann, so eignet sich doch der Name Gut am vorzüglichsten zur Bezeichnung der göttlichen Vollkommenheit[5]). Daß

1) Oben S. 789.

2) §. 201.

3) §. 202 u. §. 197.

4) Unus est bonus, Deus *Matth.* 19, 17; *Marc.* 10, 18; *Luc.* 18, 19; cf. 2 *Mach.* 1, 24; *Exod.* 33, 19: Ego ostendam omne bonum tibi. *Sap.* 7, 26 Sapientia est imago bonitatis illius.

5) Ipsum bonum (αὐτοαγαθότης) a sacris litteris celebratur totam essentiam divinam, quidquid tandem sit, definivisse atque explanasse. *Dionysius* De div. nom. c. 2, nr. 1. Theologi bonitatem vocant naturam divinam, quia sic essentia sua bonus est Deus, ut, tanquam substantiale bonum, bonitatem in omnia porrigat. L. c. c. 4, nr. 1. Id autem quod vere est, aut est ipsa per se bonitas (αὐτοαγαθότης), aut si naturae incorruptibilis magis significativum nomen invenire possit. Quemadmodum autem illius inveniri possit nomen, quod esse supra nomen dicit divina vox Apostoli (*Phil.* 2, 9)? Caeterum, quodcunque inventum fuerit nomen explicans ineffabilem potestatem et naturam, bonum est omnino significatum. Hoc ergo quod est per se bonum, seu quod est supra bonum, et ipsum vere est, per se dedit et dat iis quae sunt facultatem ut gignantur et permaneant in essentia. *Gregor Naz.* In Eccles. hom. 7. Bonus et omnibonus (πανάγαθος) et superbonus (ὑπεράγαθος) Deus, totus existens bonitas (ὁ ὅλος ὢν ἀγαθότης) propter superabundantes divitias bonitatis suae, non passus est solum esse ipsum bonum, idest, suam ipsius naturam a nullo participatam. *Joann. Damasc.* De fide orth. 4, 13.

Gott der absolut Gute ist, leiten die Väter a priori daraus ab, daß er der absolut Seiende, der unendlich Vollkommene ist, a posteriori aber aus der Güte der Creaturen, die ja all' ihre Güte nur von Gott empfangen haben. Daher erlangen wir den Begriff der göttlichen Güte dadurch, daß wir den aus den Creaturen geschöpften Begriff des Guten aller Endlichkeit entkleiden und in Gott als absolut und unendlich setzen[1]). Selbst die besseren heidnischen Philosophen, zumal die Platoniker, erkannten, wiewohl mit Irrthümern vermischt, diese Wahrheit[2]). Gut nennt man das Seiende als Gegenstand des Begehrens. Gegenstand des Begehrens und begehrungswürdig ist aber ein jedes Wesen nach dem Maße seiner Vollkommenheit, vollkommen aber ist es nach dem Maße seines actuellen Seins[3]). Gott als das Sein selbst, als *actus purus* und somit als der unendlich Vollkommene ist daher unendlich gut, das höchste Gut[4]), und deßhalb der adäquate Gegenstand der unendlichen Liebe, die Gott selbst ist, und hinwiederum die Ursache alles creatürlichen Seins oder aller creatürlichen Güte. Das sind Wahrheiten, die gleichfalls hier keiner Erklärung, Begründung und Entwicklung mehr bedürfen. Auch ist

1) Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt etiam alias dici etiam non bona, si potueris sine aliis, quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum, cujus participatione bona sunt . . . si potueris, illis destructis, per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum. Et si amore inhaeseris, continuo beaticaberis. Pudeat autem, cum alia non amentur nisi quia bona sunt, eis inhaerendo, non amare ipsum bonum unde bona sunt. *Augustin.* De trin. 8, 2. Cf. Epist. 93 (54) ad Maced. c. 5, n. 12.

2) Nachweise bei Petav. u. Thomassin.

3) Bonum et ens sunt idem secundum rem; sed differunt secundum rationem tantum, quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile; unde Philosophus in 1 Eth. in princ. dicit quod *bonum est quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt perfectionem suam. In tantum est autem unumquodque perfectum, in quantum est in actu. *S. Th.* 1, q. 5, a. 1.

4) Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est art. praec., in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo sicut a prima causa: non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco . . ., sed sicut ab agente, quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectus in causa quidem univoca invenitur uniformiter; in causa autem aequivoca invenitur excellentius ... Sic ergo oportet, quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca, quod sit in eo excellentissimo modo; et propter hoc dicitur summum bonum. *S. Th.* 1, q. 6, a. 2.

kaum nöthig daran zu erinnern, daß die Güte Gottes sowie die Liebe dieser Güte das göttliche Wesen, Gott selbst ist[1]), und daß mithin der göttlichen Güte allein Aseität, absolute Substantialität und alle negativen Attribute zukommen.

III. Gott ist die unendliche Schönheit und Ursache und Urbild aller erschaffenen Schönheit.

Die heilige Schrift redet zwar seltener, als von den übrigen Eigenschaften, aber dennoch mit unzweifelhafter Klarheit von der Schönheit Gottes, welche sie als eine schon der Vernunft erkennbare Wahrheit darstellt. Denn aus der Schönheit der Creatur müssen wir die unendliche Schönheit ihres Schöpfers erkennen, sagt das Buch der Weisheit[2]). So wird auch die Weisheit schön[3]) und die Mutter der schönen Liebe genannt[4]). Schön ist die Barmherzigkeit Gottes[5]). Von unaussprechlicher Schönheit ist der Bräutigam der Seele[6]). Wenn Christus seiner Menschheit nach schön ist vor allen Menschenkindern[7]), so ist unendlich schön seine Gottheit, von der die Schönheit seines Leibes und seiner Seele, im Stande ihrer Erniedrigung, wie im Stande ihrer schon auf Tabor hervorleuchtenden Verklärung, nur ein ferner Abglanz ist[8]). So wird auch an den Offenbarungen Gottes ihre Schönheit und Herrlichkeit, d. h. sowohl ihre Lieblichkeit als ihre Erhabenheit, besonders hervorgehoben[9]). Wenn ein Geschöpf an Schönheit dem Monde, der Morgenröthe, der Sonne verglichen wird[10]), welches ist erst die Herrlichkeit und Schön-

1) Vgl. *S. Th.* 1, q. 6, a. 3.

2) Quorum si specie delectati, deos putaverunt: sciant quanto his dominator eorum speciosior (βελτίων) est, speciei enim generator (γενεσιάρχης i. e. generationis auctor vel princeps) haec omnia constituit. *Sap.* 13, 3 cf. 5 und *Rom.* 1, 20.

3) Quasi oliva speciosa in campis. *Eccli* 24, 19; sole speciosior. *Sap.* 7, 29.

4) *Eccli* 24, 24.

5) Speciosa misericordia Dei in tempore tribulationis, quasi nubes pluviae in tempore siccitatis. *Eccli* 35, 26.

6) Ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus. *Cant.* 1, 15.

7) Speciosus forma prae filiis hominum, diffusa est gratia in labiis tuis. *Ps.* 44, 3.

8) In welchem Sinne dem Logos vorzugsweise die göttliche Schönheit zugeschrieben wird, werden wir in der Trinitätslehre betrachten.

9) Confessio et pulchritudo in conspectu ejus: sanctimonia et magnificentia in sanctificatione ejus. *Ps.* 95, 6. Confessionem et decorem induisti, amictus lumine, sicut vestimento. *Ps.* 103, 1. 2. Cf. *Ps.* 92, 1; 103, 1; 49, 2. *Eccli* 22, 21.

10) *Cant.* 6, 9.

heit der ewigen Sonne der Gerechtigkeit? Auch ihrer Schönheit nach ist sie ein Licht, in dem kein Schatten sich findet[1]), von dessen Schönheit alle sinnliche und intellectuelle Schönheit nur eine ferne Spur ist: denn kein Auge hat gesehen und kein Ohr gehört[2]) und in keines Menschen Herz ist gestiegen, was wir schauen werden, wenn der Tag kommt und der Morgenstern der ewigen Schönheit uns aufgeht[3]). So ist ohne Zweifel in dem Wohlgefallen des Vaters an dem Sohne[4]), sowie in der Seligkeit der Anschauung der Seligen ein Hinweis auch auf die unendliche Schönheit Gottes enthalten.

Die heiligen Väter bezeugen und erklären vielfach die Schönheit Gottes. Sie loben Plato, daß er nicht nur eine sinnliche, sondern vor Allem eine intellectuelle und sittliche Schönheit anerkannt[5]) und Gott, wie als das absolut Gute, so als die absolute Schönheit betrachtet habe[6]). Sie machen aufmerksam, daß die höchste Schönheit mit der höchsten Wahrheit und Güte, mit der Weisheit und Heiligkeit identisch ist[7]); sie zeigen, daß der Begriff der Schönheit vorzugsweise geeignet sei, die heilige Güte Gottes als Gegenstand des reinsten Wohlgefallens darzustellen und die Seele zur Liebe Gottes zu bewegen[8]). Sie er-

1) *1 Joann.* 1, 5.

2) *1 Cor. 2, 9.* Auge und Ohr sind vorzugsweise die sinnlichen Organe zur Wahrnehmung des Schönen. Pulchrum est quod visu placet.

3) *2 Petr.* 1, 19.

4) *Matth.* 3, 17; *Luc.* 9, 35; *2 Petr.* 1, 17.

5) Ueber Plato und die Platoniker *Thomassin* l. c. c. 19.

6) Illud nescio, an abs te animadversum, quanti tandem aestimandum est, quo profanus quidam author (sc. Plato) scribit, idem in sensibilibus solem esse, quod Deus in intellectualibus. Ut enim hic mentem, ille oculos illustrat; atque ut hic eas res omnes quae animo et ratione intelliguntur pulchritudine vincit, ita etiam ille eas quae oculorum sensu percipiuntur, sagt Gregor von Nazianz, Orat. 28 (al. 34), Theol. 2, nr. 30 (*Migne*, Pat. gr. t. 35, col. 483). Und nachdem er auf die Schönheit der Engel hingewiesen, sagt er von Gott: Qui et pulchritudo omnis est et supra omnem pulchritudinem.

7) Idem est pulchrum atque bonum, quoniam omnia secundum omnem causam pulchrum et bonum appetunt, et nihil est in rerum natura, quin pulchrum et bonum participet. *Dionys.* De div. nom. c. 4, nr. 7.

8) Inexplicabilis profecto et ineffabilis Verbi pulchritudo, et Sapientiae species, et forma Dei in ipsius imagine. Beati qui contemplatione inardescunt verae illius pulchritudinis. *Basil.* Hom. in Ps. 44, 6. Bekannt sind Augustin's Worte: Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! Sero te amavi! Et ecce intus eras, et ego foris, et ibi te quaerebam; et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. *Confess.* 9, 27.

örtern, wie in der Fülle und Einheit der göttlichen Eigenschaften die absolute Schönheit Gottes besteht; daß die Schönheit seiner Werke in ihrer Mannigfaltigkeit und Harmonie ein Abglanz dieser Schönheit ist; daher auch dem Logos als wesensgleichem Abbilde der göttlichen Vollkommenheit und Urbild der Creaturen mit Recht vorzugsweise die Schönheit zugeeignet werde[1]).

Aus dem Gesagten erhellt von selbst, worin vorzüglich die Schönheit Gottes besteht. Schön ist, was um seiner selbst willen in dem Beschauenden[2]) ein reines Wohlgefallen hervorbringt. Allein was wecket Wohlgefallen und ist deßhalb schön[3])? Schön ist die harmonische Einheit des Mannigfaltigen[4]), und ist die Schönheit um so größer, je vollkommener und unversehrter an sich und je mannigfaltiger die Theile und je vollkommener ihre Einheit ist. Dieser dreifache Charakter der Schönheit: die Verbindung unversehrt vollkommener Theile zu harmonischer Einheit in lichter Klarheit[5]), ist dem sinnlich Schönen, zumal wenn es durch die

1) Alles dieses erklärt Augustinus folgendermaßen: In qua imagine (Hilarius) speciem nominavit, credo propter pulchritudinem, ubi jam est tanta congruentia, et prima aequalitas, et prima similitudo nulla in re dissidens, et nullo modo aequalis, et nulla ex parte dissimilis, sed ad identitatem ei respondens cujus imago est; ubi est summa et prima vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia; tanquam Verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium et incommutabilium; et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum qua unum. *De Trin.* l. 7, c. 10, nr. 11. Aehnlich *Dionys*, De divin. nom. cap. 4. S. *Thomassin* l. c. c. 20, nr. 5 & 6.

2) Das Schöne ist Gegenstand des Sehens oder Erkennens, wie das Gute des Begehrens und dadurch unterscheidet sich die ratio pulchritudinis von der ratio bonitatis, — Pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt: nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum quod omnia appetunt; et ideo habet rationem finis . . . Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra enim dicuntur, quae visa placent. *S. Th.* 1, q. 5, a. 4, ad 1.

3) Non enim ideo pulchra sunt, quia delectant; sed ideo delectant, quia pulchra sunt. *August.* De vera rel. 35.

4) Pulchra ideo, quia similes sibi partes sunt, et aliqua copulatione ad unam convenientiam rediguntur. *Augustin.* l. c. Pulchrum in debita proportione consistit. *S. Th.* l. c.

5) Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas sive perfectio; quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt; et debita

Phantasie in vergeistigter Weise erfaßt wird, eigen. Weit vollkommener aber, als die sinnfällige, ist die geistige Schönheit, wie sie in der Mannigfaltigkeit und Einheit vortrefflicher Kräfte, Tugenden und Thätigkeiten in der Menschenseele und vollkommener in den reinen Geistern, schon in ihrer natürlichen Güte, noch mehr aber in ihrer Verklärung durch die Gnade und Glorie sich offenbart. Allein in den einzelnen schönen Wesen offenbart sich nicht die ganze erschaffene Schönheit; das geschieht erst in dem Universum, von der Harmonie der Gestirne bis zu den Hierarchien der Engel, und in seinem Vollmaße in der Verklärung aller Creatur in Christus und Gott[1]). Alles dieses aber ist, wie wir wissen, ein Abbild der unendlichen Schönheit, die Gott selbst ist in der Fülle seiner unendlichen Vollkommenheiten und in der absoluten Einfachheit seines Wesens[2]) und weiterhin, wie der Glaube uns lehrt, in dem Geheimnisse der Dreiheit der Personen in der absoluten Einheit Gottes[3]), welcher, wie er in der Form der Unendlichkeit die Schönheit selbst ist, zugleich in der Harmonie seiner ewigen Ideen das allvollkommene Urbild aller endlichen Schönheiten in sich trägt[4]).

§. 209.

Von der Seligkeit Gottes[5]).

Gott ist aus und durch sich selbst unendlich selig, die Seligkeit selbst und der Urquell aller Seligkeit.

I. Als den absolut Seligen, von dem alle Seligkeit kommt, bezeichnet ihn die heilige Schrift[6]), bezeugen ihn die Väter†), er-

---

proportio sive consonantia; et iterum claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. *S. Th.* 1, q. 39, a. 8. Aehnlich Bonaventura: Pulchritudo nihil est aliud quam aequalitas numerosa, sive quidam partium situs cum coloris suavitate. *Itin. ment.* c. 2, nr. 5.

1) Hierüber vgl. *Bonavent.* in 2 Dist. 9, a. un. q. 8.

2) Vergl. besonders §. 168 u. §. 171.

3) Hierüber in der Trinitätslehre.

4) Vgl. oben §. 193.

5) *S. Th.* 1, q. 26. S. c. g. l. 1, c. 100—102. *Schwetz*, l. c. §. 37. Scheeben, Dogm. 1., §. 105. — Die Herrlichkeit oder Glorie Gottes, welche Manche an diesem Orte besprechen, werden wir in einem anderen Zusammenhang in der Lehre vom Ziele der Schöpfung betrachten.

6) Quem (sc. adventum Christi) suis temporibus ostendet beatus et solus potens, Rex regum et Dominus Dominantium. 1 *Tim.* 6, 15. Treffend bemerkt Cornelius a Lapide: Pro *beatus* graece est ὁ μακάριος, q. d. Ille

klärt ihn die Kirche direct[1]) und indirect, indem sie ihn als unser letztes und nothwendiges Ziel und seinen Besitz in der seligen Anschauung als unsere übernatürliche Seligkeit bezeichnet[2]). So preist sie auch die göttliche Seligkeit in ihrer Liturgie[3]).

Die absolute Seligkeit Gottes ist aber auch das Bekenntniß des natürlichen Bewußtseins, das nach Gott als der absoluten Seligkeit verlangt, wie sie auch die natürliche Vernunft als unmittelbare Folge aus der unendlichen Vollkommenheit und Intellectualität Gottes einsieht.

Wir können die Lehre von der Seligkeit Gottes mit dem heil. Thomas[4]) auf die Beantwortung von drei Fragen zurückführen:

---

beatus, qui scilicet est ipsa beatitudo, beatque omnes angelos et sanctos, teque, o Thimothee, et omnes Christianos beabit, si servent ejus mandata sine macula, ut dixi. Vergl. auch 1 *Tim.* 1, 11: secundum Evangelium gloriae beati Dei.

†) Quod vere beatum habendum sit, ipsum divinum Numen est. Nam quidquid id tandem esse ponamus: beatitudo est illa immortalis incorrupta vita, ineffabile pariter et inanimadversibile atque incogitabile bonum, inenarrabilis inexplicabilisque pulchritudo, a se ipsa profecta, a se ipsa data, et gratia, et sapientia, et potentia, vera lux; fons omnis bonitatis; rebus universis praesidens ac superimposita potestas; sola amabilis, semper eodem modo sese habens; perpetua exultatio; sempiterna lactitia; de qua siquis dicat omnia, quae possit, nihil dicit eorum, quae rei dignitas postulat ac requirit. *Greg. Naz.* De beat. or. 1. Wenn Augustin Civ. Dei, l. 11, c. 11 sagt, daß er den Namen Seligkeit nicht in so engem Sinne nehme, daß er nur auf Gott beschränkt sei, so erklärt er zugleich, daß nur Gott durch sich selbst der unendlich Selige ist, die Engel und Seligen aber nur durch Theilnahme an seiner Seligkeit selig sind.

1) Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum . . , qui . . . praedicandus est . . . in se et ex se beatissimus . . . *Vatic.* Const. de fid. cap. 1. Das Vaticanum hebt dies den modernen Irrthümern gegenüber hervor, welche entweder, wie der Pantheismus, Gott in der Welt sich verwirklichen oder, wie der Dualismus, ihn in der Welt irgend wie eine Ergänzung oder Vervollkommnung, also auch die Vollendung seiner Seligkeit finden lassen.

2) S. die Lehre vom Endziel der Creatur und von der visio beatifica.

3) Man denke besonders an die in der Matutin des Trinitätssonntags flehend und jubilirend sich wiederholenden Exclamationen: Te invocamus, te laudamus, te adoramus, o beata Trinitas! Spes nostra, salus nostra, honor noster, o beata Trinitas! Libera nos, salva nos, vivifica nos, o beata Trinitas! In der Trinität ist uns das selige Leben Gottes vollkommen geoffenbart. Sie ist daher auch das Ziel all unserer Hoffnung und unseres Verlangens.

4) *S. Th.* 1, q. 26. Hier stellt Thomas allerdings vier Fragen auf, allein die Frage: Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati, gehört offenbar in die Lehre von der Seligkeit der Creatur, wo wir sie auch beantworten werden.

Ob Gott Seligkeit, und zwar die höchste, unendliche Seligkeit zuzuschreiben sei; ob diese Seligkeit in der Erkenntniß bestehe; ob dieselbe jede Seligkeit in sich schließe.

1. Daß Gott selig und zwar unendlich selig ist, erhellt schon daraus, daß Seligkeit eine perfectio *simpliciter simplex*, daher Gott *formaliter* eigen ist[1]). Ist ja die Seligkeit das wesentlichste Gut eines jeden vernünftigen[2]) Wesens. Das gilt auch für Gott, das absolut intelligente Wesen; nur mit dem Unterschiede, daß er, da er die Glückseligkeit selbst ist, nicht wie die Geschöpfe nach der Seligkeit als nach einem außer ihm liegenden Ziele streben[3]) und dasselbe also auch nicht, wie diese, als Lohn verdienen kann, in welch' letzterem aber nicht das Wesen der Seligkeit, und nicht pure et simpliciter, sondern nur secundum quid für die Geschöpfe, deren Vollkommenheit besteht[4]).

Daß Gott unendlich selig ist, ergibt sich aus dem Wesen der göttlichen Seligkeit. Ein Wesen ist nämlich selig durch den selbst bewußten Besitz und Genuß des Guten, das seine Vollkommenheit ausmacht. Nun besitzt und genießt aber Gott die absolute Vollkommenheit seines eigenen Wesens und Seins, welches die unendliche Wahrheit, Güte und Schönheit in der absoluten Einfachheit[5]) und Identität seiner unendlichen Attribute

---

1) S. §. 164.

2) Obwohl auch die vernunftlosen Wesen nach der ihnen entsprechenden Vollkommenheit und dem darin liegenden Wohlsein streben und darin sich in ihrer Weise freuen, so kömmt doch die Glückseligkeit, beatitudo, felicitas, im eigentlichen und vollen Sinne nur den vernünftigen Creaturen zu, da dieselbe wesentlich in dem selbstbewußten Genusse des entsprechenden Gutes besteht, wie auch umgekehrt Unglückseligkeit und Elend im eigentlichen Sinne Selbstbewußtsein und deßhalb Vernünftigkeit voraussetzt.

3) Cujuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Quum ergo Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit (hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis), sed sicut quod jam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut et nos, sed ea fruitur. *S. c. g.* l. 1, c. 100.

4) Esse praemium virtutis accidit beatitudini, vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentia in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur. *S. Th.* 1, q. 26, a. 1, ad 2. Daß die Creatur die Seligkeit durch eigenes Verdienst besitzen kann, ist nur ein von Gott ihr verliehenes entferntes Bild der unendlichen Würde der göttlichen Seligkeit, die in ihrer Aseität besteht.

5) Insofern ist also die Seligkeit in Gott nicht status omnium bonorum *aggregatione* perfectus, (Boetius d. Consol. pros. 2.), als in ihm alle Güter

ist, in absoluter Weise durch jenes unendliche Erkennen und jene unendliche Liebe, die er selbst ist[1]). Es ist

nicht in realer, sondern nur in virtualer Verschiedenheit und absoluter Einfachheit sind. Aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quae in creaturis multiplicia sunt, in Deo praeexistunt simpliciter et unite. *S. Th.* 1, q. 26, a. 1, ad 1.

1) Beatitudo maxime Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturae, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet . . . Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maxime convenit Deo. *S. Th.* 1, q. 26, a. 1. In der S. c. g. 1, c. 100 legt dieses der heil. Thomas in vier Argumenten auseinander, die so lehrreich und erbaulich sind, daß wir sie hier folgen lassen wollen. Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura, quod est perfectissimum in ipsa; et hoc est ejus beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est sua perfectissima operatio; nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde philosophus dicit: „Felicitatem esse perfectam operationem." Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. *Primo*, ex suo genere, ut scilicet sit manens in ipso operante, dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem, sicut videre et audire; hujusmodi enim perfectiones sunt eorum quorum sunt operationes et possunt esse ultimae, quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis; operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem; et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas. *Secundo*, ex principio operationis, ut sit altissimae potentiae; unde, secundum operationem sensus, non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti. *Tertio*, ex operationis objecto; et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. *Quarto*, ex forma operationis, ut scilicet perfecte, faciliter et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, quum sit intelligens et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indigeat habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra (c. 28) ostensum est. Ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium, perfecte, absque omni difficultate et delectabiliter. Est igitur Deus beatus. — Adhuc, Per beatitudinem desiderium omne quietatur, quia, ea habita, non restat aliud desiderandum, quum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est, quantum ad omnia, quae desiderare potest, unde Boëtius dicit (de Cons., l. III, 2) quod beatitudo „est status omnium bonorum congregatione perfectus". Sed talis est divina perfectio, quae omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra (c. 28 et 54) ostensum est. Ipse igitur vere beatus est. — Item, Quamdiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est, quia ejus desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille vere beatus est. Ostensum autem est supra (c. 81), quod Deus non indiget aliis, quum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se

daher auch kaum nöthig, daran zu erinnern, daß die Seligkeit, wie jedes göttliche Attribut, nicht ein Accidenz, sondern das Wesen selbst ist: Gott ist seine Seligkeit[1]). Eben so ist durch sich selbst klar, daß die Seligkeit Gottes unveränderlich und ewig ist; sie besteht ja so recht wesentlich darin, daß Gott die Fülle seines unendlichen Lebens ganz und zumal besitzt und genießt, was eben auch das Wesen der Ewigkeit ausmacht[2]).

Die zeitlich beginnende und irgendwie zeitlich verfließende Existenz, Güte und Seligkeit der Geschöpfe kann selbstverständlich, wie wir bereits genügend gesehen und in der Schöpfungslehre noch betrachten müssen, der göttlichen Vollkommenheit, also auch der göttlichen Seligkeit Nichts hinzufügen, da ja die Geschöpfe Alles, was sie sind und besitzen, von Gott in Weise der Schöpfung als ein endliches Abbild jener unendlichen Fülle des Seins und der Seligkeit, die Gott selbst ist, empfangen haben.

Man könnte aber fragen, ob nicht doch jener Gott ewig immanente unveränderliche Wille der freien wohlwollenden Liebe, welche die Ursache der Geschöpfe ist, wesentlich zur

---

sicut propter finem, quasi eis indigeat, sed solum quia hoc conveniens est suae bonitati. Est igitur Ipse beatus. — Praeterea, Ostensum est supra (c. 84) quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat, quum Ipse nullo modo sit in potentia, ut supra (c. 16) ostensum est. Igitur non potest velle se habere quod non habet. Quidquid igitur vult habet, nec aliquid mali vult, ut supra ostensum est. Est igitur beatus, secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur, qui habet quidquid vult et nihil mali vult.

1) Auch hiefür wollen wir die Explication aus der S. c. g. l. 1, c. 101 beifügen: Deus est sua beatitudo. Beatitudo enim ejus est intellectualis operatio Ipsius, ut ostensum est (c. 100). Supra autem ostendimus (c. 45) quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo. — Item, Beatitudo, quum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult. Ostensum est autem supra (c. 74) quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est sua beatitudo. — Adhuc, Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quidquid vult; ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Quum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem, quae est sua essentia, oportet quod, sicut ipse est sua essentia et sua bonitas, ita sit sua beatitudo. — Praeterea, Duo summa bona esse est impossibile; si enim aliquid utrique deesset, quod alterum haberet, neutrum summum bonum esset. Beatitudo etiam summum bonum ostenditur esse, ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo et Deus sunt idem.

2) S. oben §. 175.

göttlichen Seligkeit gehöre. Die Antwort darauf liegt in dem, was oben[1]) über das Verhältniß der freien Erkenntniß und des freien Wollens, wodurch Gott die wirklichen Geschöpfe erkennt und liebt, zu der nothwendigen Erkenntniß und Liebe, womit Gott sich selbst (und in sich das Mögliche als solches) erkennt und liebt, gesagt wurde. Hiernach gehört Gottes schöpferische Erkenntniß und Liebe allerdings, wie seine Allwissenheit und Allmacht und die Freiheit seines Willens, wesentlich zu seiner Vollkommenheit und Seligkeit; deßhalb aber wird seine Vollkommenheit und Seligkeit durch die freie *scientia visionis* von den wirklichen Creaturen und durch die freie benevolente Liebe zu ihnen nicht vermehrt, da ja Gott durch jenen unendlichen und nothwendigen Act der Erkenntniß und Liebe seiner Selbst, der fundamental und *per eminentiam* die ganze Vollkommenheit der schaffenden Erkenntniß und Liebe in sich schließt, die Creaturen erkennt und liebt, daher auch in gleicher Weise die Freude Gottes an der Creatur *per eminentiam* in der Freude Gottes an sich selbst enthalten ist. Somit würde, wie die Vollkommenheit, so die Seligkeit Gottes eben so groß, weil unendlich sein, wenn er Nichts, als wenn er tausendmal tausend andere Welten in's Leben gerufen hätte; deßgleichen, wenn er nicht Mensch geworden wäre, als nun, wo er Mensch geworden ist und in der heiligen Menschheit Jesu sich die höchste äußere Verherrlichung und Wohlgefälligkeit geschaffen hat.

Aus dem Bisherigen erhellt von selbst, daß die göttliche Seligkeit unendlich, allvollkommen, die höchste Seligkeit im absoluten Sinne dieses Wortes ist[2]). Ein Wesen ist um so seliger, je vollkommener es den beseligenden Gegenstand besitzt; Gott aber ist selbst seine Seligkeit und ist diese mithin in absolutem Sinne substantial. In der Lehre von der Trinität wird sich uns, namentlich in dem Lehrstück von der Perichorese, die Vollkommenheit dieses absoluten Besitzes des seligmachenden Gegenstandes und der Vereinigung mit ihm von einer neuen Seite erschließen. Die Seligkeit ist ferner um so vollkommener, je vollkommener der Act ist, wodurch der Selige den Gegenstand seiner Seligkeit genießt und je inniger er durch denselben mit diesem Gegenstande sich vereinigt; in Gott ist dieser Act sein absolutes Erkennen und Lieben, das der unendliche und reine Act des göttlichen Seins selbst und mit dem göttlichen Wesen identisch ist.

1) S. S. 695 u. 767.

2) Vgl. hierüber auch *S. c. g.* l. 1, c. 102.

*

Hiemit ist auch klar, daß die göttliche Seligkeit ewige, unendliche, reine, immanente Actualität und folglich Leben, eben deßhalb aber zugleich die höchste, ewige Ruhe, die allvollkommene Stille, der unendliche Friede, ohne jegliche Pein des Verlangens, des Kampfes und der Arbeit ist[1]). Daher sagen die Lehrer, daß Gott alle Seligkeit des contemplativen und thätigen Lebens in sich vereint, welches letztere sie auch auf die weltschöpferische und weltregierende Thätigkeit Gottes beziehen[2]), wobei wir aber an das oben[3]) Gesagte erinnern.

2. Die Frage, ob die Seligkeit Gottes principaliter in der Erkenntniß oder in der Liebe und dem Besitze bestehe, was bezüglich der Seligkeit der Creatur eine berühmte Controverse ist[4]), bezieht sich auch auf die göttliche Seligkeit. Der heil. Thomas spricht sich dahin aus, daß die Seligkeit wesentlich in dem Erkennen bestehe, da dieses die höchste Vollkommenheit eines jeden vernünftigen Wesens ist[5]). Dabei stellt er nicht in Abrede, daß die Seligkeit wesentlich auch Object des Willens ist, da sie ja in dem Genuß des Guten besteht und selbst ein Gut ist, das Gute aber den eigenthümlichen Gegenstand des Willens bildet; allein er macht geltend, daß alles Wollen das Erkennen zur Voraussetzung habe[6]). Wir

1) Ueber die Ruhe und den Frieden Gottes handelt u. A. *Dionys.* De div. nom. c. 11 und *S. Thom.* Opusc. 62. Vgl. auch oben S. 365.

2) Perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatudines complectitur secundum perfectissimum modum; de contemplativa quidem felicitate habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem; de activa vero vita, non unius hominis aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem. *S. c. g.* l. 1, c. 102, arg. ult.

3) S. 888 u. 889.

4) Vgl. z. B. *Lessius*, De summo bono, l. 2, c. 5.

5) Beatitudo significat . . . bonum perfectum intellectualis naturae; et inde est quod sicut unaquaeque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in qualibet intellectuali natura, est intellectualis operatio secundum quam capit quodammodo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiae rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur. *S. Th.* 1, q. 26, a. 2, c.

6) Beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis; objectum autem praeintelligitur actui potentiae. Unde secundum modum intelligendi prius quiddam est beatitudo divina quam actus voluntatis in ea requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectus. Unde in actu intellectus attenditur beatitudo. *S. Th.* 1, q. 26, a. 2, ad 2.

können hinzufügen, daß die Seligkeit des Willens oder der Liebe auch in der Erkenntniß sich vollendet, da nur jene Liebe eine selige genannt werden kann, mit welcher die volle, klare und ruhige Erkenntniß nicht nur ihres Gegenstandes, sondern auch der Liebe selbst verbunden ist. In solcher Weise scheint sich die Controverse von selbst zu lösen, wie auch in der Sache eigentlich keine Verschiedenheit der Meinung unter den Theologen bestehen dürfte.

3. Die Frage, ob in der göttlichen Seligkeit jegliche Seligkeit enthalten, ist gleichfalls leicht zu beantworten. So wie das göttliche Sein oder die göttliche Vollkommenheit die Vollkommenheiten aller wirklichen und möglichen Creaturen in unendlicher und deßhalb eminenter Weise in sich schließt, so enthält auch die göttliche Seligkeit jede mögliche und wirkliche geschöpfliche Seligkeit in unendlicher und deßhalb eminenter Form in sich. Eben deßhalb kann aber bei Gott nicht nur nicht von einer falschen[1]), sondern auch nicht von einer sinnlichen[2]) Glückseligkeit, und auch bei der rein geistigen Seligkeit nicht von endlichen Bestimmungen derselben, wie sie nur bei erschaffenen Geistern möglich sind, die Rede sein[3]).

---

1) So weit sie eben falsch ist. Hievon sagt Thomas: Beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit a ratione verae beatitudinis, et sic non est in Deo; sed quidquid habet de similitudine quantumcunque tenuis beatitudinis, totum praeexistit in divina beatitudine. *S. Th.* 1, q. 26, a. 4, ad 1.

2) Wohl ist dieselbe ein vestigium der Seligkeit Gottes, der, wie er virtualiter und eminenter die Vollkommenheiten, so auch virtualiter und eminenter die Glückseligkeiten auch der körperlichen Creaturen in geistiger und unendlicher Form besitzt. Bona quae sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter secundum modum suum. *S. Th.* 1, q. 26, a. 4, ad 2.

3) Hiernach wird man richtig verstehen, wenn Thomas sagt: Quidquid est desiderabile in quacunque beatitudine, vel vera, vel falsa, totum eminentius in divina beatitudine praeexistit. De contemplativa enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activa vero gubernationem totius universi. De terrena vero felicitate, quae consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama, secundum Boëtium in 3 De consol. pros. 10, habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiae promittunt; pro potestate omnipotentiam; pro dignitate omnium regimen; pro fama vero admirationem totius creaturae. *S. Th.* 1, q. 26, a. 4, c.

Und nun wollen wir die Lehre von der göttlichen Seligkeit und damit die Lehre von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes mit den Worten schließen, womit der heil. Thomas[1]) die betreffende Abhandlung in der philosophischen Summe beschließt: *Ipsi igitur, qui singulariter beatus est, honor sit et gloria, in secula seculorum. Amen.*

1) *S. c. g.* l. 1, c. 102.

208.9
H 365
HEINRICH, J. B. 27232

AUTHOR Dogmatische Theologie

TITLE III

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL

27232